

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



**kraków**

# logos i ethos

ISSN 0867-8308



**1\_(26)\_2009**

## Redakcja

Teresa Obolevitch sł. BDNP (redaktor naczelny), Hanna Michalczyk (sekretarz redakcji),  
Marek Sołtysiak

## Adres redakcji

Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, ul. Franciszkańska 1,  
31-004 Kraków, tel. (012) 422 98 04  
e-mail: redakcja@lie.filozofia.edu.pl  
www.lie.filozofia.pat.edu.pl

## Rada Redakcyjna

Tadeusz Biesaga (PAT, Kraków), Aleksander Bobko (PAT, Kraków), Anna Brożek (UW, Warszawa),  
Barbara Chyrowicz SSPS (KUL, Lublin), Janusz Dobieszewski (UW, Warszawa), Robert Janusz SJ  
(WSP-F „Ignatianum”, Kraków), Stanisław Judycki (KUL, Lublin), Anna Karoń-Ostrowska („Więź”,  
Warszawa), Lilianna Kiejzik (UZ, Zielona Góra), Małgorzata Kowalska (UwB, Białystok), Anna  
Latawiec (UKSW, Warszawa), Anna Lemańska (UKSW, Warszawa), Kazimierz Mrówka (AP, Kra-  
ków), Joanna Odrowąż-Sypniewska (UW, Warszawa), Robert Piłat (IFiS PAN, Warszawa), Roman  
Rożdżeński (PAT, Kraków), Karol Tarnowski (PAT, Kraków), Adam Węgrzecki (UE, Kraków), Jacek  
Wojtyśiak (KUL, Lublin), Adam Workowski (PAT, Kraków), Stanisław Wszolek (PAT, Kraków), Sta-  
nisław Ziemiański SJ (WSP-F „Ignatianum”, Kraków), Władysław Zuziak (PAT, Kraków), Urszula  
Żegleń (UMK, Toruń)

ISSN 0867-8308

Copyright © by „Logos i Ethos” and WN PAT

Opracowanie graficzne i projekt okładki: Mikołaj Michalczyk

Korekta: Małgorzata Kućmierz

Skład i łamanie: Tomasz Sekunda

Nakład 150 egz.

Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej

ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

tel. /faks (012) 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@pat.krakow.pl

www.wn.pat.krakow.pl

Druk i oprawa: Sowa - druk na życzenie\* www.sowadruk.pl tel. 022 431-81-40

## spis treści

### artykuły

- Jakub Gomułka  
Poza granicami „Wittgensteinowskiego fideizmu” 5
- Tomasz Szarliński  
Filozofia języka wiary w późnych pismach J. H. Newmana 29
- Marcin Gorazda  
Pragmatyzm wiary. Jeffa Jordana chybione i trafne argumenty  
za racjonalnością postawy teistycznej 53
- Michał Pospiszyl  
Czy zło jest matematyczne? Wokół problemu zła i Hellerowskiej  
hipotezy o matematyczności świata 73
- Michał Heller  
Problem, który nurtuje 83
- Dominik Rogóż  
Patrzeć i widzieć, słuchać i słyszeć. Esej o fenomenologii 85
- Błażej Baszczak  
Emmanuela Lévinasa poszukiwanie metafizycznego przeznaczenia  
człowieka 109
- Andrzej Serafin  
Spinoza i poszukiwanie pewności. Figura egzystencji u Herberta 123

### przekłady i komentarze

- Św. Grzegorz Palamas  
Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie 135
- Iwona Zogas-Osadnik  
Zjednoczenie i rozróżnienie istoty i energii w Bogu 161
- o. Paweł Florenski  
*Divina sive Aurea sectio* (Złoty podział) 169
- Bogdan Strachowski  
Boska Proporcja – matematyczna zasada nie tylko fizykalnego świata.  
Komentarze tłumacza do tekstu P. Florenskiego  
*Divina sive Aurea sectio* 181

	Karl Barth	
Wiara jest cudem ( <i>Römerbrief</i> , 3, 31-4, 5)		193
	Jowita Guja	
Wiara jest cudem – Barthowska interpretacja Rz 3, 31-4, 5		203

### recenzje i sprawozdania

	Piotr Duchliński	
	Katolicka filozofia religii	
(Piotr Moskal, <i>Religia i prawda</i> )		223
	Bogdan Strachowski	
	Wokół Bakunina	
(Jacek Uglik, <i>Michała Bakunina filozofia negacji</i> )		239
	Halina Czerna	
Dyskursywność personifikacji przestrzeni		
(Zbigniew Kadłubek [red.], <i>Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni</i> )		247
	Adam Kłós	
Przebaczyć nieprzebaczalne		
(Kazimierz Mrówka, <i>Filozoficzny sens przebaczenia</i> )		253
	Abstracts	257

**artykuły**

**przekłady i komentarze**

**recenzje i sprawozdania**

#### Informacje dla Autorów

„Logos i Ethos” jest naukowym recenzowanym półrocznikiem filozoficznym, wydawanym od 1991 r. przez Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Obok rozpraw zamieszczane są przekłady tekstów i komentarze do nich, recenzje nowości polskich i zagranicznych oraz publikacje, dotyczące twórczości ks. Józefa Tischnera (dział „Tischneriana”).

Autor przekazuje elektroniczną wersję tekstu (w formacie Word lub RTF) wraz ze streszczeniem w języku angielskim (nie dotyczy działu „recenzje i sprawozdania”) oraz notę o sobie. Zapis przypisów i bibliografii musi być konsekwentny, wykonany według jednego wzoru:

J. Kowalski, *O filozofii*, Warszawa: PWN 1993, s. 71-75.

J. Green, *Filozofia*, tłum. J. Kowalski, Kraków: Wyd. Znak 2001, s. 32.

J. Kowalski, *O filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 3 (1992), s. 21.

J. Green, *Filozofia*, w: J. Kowalski (red.), *Filozofia dziś*, Kraków: Wyd. Znak 2001, s. 63.

Redakcja zastrzega sobie prawo do skrótów, zmiany tytułu oraz adiacji językowej. Po otrzymaniu recenzji nadesłanego tekstu Redakcja zawiadamia Autora o przyjęciu tekstu do druku. Autor jest zobowiązany dostarczyć korektę autorską w terminie wyznaczonym przez Redakcję. Nienadesłanie korekty autorskiej oznacza zgodę na publikację wersji opracowanej przez Redakcję. Autor otrzymuje jeden egzemplarz pisma i 5 nadbitek.

Jakub Gomułka

## Poza granicami „Wittgensteinowskiego fideizmu”

### Wstęp

Czym jest „Wittgensteinowski fideizm”? Określenie to, dotąd prawie nieobecne w literaturze polskiej, zastawia na czytelnika dwie pułapki. Po pierwsze wyprowadza nas w pole przymiotnik, który sugeruje, że chodzi tu o poglądy słynnego wiedeńskiego filozofa, twórcy takich dzieł, jak *Tractatus logico-philosophicus* czy *Dociekania filozoficzne*. W istocie jest to nazwa pewnego nurtu anglosaskiej filozofii religii drugiej połowy XX wieku zwanego również – ze względu na ośrodek, w którym się wykształcił – Szkołą ze Swansea. Ma on co prawda bardzo wiele wspólnego z filozofią Ludwiga Wittgensteina, lecz nie jest na pewno prostą kontynuacją jego myśli; niektórzy twierdzą nawet, że wykrzywia je aż do zaprzeczenia<sup>1</sup>. Druga pułapka czai się w słowie „fideizm”: epitet ten został przypisany Szkole ze Swansea przez jednego z jej krytyków i wywoływał protesty samych zainteresowanych<sup>2</sup>. Nie będę się w tym miejscu zajmował trafnością tego określenia – jest ono bowiem problematyczne. W anglosaskiej literaturze filozoficznej termin *Wittgensteinian fideism* po prostu się przyjął i jest używany również przez zwolenników tej filozofii religii, zatem i ja będę go tu stosował.

Nurt zwany „Wittgensteinowskim fideizmem” uformował się na Uniwersytecie Walii w Swansea w latach 50. ubiegłego wieku. Jego

**Jakub Gomułka** – doktor filozofii, absolwent Wydziału Filozoficznego PAT. Jego dysertacja poświęcona była „Wittgensteinowskiemu fideizmowi” w aspekcie problemu racjonalnej rozmowy o Bogu. Interesuje się filozofią Boga, fenomenologią i myślą Wittgensteina.

<sup>1</sup> Por. F. McCutcheon, *Religion Within the Limits of Language Alone: Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Aldershot: Ashgate 2001, s. 96.

<sup>2</sup> Por. np. K. Nielsen, D. Z. Phillips, *Wittgensteinian Fideism?*, London: SCM Press 2005, s. 41.



animatorem był Rush Rhees, przyjaciel i wydawca spuścizny Wittgensteina, który w listach oraz w czasie dyskusji na prowadzonych przez siebie seminariach z sukcesem propagował nową formę filozoficznego podejścia do zagadnień religijnych. Zgromadziła się wokół niego grupa studentów i współpracowników, m.in. Howard O. Mounce, Roy F. Holland, Peter G. Winch i Dewi Z. Phillips, których połączyła wspólna filozoficzna wizja (podzielał ją do pewnego stopnia nienależący do środowiska uniwersyteckiego Swansea Amerykanin Norman Malcolm). Nie była to jedynie prosta aplikacja dojrzałej filozofii języka austriackiego myśliciela do kolejnej specyficznej dziedziny użycia wyrażeń. Na całokształt propagowanych przez Rheesa poglądów równie silny wpływ miała jego bliska znajomość z Wittgensteinem, osobiste poglądy autora *Dociekań filozoficznych* wyrażane w rozmowach i luźnych notatkach, a także fascynacja postacią i twórczością Simone Weil. Należy również zauważyć, że inicjator „Wittgensteinowskiego fideizmu” miał pewne istotne zastrzeżenia do filozofii języka zaprezentowanej w *Dociekaninach*. Zastrzeżenia te odcisnęły się na sposobie filozoficznego ujęcia zagadnienia wiary religijnej.

Szkoła ze Swansea prezentowała na tyle odmienny rodzaj filozofii religii, że trudno mówić o jej trwałym wpływie na główny nurt filozofii analitycznej tego zagadnienia. Negowała sposób, w jaki inni anglosascy myśliciele II połowy XX wieku ujmowali kwestię wiary religijnej i prowadzili dyskusję. Dlatego traktowana bywa jako mniej lub bardziej egzotyczne podejście, które jest wprawdzie kojarzone i jako tako rozpoznawane, ale nie stanowi w zasadzie intelektualnego wyzwania. Dyskusje między „Wittgensteinowskimi fideistami” a ich przeciwnikami były co prawda żywe – zwłaszcza w latach 70. – ale, jak się wydaje, niezbyt płodne.

Sytuacja zmieniła się nieco wraz z nadejściem XXI wieku. Z „klasycznych” przedstawicieli Szkoły ze Swansea aktywność filozoficzną zachował tylko Phillips (zmarł nagle w 2006 roku). Skupiał on wokół siebie grono młodszych kontynuatorów „Wittgensteinowskiego fideizmu”, do których można zaliczyć m.in. Amerykanina Richarda Amesbury'ego i Niemca Mario von der Ruhra. Z drugiej strony uformowała się grupa tzw. *Neo-Wittgensteinians* (m.in. Felicity McCutcheon, Mark Addis), czyli filozofów religii wciąż odwołujących się do Wittgensteina, ale krytykujących Szkołę ze Swansea za antyrealizm. Zaczęły się

wreszcie pojawiać głosy, które – nierzadko ostro i fundamentalnie krytykując pewne szczególnie niewygodne dla wierzących aspekty propozycji Phillipsa – doceniały jego postawę oraz elementy metody filozoficznej i solidaryzowały się z nim w krytyce głównego nurtu analitycznej filozofii religii.

W artykule zamierzam przedstawić propozycję Szkoły ze Swansea jako wynik próby wyprowadzenia konsekwencji z pewnych poczynionych przez Wittgensteina założeń, które oceniam jako filozoficzny dogmatyzm. Dogmatyzm ten ma charakter lokalny – dotyczy problematyki religijnej i jest niezgodny z podstawowymi ideami późnej filozofii autora *Dociekań filozoficznych* (zwanymi czasem jego „metafilozofią”), ponieważ polega na przyjęciu pewnych apriorycznych rozstrzygnięć i wartościowań badanej rzeczywistości. Zamierzam również zdemonstrować, że rozstrzygnięcia owe nie przekreślają całkowicie możliwości mówienia o racjonalnym dyskursie między ateistą a wierzącym (choć wykluczają jego popularną postać, mianowicie rozważanie kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga). Trzecim moim celem będzie krytyka „nieortodoksyjnej” koncepcji *sense-gap* rozwijanej przez Roya F. Hollanda i wykazanie, że nie jest ona zadowalającym rozwiązaniem problemu nieprzystawalności „Wittgensteinowskiego fideizmu” do rzeczywistego funkcjonowania języka religijnego.

### Dziedzictwo Wittgensteina

Na Wittgensteinowską filozofię religii rzutują przede wszystkim dwa elementy myśli autora *Dociekań filozoficznych*. Pierwszym z nich, najbardziej widocznym, jest przedstawienie tradycyjnej kolejności pytań o sens i odniesienie: zamiast wyjaśniać znaczenie językowe poprzez analizy ontologiczne bądź fenomenologiczne, najpierw ustalamy, jaki sens mają nasze wyrażenia, a dopiero potem pytamy o to, co można rozumieć przez ich ewentualną referencję. Należy od razu z całą mocą podkreślić, że nie jest to w żadnym razie zamykanie filozoficznych problemów w obrębie języka, ani tym bardziej w obrębie ludzkiego umysłu. Ostateczną instancją, do której odwołuje się Wittgenstein rekonstruując sens naszych wypowiedzi, są bowiem intersubiektywnie rozpoznawalne praktyki, czyli regularne interaktywne (w krótszej

lub dłuższej perspektywie) zachowania ludzkie, a nie myśli czy język „sam w sobie”. Z punktu widzenia empirycznej antropologii i socjologii – czyli w obrębie siatki znaczeniowej tych nauk – powiedzieć możemy, że owe regularne praktyki wykształciły się (i wciąż ewoluują) w ścisłym związku z naturalnymi czynnikami zewnętrznymi, takimi jak: klimat, charakter fauny i flory, ukształtowanie terenu, na którym żyje dana społeczność itp.<sup>3</sup>

Wittgenstein w słynnym argumencie z języka prywatnego wyłożonym w paragrafach 243–271 *Dociekań filozoficznych* dookreśla koncepcję sensu wskazując, że kryteria, według których rozstrzygamy o sensowności (ale również: według których uczymy się tego, co jest sensowne, a co nie jest) muszą być zewnętrzne. Zastosowanie prywatnych danych, których nikt poza jednostką, do której docierają, nie jest w stanie w żaden sposób zweryfikować (np. doświadczenia bólu), jako kryteriów regularności pewnych działań, oznaczałoby bowiem brak możliwości zaobserwowania tych regularności przez innych, a co za tym idzie – niemożliwość społecznej kontroli działania zgodnego z praktyką, a nade wszystko niemożliwość przekazania komukolwiek owej praktyki. I nic nie zmieniłaby sytuacja, w której takie prywatne dane dostępne byłyby każdemu człowiekowi z osobna – bez żadnego obserwowalnego kryterium tożsamości doświadczeń nie dałaby się przecież nigdy stwierdzić. Możliwość rozumienia języka ufundowana jest nie na podobieństwie jakichś prywatnych doznań, lecz na podobieństwie pierwotnych reakcji (*primitive reactions*), np. naturalnej i powszechnej reakcji na ból. To zgodność w reakcjach pozwala zbudować i utrzymać regularności zachowań, a w konsekwencji sens językowy<sup>4</sup>.

Wykształcenie języka wymaga wspólnoty ludzi. Dziecko całkowicie izolowane od wspólnoty być może wykształciłoby jakiś zestaw regularnych zachowań, których forma związana byłaby z właściwościami jego środowiska (np. o właściwej porze zdradzałoby oczekiwanie na pokarm dostarczany przez niewidzialnych opiekunów), lecz nie mogłoby – zdaniem Wittgensteina – samodzielnie stworzyć żadnego pojęcia.

<sup>3</sup> Znacznie szerzej piszę na ten temat w artykule *Wittgenstein: historia gramatyki a metafizyka. Uwagi na marginesie książki „Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina” Macieja Soina, „Semina Scientiarum” 6 (2007), s. 79–96.*

<sup>4</sup> Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 2000, s. 130, 142 n., 290, 293, 304 n.

Drugi element myśli Wittgensteina determinujący propozycję filozoficzną Szkoły ze Swansea to idea instynktu celebracji – jako jednej z *primitive reactions* – stanowiącego rdzeń religijności, a zarazem podstawę sensu wszelkiego możliwego języka religijnego. Jest to idea, która najlepiej ukazała się w *Uwagach o „Złotej Głęzi” Frazera*<sup>5</sup>. Dobrze wpisuje się ona w ogólne ramy Wittgensteinowskiej koncepcji znaczenia. Doświadczenie religijne, podobnie jak żadne inne doświadczenie, nie może być źródłem sensu – to przekazywalne rytualne zachowania wspólnoty kulturowej pozwalają nazywać, rozumieć i wyrażać te doświadczenia: wyposażają w zestaw kryteriów, dzięki którym członkowie wspólnoty mogą w ogóle wyróżniać pewne doświadczenia jako religijne. Logiczne pierwszeństwo zachowania przed doświadczeniem odzwierciedla pierwszeństwo sensotwórczej praktyki przed wszelkim możliwym rozumnym odniesieniem do rzeczywistości.

Nietrudno zauważyć, jak odległe są od tej wizji religii wszystkie uwagi dotyczące transcendencji, które pojawiają się u Wittgensteina przed rokiem 1931. Nie trzeba sięgać do wątku mistycznego *Traktatu*, wystarczy przywołać treść późniejszego *Wykładu o etyce* (powstałego w 1929 roku), by wydobyć z niego przeświadczenie o istnieniu szczególnego typu quasi-sensownych doświadczeń, takich jak poczucie absolutnego bezpieczeństwa czy absolutne poczucie winy<sup>6</sup>. Liberalizacja kryterium sensowności wypowiedzi, jakiej dokonał Wittgenstein na przełomie lat 20. i 30. spowodowała co prawda, że mówiąc o absolutnych doświadczeniach nie rozbijamy się już o granice języka, lecz wcale nie dlatego, że doświadczenia te są dla nas źródłem nieempirycznego sensu: ich rola uległa deprecjacji i z funkcji kryteriów spadły do poziomu faktów, których ważność, ewentualnie prawdziwość, podlega ocenie w świetle kryteriów mających swoje korzenie w tradycji zachowań określonej wspólnoty religijnej<sup>7</sup>.

Zasadnicza wzajemna niesprowadzalność pojęć występujących w nauce i religii odzwierciedla radykalną różnicę między praktyka-

<sup>5</sup> Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Głęzi” Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa: Instytut Kultury 1998, s. 20 n., 28.

<sup>6</sup> Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków: Znak 1995, s. 80–82.

<sup>7</sup> Więcej na temat zmiany w sposobie traktowania zagadnień religijno-etycznych przez Wittgensteina piszę w artykule *Wartość niepokoju egzystencjalnego – dwie etyki Wittgensteina, „Logos i Ethos” 1 (2004), s. 148–163.*

mi badawczymi a praktykami celebracyjnymi – u podstaw obu leżą różne reakcje pierwotne, do których należy z jednej strony krytyczne wątplenie, z drugiej – nabożna cześć. Dlatego nie należy się dopatrywać żadnej wspólnej istoty dla pojęć funkcjonujących w obu dyskursach. Przymiotnik „prawdziwy” funkcjonuje inaczej w języku o faktach empirycznych, inaczej w matematyce, a jeszcze inaczej w religii. W pierwszym i trzecim przypadku w grę wchodzi jakieś świadectwo, lecz ich rola jest nieporównywalna: żadnej teorii naukowej nie można na przykład sensownie podpierać treścią snu czy wizją i siłą przekonania autora, natomiast w religii tego rodzaju argument bywa rozważany z całą powagą<sup>8</sup>. Co więcej, Wittgenstein sądzi, że płynie z tego wniosek, iż dziedziny prawd wiary i prawd nauki (w tym historii) są od siebie logicznie odseparowane. Ktokolwiek próbuje je jakoś ze sobą wiązać, np. wykazując wagę prawdy historycznej dla wiary czy też wyprowadzając z religii wnioski dotyczące przyszłych zdarzeń w świecie, ten popada w myślenie przesadne, którego podłożem jest strach. Problematiczne staje się wręcz stwierdzenie, że język religijny do czegoś odnosi. W znanym fragmencie *Uwag różnych* z 1937 r. czytamy:

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 prawd rozumu”!, a dlatego, że dowód historyczny (historyczna gra-w-dowody) dla wiary jest nieistotny<sup>9</sup>.

Warto zauważyć, iż pod koniec życia w myśleniu Wittgensteina na tematy religijne doszło do pewnej zmiany: uwagi z *O pewności* dotyczące Przeistoczenia utrzymują wciąż nieprzekraczalną różnicę między wiarą a rzeczywistością empiryczną, jednak sugerują, że po stronie wiary też mamy do czynienia z jakąś rzeczywistością i język religijny coś opisuje<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Problem prawdy w filozofii tzw. „późnego” Wittgensteina został obszernie omówiony przez Jana Wawrzyniaka w artykule *Pojęcie prawdy na gruncie koncepcji gier językowych*, „Principia”, t. XXXII–XXXIII (2002), s. 189–207.

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 143 n.

<sup>10</sup> Por. L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo KR 2001, s. 44, § 249.

### Filozofia religii Szkoły ze Swansea<sup>11</sup>

„Wittgensteinowski fideizm” jest reakcją na intelektualny klimat czasu i miejsca swoich narodzin – przeciwstawiając się substancjalistycznemu, czy szerzej, referencyjnemu sposobowi rozumienia sensu wyrażeń religijnych, usiłuje chronić religię nie tyle przed ateistami i agnostykami, ile przed obrońcami sensowności i prawdziwości teizmu jako pewnego rodzaju światopoglądu czy zestawu przekonań o pewnej treści przedmiotowej<sup>12</sup>. Przedstawiciele Szkoły ze Swansea rozpoczynają od tezy, że pytanie o prawdziwość wiary religijnej musi być poprzedzone pytaniem o sens, w jakim pojęcia „prawdy”, „rzeczywistości”, „tożsamości” i „niezależnego istnienia” rozumiane są w religijnych zastosowaniach języka<sup>13</sup>. Jest to teza w duchu *Dociekań filozoficznych*. W następnym kroku starają się oni dowieść, że sens ów, czyli gramatyczne reguły użycia wyrażeń religijnych z tymi pojęciami, wykluczają możliwość stosowania ich w sposób obiektywizujący, niezaangażowany, wykluczają też możliwość traktowania religijnego świadectwa jako opisu faktów. Przy czym nie chodzi tylko o zakazanie interpretacji redukującej treść świadectwa do faktyczności, ale w ogóle wszelkiej interpretacji, w której treść ta może posiadać dający się wydzielić niezależny pierwiastek faktyczny<sup>14</sup>. Prowadzi to do celu argumentacji: do obrony całkowicie ahistorycznego rozumienia Ewangelii oraz idei zabobonu jako fałszywej nauki – które stanowiły trzon filozofii religii Wittgensteina – w ramach Wittgensteinowskiej metody filozoficznej<sup>15</sup>.

Ahistoryczność nie oznacza jednak, że nie ma czego opisywać. „Wittgensteinowscy fideiści” zasymilowali również ostatnie uwagi autora *Dociekań filozoficznych* dotyczące Przeistoczenia. Postulat pew-

<sup>11</sup> Przedstawiony opis poglądów przedstawicieli Szkoły ze Swansea jest siłą rzeczy dość skrótowy. Osoby zainteresowane prezentacją bardziej szczegółową odsyłam do mojego artykułu *Ewangelia według D. Z. Phillipsa*, „Logos i Ethos” 1–2 (2007), s. 76–121.

<sup>12</sup> Por. R. F. Holland, *Religious Discourse and Theological Discourse*, „Australasian Journal of Philosophy”, vol. 34, no. 3 (1953), s. 148.

<sup>13</sup> Por. np. P. G. Winch, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, tłum. T. Szawiel, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1992, s. 247 n.

<sup>14</sup> Por. np. R. Rhees, *Rush Rhees on Religion and Philosophy*, D. Z. Phillips, M. von der Ruhr (red.), Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 49.

<sup>15</sup> Por. np. R. F. Holland, dz. cyt., s. 161.

nej rzeczywistości, której dotyczy język wiary, daje się pogodzić z ideą uprzedniości kwestii znaczenia: to sensotwórcza praktyka religijna konstytuuje rzeczywistość, o której mówi ów język. Phillips precyzuje, że konstytuuje ona *sens* rzeczywistości, a zatem to, w jaki sposób ją rozumiemy, a w żadnym razie nie tworzy jej samej; owo rozróżnienie pozwala mu utrzymać jednocześnie, że Bóg nie jest tworem człowieka i że sens mówienia o Bogu zależy w zupełności od gramatyki języka religijnego, czyli od praktyk stanowiących całość tradycji religijnej<sup>16</sup>. Do tradycji tej należą również swoiste praktyki epistemiczne, w świetle których np. świadectwo głębi wiary i proroczego snu może być brane pod uwagę przy ocenie prawdziwości sądu o charakterystyce rzeczywistości Boga: umożliwiają one nie tylko mówienie o wiedzy na temat Boga, lecz również o rozwoju tej wiedzy. Tylko w świetle takich praktyk pewnego typu przypadkowe sploty wydarzeń mogą być odczytane jako „znaki Boże”, czyli cuda we właściwym sensie tego słowa.

Przedstawiciele Szkoły ze Swansea za nieprawdziwy uznają częsty zarzut, że w ich rozumieniu rzeczywistość wiary nie ma nic wspólnego z rzeczywistością empiryczną. Nieporozumienie bierze się stąd – tłumaczą – że związki nie wyglądają tak, jak by tego chciała tradycyjnie pojęta metafizyka czy też współcześni anglosascy filozofowie religii będący pod wpływem weryfikacjonistycznej teorii znaczenia. Według Dewiego Z. Phillipsa zrozumiałość praktyk religijnych jest silnie uzależniona od funkcjonowania pewnych innych praktyk – praktyk życia codziennego – a sens całej rzeczywistości religijnej uzależniony jest od doświadczenia moralnego chaosu świata ujawniającego się w faktach stanowiących treść naszego potocznego życiowego doświadczenia. Jest to zresztą sens dość kruchy, ponieważ może się załamać również w obliczu zbyt wielkiego niesprawiedliwego zła.

Dzięki postulowanej przez Rheesa – choć nigdy do końca niewyjaśnionej – modyfikacji koncepcji znaczenia Wittgensteina, która przeciwstawia własności strukturalne danej praktyki jej „sile”, możemy domniemywać, że związki między praktykami polegają na wzajemnym

<sup>16</sup> Por. D. Z. Phillips, *The Problem of Evil and The Problem of God*, London: SCM Press 2004, s. 171. Oznaczałoby to, że Phillips ostro rozgranicza warunki sensowności od warunków prawdziwości. Kategorie dyskursu religijnego umożliwiają pojawienie się Boga, ale Boga suwerennego.

przekazywaniu „siły”<sup>17</sup>. Poszczególne praktyki powiązane są ze sobą w obrębie jednoczącego horyzontu formy życia i ich „siła” zależy od ich wzajemnej relacji. Niektóre związki prowadzą do wzmocnienia, inne do osłabienia „siły” poszczególnych praktyk. Posługując się przykładem Phillipsa, rozwój kontroli płodności spowodował osłabienie praktyki traktowania nowego życia w kategoriach daru i cudu, a całkowita technicyzacja życia przedstawiona w słynnej powieści Huxleya *Nowy wspaniały świat* czyniłaby bezsensownym mówienie o miłości<sup>18</sup>. Podobnie rozumując można powiedzieć, że niemal całkowita eliminacja zjawiska głodu i radykalna zmiana sposobu odżywiania w obrębie zachodniej cywilizacji spowodowała osłabienie znaczenia pierwotnej praktyki celebracji posiłku.

Możemy zatem uznać, iż punkt widzenia prezentowany przez Rheesa, Wincha, Malcolma i Phillipsa, choć uwzględni pewien rodzaj rzeczywistości, do której odnosi się język religijny i choć sens owej rzeczywistości posiada swoje zakorzenienie w rzeczywistości życia codziennego, wciąż wyklucza możliwość dostrzeżenia jakiejś wspólnoty obu pojęć rzeczywistości, wspólnoty pojęcia prawdy i istnienia. Z tej perspektywy zacytowane wyżej słowa Wittgensteina nadal mają charakter oczywistości: gra w dowody historyczne, gra w tego rodzaju fakty nie jest dla wiary istotna.

Właśnie ten moment jest najbardziej drażniącą krytyków konsekwencją „Wittgensteinowskiego fideizmu”. Zaprzeczenie faktycznego komponentu wiary nie jest dla nich niczym innym jak filozoficznym irrealizmem, czyli formą redukcjonistycznej interpretacji przekonania religijnych, które w sposób oczywisty dla wierzących implikują twierdzenia o realności Boga. „Kto wątpi w tę funkcjonującą w ich umysłach presupozycję, musi być w niezwykle wyszukany sposób ślepy na naturalne i zwyczajne znaczenie słów” – mówi Hick<sup>19</sup>. Nawet filozofowie inspirowani przez Wittgensteina próbują zaradzić tej niewygodnej konsekwencji projektu autora *Dociekań filozoficznych*. Ich pomysły sprowadzają się jednak do przyjęcia jakiegoś nadrzędnego i „z góry danego” sensu rzeczywistości obiektywnej<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Por. R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, London: Routledge & Kegan Paul 1970, s. 84.

<sup>18</sup> Por. D. Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, London: Macmillan 1986, s. 89, 92.

<sup>19</sup> J. Hick, *Faith and the Philosophers*, London: Macmillan 1964, s. 241.

<sup>20</sup> Zob. F. McCutcheon, dz. cyt.; M. Addis, D. Z. Phillips' *Fideism in Wittgenstein's Mirror*, w: R. L. Arrington, M. Addis (red.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Lon-

### Racjonalna rozmowa o Bogu w ramach „ortodoksji” Szkoły ze Swansea

Nie można powiedzieć, że w oczach „Wittgensteinowskich fideistów” (i samego Wittgensteina) żadna rozmowa o Bogu między teistycznym wierzącym a ateistą, czy też pomiędzy wyznawcami różnych religii nie jest możliwa. Na czym jednak mogłaby ona polegać? Rzecz jasna nie na przeciwstawianiu tez i przedstawianiu argumentów „za” lub „przeciw”. Nie chodzi o racjonalny spór przeciwstawnych przekonań: „Bóg jest” i „Nie ma Boga”, ponieważ takie przekonania nie leżą na wspólnej płaszczyźnie logicznej – pierwsze zdanie, jeśli wypowiedziane jest przez wierzącego, ma charakter wyznania, a nie pewnego przekonania dotyczącego faktów. Jednak – jak zauważa Amesbury – człowiek religijny może wypowiedzieć „Bóg istnieje” także w innym sensownym kontekście, mianowicie jako wyraz konieczności gramatycznej, czyli objaśnienia sensu użytych tu wyrażen<sup>21</sup>.

Ów drugi sposób rozumienia wyrażenia „Bóg istnieje” ma charakter wypowiedzi całkowicie neutralnej. Jest on właściwie skrótem prawidłowo odczytanego rozumowania Anzelma, na które – jak wskazywał Malcolm – również ateista zmuszony jest się zgodzić<sup>22</sup>. Zgoda ta nie musi być jednak z jego strony żadnym światopoglądowym (czy raczej: życiowym) ustępstwem, dotyczy bowiem jedynie gramatyki w istocie obcego mu słowa „Bóg”, które w jego formie życia jest całkowicie „bezsilne” i żadna praktyka się z nim nie łączy<sup>23</sup>.

W przypadku spotkania przedstawicieli różnych sposobów widzenia świata (czyli form życia) można mówić o racjonalnej, a właściwie meta-racjonalnej formie dyskursu: rozmowie, której celem jest jasność

don: Routledge 2001; B. R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1999.

<sup>21</sup> Por. R. Amesbury, *Prawdziwość religii a prawdy religijne*, tłum. J. Gomułka, „Logos i Ethos” 2 (2005), s. 55 n.

<sup>22</sup> Por. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelma*, tłum. M. Szczubiałka, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmety filozofii analitycznej: Filozofia religii*, Warszawa: Spacja 1997, s. 115.

<sup>23</sup> Mowa tu, rzecz jasna, o sensie słowa „Bóg”, jakie nadaje mu wierzący – a więc sensie pierwotnym i właściwym. Gramatyki popularnych dyskursów ateistycznych zawierają zwykle słowo „Bóg”, lecz nadają mu znaczenie wzięte z filozofii, a więc – w ujęciu „Wittgensteinowskich fideistów” – całkowicie niewłaściwe; taki „Bóg” pełni dla owych dyskursów funkcję „słomianej kukły”.

gramatyczna dotycząca zarówno własnych gier językowych, jak i gier oponenta. Od razu można zauważyć, że dyskurs taki zasadniczo nie musi być sporem. Strony mogą dojść do całkowitego porozumienia, co więcej, mogą się od początku do końca zgadzać w każdej tezie. Wówczas postęp dyskursu polegałby na wspólnym wysiłku usuwania wątpliwości i niejasności w jednym – przyjmowanym przez obie strony – obrazie różnic gramatycznych między wiarą a ateizmem.

Spór gramatyczny byłby oczywiście możliwy: człowiek religijny mógłby się na przykład nie zgodzić z rekonstrukcją własnej gramatyki proponowaną przez niewierzącego i odwrotnie. Jednak zmiana stanowiska w takim sporze i przyznanie racji przeciwnikowi nie musiałyby pociągać za sobą konwersji. Mogłyby oznaczać jedynie właściwsze (bądź mniej właściwe) ujęcie cudzych i własnych motywacji.

Ktoś mógłby powiedzieć, że naszkicowana właśnie przestrzeń dyskursu jest dość skromna. Wydaje się, iż na taki zarzut „Wittgensteinowscy fideiści” odpowiedzieliby, że usuwanie niejasności gramatycznych we własnych praktykach językowych czy też prostowanie niewłaściwego obrazu gramatyki praktyk ludzi o odmiennym światopoglądzie może w praktyce życia zmienić bardzo wiele. Na przykład uczciwe i rzetelne ukazanie perspektywy wiary może niektórym osobom uważającym się za religijne odebrać żywione wcześniej złudzenia: jeśli przyjmiemy, że wiara i zbawienie są tym, co myślą o nich Rhees i Phillips, nie dają one przecież żadnych wymiernych korzyści ani w tym, ani w przyszłym życiu, którego w porządku faktycznym po prostu nie ma<sup>24</sup>. W konsekwencji osoby te mogą od niej odstać i stać się ateistami, którymi zresztą praktycznie były, skoro przyjmowały religię wyłącznie z nieracjonalnego strachu (nieracjonalnego, ponieważ niespójnego z postawą właściwą dla „wiary prawdziwej”, niezgodnego z jej gramatyką), czy też w trosce o przyszłą osobistą korzyść.

Z drugiej strony, niewierzący mogliby odkryć, że argumenty wysuwane przeciw wierze w potocznym dyskursie ateistycznym nie dotyczą istoty wiary, lecz jej metafizycznego cienia, bez którego doskonałe się ona obchodzi, a wręcz ma się lepiej. Dalej mogliby zrozumieć, że owa istota porusza ich, i w konsekwencji wybrać tę właśnie drogę życia. Wydaje się, że do takich osób – zanim dokonają oni konwersji – pasuje określenie Rahnera: „anonimowi chrześcijanie” (przy czym

<sup>24</sup> Por. D. Z. Phillips, *Death and Immortality*, London: Macmillan 1970, s. 49.

mogłoby się to również odnosić do innych religii i obejmować „anoni-mowych żydów” czy „anonimowych muzułmanów”).

Dyskurs gramatyczny może więc być dla obu stron „niebezpieczny”, ale tylko w tym sensie, że może uwolnić je od złudzeń (ewentualnym zagrożeniem może być wzbudzenie przez adwersarza pokusy zmiany formy życia, o której wspomina Phillips<sup>25</sup>; mówi oczywiście o pokusie egoizmu, na którą wystawiony jest człowiek religijny, sądząc jednak, że o tym „zagrożeniu” można też mówić od drugiej strony – mianowicie o „pokusie wiary”). Oczywiście pragnienie przekonania partnera meta-racjonalnego dialogu do własnej formy życia może być ostatecznym celem dyskusji o gramatyce, zwłaszcza gdy spotykają się dwie odmienne wizje charakteru gramatycznej różnicy. Jednak prozelityzm nie musi cechować partnerów owego dialogu – ich celem może być choćby pogłębienie rozumienia własnej postawy czy też chęć lepszego zrozumienia postaw odmiennych.

Nietrudno zauważyć, że tego rodzaju dyskurs ateisty z wierzącym miałby charakter *sensu stricte* filozoficzny w pozytywnym znaczeniu, jaki przypisywał temu predykatowi późny Wittgenstein. Byłby on bowiem dokładnie tym, czym były rozważania snute przez Wittgensteina w czasie wykładów o wierze, tym, co Phillips nazwał filozofią kontemplacyjną, czyli filozofią, która donikąd nie zmierza<sup>26</sup>.

### Heterodoksja, czyli co się może pojawić w szczelinie sensu?

Pomysł Roya F. Hollanda zakładający *sense-gap*, czyli przerwę w sensie, jaką wytwarzają pewne niemożliwe do pojęcia doświadczenia (którymi mają być np. doświadczenia o charakterze religijnym), może się zrazu wydawać poważną i rokuszącą nadzieję próbą wyjścia poza ograniczenia „Wittgensteinowskiego fideizmu”. Ma on już swoje źródło w znanym artykule *The Miraculous*<sup>27</sup>. Holland wychodzi z założenia, że oprócz sytuacji, w której nasze wypowiedzi są sensowne albo bezsensowne, istnieją także takie, w których wypowiedzi nie mają

<sup>25</sup> Por. D. Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s. 87.

<sup>26</sup> Por. D. Z. Phillips, *Philosophy's Cool Place*, Ithaca & London: Cornell University Press 1999, s. 157–166.

<sup>27</sup> Zob. R. F. Holland, *The Miraculous*, w: tenże, *Against Empiricism*, Oxford: Blackwell 1980, s. 169–187.

pełnego sensu, są więc częściowo bezsensowne<sup>28</sup>. Utrzymuje, że takie sytuacje należy założyć, o ile w ogóle chcemy mówić o rozwoju czy choćby zmianie w naszych językowych zachowaniach regularnych. Przeciwstawia się wymogowi kompletności sensu jako postulatowi o charakterze metafizycznym.

Idea ta zawiera postulat pewnej neutralnej wobec wszelkiego schematu pojęciowego obiektywnej rzeczywistości, która wywiera wpływ na człowieka niezależnie od tego, czy jest ją w stanie zrozumieć, czy nie. Kontekst, w jakim pojawia się zagadnienie *sense-gap*, sugeruje bowiem, że chodzi tu o zarejestrowanie jakichś nowych doświadczeń, których nie jesteśmy w stanie pomieścić w dotychczasowym obrazie świata, ponieważ wykraczają poza kategorie, jakimi dysponujemy<sup>29</sup>. Mówimy wówczas: „Zdarzyło się coś, czego nie rozumiem”, „To coś niesamowitego, wybryk natury”. Holland przedstawia nam zatem gramatyczne rozważania dotyczące tego rodzaju wypowiedzi. Stwierdza, że w ich przypadku nie mamy do czynienia z pełnym sensem, lecz z czymś w rodzaju „pół-sensu”, który na późniejszym etapie rozwoju gramatyki może zostać wypełniony<sup>30</sup>.

Gdy ktoś, kto doświadczył „nadprzyrodzonej zmiany” – na przykład zniknięcia i pojawienia się szopy, podobnie jak bohaterowie *Opowieści z za pieca* I. B. Singera – stara się później przy pomocy języka przekazać to innym osobom, wówczas napotyka na pewnego rodzaju opór. Ludzie reagują niedowierzaniem, domagają się wyjaśnień, których nie może podać, a w końcu negują wiarygodność historii. Wszystko to świadczy o tym, że sens przekazywanego opisu sytuacji jest niepełny, przedstawiane w nim kolejne zdarzenia nie układają się w ciąg logiczny, są więc, w sensie Wittgensteina, niegramatyczne.

Holland postuluje, że owo logiczne nieprzystawanie do siebie pewnych sekwencji zdarzeń, czyli *de facto* ich – przynajmniej częściowa – bezsensowność, nie przeszkadza w tym, by były one prawdziwe<sup>31</sup>. Postulat ten odsłania podstawową trudność jego pomysłu: co to znaczy prawdziwość wypowiedzi nie do końca sensownej? Niech taką wypowiedzią będzie: „Szopa po prostu znikła i nie da się podać żąd-

<sup>28</sup> Por. R. F. Holland, *Naturalism and Preternatural Change*, w: R. Gaita (red.), *Value and Understanding*, London: Routledge 1990, s. 37.

<sup>29</sup> Por. R. F. Holland, *The Miraculous*, s. 177.

<sup>30</sup> Por. R. F. Holland, *Naturalism and Preternatural Change*, s. 36.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 37.

nego wyjaśnienia". Jest to, wedle Hollanda, wypowiedź nie do końca sensowna, ponieważ w naszym zwykłym dyskursie o świecie zniknięcie musi dać się wyjaśnić przyczynowo. Zgodnie z ideą autora *The Miraculous* nie bardzo wiemy, co w tym zdaniu oznacza słowo „znikła”<sup>32</sup>. Jeśli jednak nie wiemy, co ono oznacza, w jaki sposób możemy określić prawdziwość tej wypowiedzi? Odpowiedź wydaje się prosta – pod zniknięcie podstawiamy opis sytuacji typu: „minutę temu stała tutaj, a teraz jej już nie ma”. Dysponujemy niekontrowersyjną procedurą ustalania, czy w danym miejscu coś stoi, zatem wiemy, kiedy tego typu stwierdzenie jest prawdziwe, a kiedy nie jest. Jednakże odpowiedź taka daje nam przy okazji coś więcej: całkiem uczciwy sens, w jakim możemy rozumieć słowo „znikła” w kontekście tej wypowiedzi. Nie jest to wcale kontekst przyrodoznawstwa, lecz zwykłej życiowej reakcji językowej na pewien ciąg zdarzeń. Poważnym błędem „Wittgensteinowskich fideistów”, do którego jeszcze wrócimy, jest zbyt częste automatyczne utożsamianie języka nauk przyrodniczych – używanego zawsze w kontekście pewnej metodologii czy wręcz pewnego obrazu świata – z językiem faktów życia codziennego. To prawda, że ten ostatni znajduje się pod coraz silniejszym wpływem nauki, lecz nie znaczy to, iż automatycznie musimy uznawać za niezrozumiałe opisy zjawisk niezgodne z aktualnym stanem wiedzy o prawach przyrody.

Problem z przyjęciem propozycji Hollanda polega więc nie na tym, że nie potrafimy określić prawdziwości nie do końca sensownych zdań, ale właśnie na tym, że w gruncie rzeczy całkiem dobrze te zdania rozumiemy. Rozumiemy przecież doskonale opowiadanie Singera o znikającej szopie, rozumiemy reakcje niedowierzania, a także procesy zachodzące w psychice wymyślonych przez pisarza bohaterów. Rozumiemy wreszcie, co się stało z szopą: nagle znikła, nie pozostawiając po swoim istnieniu najmniejszego śladu, oprócz ludzkiej pamięci, a po dwóch tygodniach pojawiła się ponownie. Jest to istotnie sytuacja wielce tajemnicza i niezrozumiała, ale jej opis jest zupełnie jasny. Zauważmy, że sama reakcja niedowierzania charakterystyczna dla słuchaczy niesamowitej relacji oznacza, że przecież ją pojęli. Świadczy o tym choćby wyrażana przez nich chęć doszukania się jakiegoś wyjaśnienia. Tajemnica tkwi więc w treści opowiadania, a nie w jego strukturze

<sup>32</sup> Por. R. F. Holland, *Lusus Naturae*, w: D. Z. Phillips, P. Winch (red.), *Wittgenstein: Attention to Particulars*, London: Macmillan 1989, s. 57.

gramatycznej. Wniosek z tego, że Holland nie zrozumiał dobrze, czym w rzeczywistości są reguły sensowności wyrażań, o których mówił.

W *The Miraculous* autor postuluje wprowadzenie podziału zdarzeń cudownych na dwa zasadnicze rodzaje. Pierwszy z nich nie jest problematyczny z punktu widzenia nauki – cuda tego gatunku można wyjaśnić jako zbiegi okoliczności, które wierzący interpretują w kategoriach „znaków Bożych” czy szczęśliwych interwencji. Zdarzeń cudownych drugiego rodzaju nie da się rozumieć w ten sposób, są bowiem zjawiskami przeczącymi prawom przyrody<sup>33</sup>. Holland sugeruje, że samo to przeczenie jest wykroczeniem poza kryteria sensowności języka (w domyśle chodzi o język dyskursu naukowego czy też język dotyczący faktów). Obiecuje zarazem powrót do języka sensownego mówiąc, że jeśli owych wykroczeń będzie dostatecznie wiele, wyłoni się nowe kryterium, wedle którego będziemy stosować pojęcie oznaczające zdarzenie cudowne<sup>34</sup>.

Podstawowy błąd tkwi tutaj, jak już mówiłem, w utożsamieniu znanych nam praw przyrody z kryteriami sensowności dyskursu empirycznego. Jest to bardzo płytkie rozumienie owych kryteriów. Znacznie bardziej adekwatne byłoby wskazanie na reguły określania prawdziwości zdań naukowych (tak teoretycznych, jak empirycznych), a także reguły determinowania odniesienia przedmiotowego różnych klas wyrażań charakterystycznych dla dyskursu o faktach, reguły ustalające, które z wyrażań tego dyskursu mają odniesienie przedmiotowe, a wreszcie reguły ustalające zakres tego dyskursu, czyli określające, co uważamy za doświadczenie. To prawda, że wraz z rozwojem wiedzy o świecie, czyli z pojawianiem się wciąż nowych teorii wyjaśniających różne aspekty rzeczywistości, wszystkie te reguły ulegają pewnym zmianom, co najlepiej uwidacznia się w rozwoju metod weryfikacji tak zdań empirycznych, jak teoretycznych (pamiętać trzeba, że ów podział jest rozmyty), a także zmienia się znaczenie pewnych najbardziej podstawowych pojęć, takich jak materia, siła, ruch, czas, przestrzeń. Nie oznacza to jednak, że zanegowanie konkretnego prawa przyrody powoduje automatycznie jakąkolwiek zmianę w kryteriach sensowności. Jakkolwiek wymyślny byłby przykład zdarzenia, które Holland chciałby zakwalifikować do swojej kategorii doświadczenia empirycznie pewnego a za-

<sup>33</sup> Por. R. F. Holland, *The Miraculous*, s. 183.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 186 n.



razem konceptualnie niemożliwego, będzie ono wyrażalne w kategoriach sensowności języka faktów, a być może nawet w podstawowych kategoriach języka nauki.

Sam Wittgenstein w *Wykładzie o etyce* przytacza faktograficzny opis zdarzenia cudownego – komuś nagle wyrosła głowa lwa – lecz zauważa, że taki fakt od razu wpada w „ciąg technologiczny” dyskursu naukowego:

Gdy już ocknęlibyśmy się ze zdziwienia, zaproponowałbym, by sprowadzić doktora i zbadać ten przypadek naukowo, gdyby zaś to nie wyrządziło mu krzywdy, dokonałbym wiwisekcji. I gdzie podział się cud? Jasne jest bowiem, że gdy patrzymy na to w taki sposób, wszystko, co cudowne, niknie; chyba że przez to słowo rozumiemy po prostu to, iż pewien fakt nie został jeszcze wyjaśniony przez naukę, a to znów oznacza, że jak dotąd nie udało nam się połączyć tego faktu z innymi w systemie naukowym<sup>35</sup>.

Wagi tej obserwacji, jak się wydaje, nie osłabia zmiana punktu widzenia na znaczenie językowe – Wittgenstein sugeruje po prostu, jak zachowalibyśmy się w konkretnych okolicznościach. Wygląda więc na to, że pomysł *sense-gap* jest zbędny dla sytuacji, o których myślał Holland, a przypadków, w których miałby się on ewentualnie przydać, nie jesteśmy w stanie ani pomyśleć, ani opisać.

### Dogmaty Wittgensteina a historyczność religii

Wittgenstein nie był osobą religijną – jak twierdził – lecz nie potrafił nie patrzeć na wszystko z religijnego punktu widzenia. Ktoś może zauważyć, że nie ma jednego religijnego punktu widzenia – jest wiele religii (ponadto niektóre z nich posiadają różnorodne wykładnie teologiczne) i każda oferuje nieco odmienną perspektywę spojrzenia na świat – dlatego zasadne wydaje się pytanie, z *jakiej* religijnej perspektywy Wittgenstein rozpatruje swoje problemy. Tym bardziej że można odnieść wrażenie, iż owa religijna perspektywa wyznacza „Wittgensteinowskim fideistom” horyzont myślenia o wierze.

Odpowiedź na to pytanie zacznijmy od uwagi, że samemu Wittgensteinowi chodzi prawdopodobnie o religijność w ogóle, czyli że mimo wszystko mamy tu do czynienia z jakąś jednością. Oznaką tej

<sup>35</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 83.

jedności jest choćby fakt, że będąc przedstawicielami konkretnej kultury i konkretnego wyznania jesteśmy w stanie dostrzec, które z praktyk przedstawicieli kultur całkowicie odmiennych mają charakter religijny. Możemy to zrobić dzięki zasadniczej ogólnoludzkiej wspólnocie form życia (której fundamentem są gatunkowe uwarunkowania biologiczne) i dzięki temu – jak sugeruje Wittgenstein – że istnieje pewien rodzaj pierwotnych reakcji religijnych – reakcji celebracyjnych – wspólny dla wszystkich ludzi niezależnie od kultury. Zróżnicowania pokonuje zaś wyobraźnia. Czy jednak wyznaczenie tych szczególnych pierwotnych reakcji, o które chodzi w religii, było zgodne z zalecaną przez autora *Dociekań filozoficznych* metodą racjonalnej rekonstrukcji rzeczywistego funkcjonowania języka? Próba wyjaśnienia zachowań religijnych przez pierwotne reakcje określonego typu wygląda raczej na pewnego rodzaju teorię niż filozofię jako opis gramatyki. Autor *Dociekań filozoficznych*, przeciwstawiając się błędnym wyjaśnieniom Frazera zawartym w *Złotej Gąlezi*, przedstawia *własne wyjaśnienia* wskazując, co jest prawdziwym źródłem religijności.

Wittgenstein jest dogmatykiem. Mówiąc o celebracji jako pierwotnym źródle religii, nie bierze pod uwagę bogactwa faktycznie funkcjonujących gramatyk religijnych. Fakt, że niemal na łożu śmierci dowiedział się od G. E. M. Anscombe'a, że katolicy naprawdę wierzą w Przeistoczenie, wskazuje, iż nie był specjalnie zainteresowany wcześniejszym ustaleniem tego rodzaju faktów. Oto pewien cytat z *Uwag różnych*. Jest to zapisek datowany na 1948 rok:

Wiara religijna i zabobon są czymś całkowicie różnym. Jedno wpływa z lęku i jest rodzajem fałszywej nauki. Drugie jest ufnością<sup>36</sup>.

Jeśli w tym miejscu powrócimy do pytania o rodzaj religijnej perspektywy Wittgensteina, to w świetle powyższego cytatu dostrzegamy, że jest to perspektywa religii, w której nie ma lęku (np. przed śmiercią lub bezsensem istnienia), więc nie jest ona lekarstwem na lęk. Przypomnijmy sobie inny charakterystyczny fragment z *Uwag różnych*, który wcześniej zacytowałem. Autor pisze w nim, że chrześcijaństwo nie opiera się na prawdzie historycznej. Jakiego rodzaju religijność Wittgenstein ma tu na myśli? Jakiego rodzaju religijność uznaje za właściwą? Religijność, w której historyczność zdarzeń Ewangelii nie

<sup>36</sup> Tamże, s. 189.



ma znaczenia, w której tak naprawdę nie ma mowy o faktach historycznych. Jest to niezwykle doniosłe rozstrzygnięcie. Nasuwa się tylko pytanie, jakie są jego racje?

W dyskusji dotyczącej analizowanej wyżej propozycji Hollanda Peter Winch użył sformułowania „strumień życia” (*stream of life*), czyli powiązanych przyczynowo zdarzeń doświadczanych przez człowieka<sup>37</sup>. Może ono być w tym miejscu pomocne. Zauważyliśmy, że „Wittgensteinowscy fideiści” zdają się przyjmować, iż gramatyka języka o życiu codziennym, czyli horyzont sensu „strumienia życia”, nie różni się istotnie od gramatyki naukowego języka o faktach. Jest to błędne podejście, również z tego powodu, że zdarzenia należące do owego strumienia są zawsze doświadczeniami konkretnego „ja” i stanowią przedmiot jego troski. Fakty i teorie naukowe mogą być przedmiotem podobnej troski tylko o tyle, o ile stanowią zarazem doświadczenia konkretnych podmiotów należące do ich własnych „strumieni życia”.

W kontekście życia religijnego możemy mówić o co najmniej dwóch rodzajach wyjątkowych doświadczeń, które dają się ująć w ramach „strumienia życia” w sensie zupełnie innym niż sens języka nauk przyrodniczych. Pierwszym jest doświadczenie nieuchronności własnej śmierci. Pojawia się ono dzięki możliwości antycypacji zdarzeń i oglądu całego „strumienia” niejako z boku; człowiek dostrzega konieczność śmierci jako pewien osobliwy moment w tym strumieniu. Pojęcia życia pozagrobowego, nieśmiertelności, kult przodków i rytuały pogrzebowe obecne są praktycznie we wszystkich znanych kulturach. Nie brak koncepcji wskazujących na lęk przed śmiercią jako źródło kultury w ogóle, a szczególnie ceremonialności. Bez wątplenia działania ceremonialne – nawet jeśli przyznać, że u ich podstaw leży oddzielny instynkt – najczęściej łączą się właśnie z praktykami stanowiącymi odpowiedź na strach przed śmiercią, mającymi ją jakoś oswoić. Wittgenstein stwierdza w *Traktacie* – przywołując myśl Epikura – że śmierć nie jest zdarzeniem w życiu i nie doznaje się jej<sup>38</sup>; w *Dziennikach 1914–1916* zapisał, że „strach przed śmiercią jest najlepszą oznaką zle-

<sup>37</sup> Por. P. G. Winch, *Ceasing to Exist*, „Proceedings of British Academy”, vol. 68 (1982), s. 99 n.

<sup>38</sup> Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1997, s. 81 (6.4311).

go życia”<sup>39</sup>. Ostatnie rozdziały jego biografii i stosunek Wittgensteina do własnej śmierci wskazują, że faktycznie był wówczas wolny od tego strachu<sup>40</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że zdecydowana większość ludzi ów lęk odczuwa i że przejawia się on również – czy może przede wszystkim – w ich religijności. Lęk ten konstytuuje pojęcie śmierci właśnie jako czegoś niesamowitego, nieuchronnego i nieodwracalnego, co się nam przydarzy w naszym „strumieniu życia”.

Poszerzenie horyzontu projektowanego „strumienia życia” poza granicę śmierci nie oznacza zatem dokładnie tego samego co uprawianie „fałszywej” czy w ogóle jakiegokolwiek nauki empirycznej o zaświatach. Nie funkcjonuje on bowiem pierwotnie w kontekście nauk empirycznych.

Jeszcze wyraźniej widać to na przykładzie drugiego typu doświadczenia religijnego zrozumiałego w kontekście „strumienia życia”: doświadczenia komunikacji z Bogiem. Chodzi tu o wszelkiego rodzaju cuda, bez względu na to, czy i jak mogą one być rozumiane w kategoriach naturalnej przyczynowości (mam tu na myśli zwłaszcza głos dochodzący z płonącego krzewu na górze Synaj). Dopuszczenie możliwości takiego zdarzenia nie powoduje – jak chce Winch – że zarówno owo zdarzenie, jak i sam podmiot, znajdują się na zewnątrz „strumienia” – nie ma tu bowiem miejsca na żelazne reguły naukowej metodologii. Sens „strumienia” jest przede wszystkim egzystencjalny – jeśli cudowne zdarzenie go posiada, wówczas jest zrozumiałe (zapewne nawet w większym stopniu, niż obserwowane przez laika efekty kwantowe).

Religia posiada, rzecz jasna, charakter wspólnotowy, co powoduje, że wiele „strumieni życia” łączy się w jeden nurt. Możliwa do zrozumienia staje się zatem religijna historyczność – dzieje kontaktu określonej wspólnoty ludzkiej ze Świętością (rozumianą np. jako Bóg osobowy). Dzieje te jako ostateczny horyzont sensu – w znaczeniu zbliżonym do „siły” Rheesa – złożone w depozycie pamięci wspólnoty stają się podstawą jej tożsamości i podstawą tożsamości każdego z jej członków.

<sup>39</sup> L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa: Spacja 1999, s. 123.

<sup>40</sup> Por. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003, s. 583, 602. Cień tego lęku można jednak dostrzec w niechęci przed umieraniem w Ameryce (por. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: wspomnienie*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 77).

Mają one własną wewnętrzną dynamikę rozwoju. Pewne pojęcia, takie jak pojęcie Boga czy egzystencji po śmierci, ulegają przekształceniom. Z kolei sama forma dziejów staje się obiektem działań celebracyjnych, pewne przeżycia zostają wyróżnione, zyskują szczególne znaczenie, a ich powiązania mają charakter nie tylko przyczynowy. Natura historyczności religijnej jest więc istotnie różna od natury historyczności faktograficznej, w której chodzi o ustalenia obiektywne.

A jednak historyczność religijna nieuchronnie interferuje z historycznością faktograficzną. Dzieje narodu wybranego toczyły się w świecie egipskich faraonów, Cyrusa II, Aleksandra Wielkiego; wydarzenie Wcielenia miało miejsce w jednej z prowincji Cesarstwa Rzymskiego, a historyczność Jezusa z Nazaretu potwierdzają również źródła niechrześcijańskie i mało kto dziś w nią wątpi. Fakty takie jak wzniesienie Drugiej Świątyni Jerozolimskiej pod koniec VI w. p. n. e. czy jej zburzenie 4 sierpnia 70 roku posiadają religijny sens (a właściwie religijne sensory, gdyż inaczej funkcjonują w ramach judaizmu, a inaczej w chrześcijaństwie). Interferencja trwa nadal – wpływ istnienia trzech wielkich religii monoteistycznych na losy świata jest trudny do przecenienia. Nie chodzi nawet o efektowne przykłady w rodzaju wojny 30-letniej czy krucjat, lecz o subtelną a wszechogarniającą sieć religijnych odniesień w życiu codziennym, sztuce, architekturze czy polityce. Współczesna rzeczywistość historyczna – w sensie faktów – nie da się zrozumieć bez odniesienia do historyczności religijnej.

Sens tej ostatniej, a zarazem sens jej odniesienia do historyczności faktograficznej, może być różnie rozumiany. W skrajnych przypadkach – reprezentowanych np. przez pewne grupy chrześcijan amerykańskich – oba rodzaje historyczności są tym samym, a więc Ziemia liczy sobie kilka tysięcy lat, żadna ewolucja nie miała miejsca itp. Zazwyczaj jednak przyjmuje się między nimi jakiś semantyczny dystans – mówi się mianowicie, że *Księgę Rodzaju* czy *Księgę Wyjścia* należy rozumieć symbolicznie, to znaczy nie-dosłownie. Z kolei radykalizacja idei dystansu może prowadzić do próby całkowitego rozdzielenia obu rodzajów historyczności, jak to miało miejsce w teologii Bultmanna. Teologię „Wittgensteinowskich fideistów” również można odczytywać jako propozycję całkowitego ich odseparowania, co czyni na przykład Stanisław Wszolek<sup>41</sup>.

<sup>41</sup>Por. S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków: WN PAT 2003, s. 169.

Wszystkie te warianty traktowania religijnej historyczności związane są z pewnymi formami rzeczywistej religijności i nie jest sprawą filozofa religii – szczególnie filozofa usiłującego pracować w duchu metodologii Wittgensteinowskich *Dociekań* – dekretowanie formy właściwej czy też dokonywanie ich oceny względem jakiegoś zewnętrznego kryterium. Próba wykazania wewnętrznej sprzeczności jakiegokolwiek stanowiska zawsze może zostać odparta stwierdzeniem: „wierzący w swoich praktykach nie wyciągają tego typu wniosków” (strategia Wincha z *Rozumienia społeczeństwa pierwotnego*<sup>42</sup>). Rzeczą filozofa jest poznać, zrozumieć, wskazać elementy istotne i nieistotne, przepływ „siły” między poszczególnymi praktykami i wierzeniami oraz różnice i własności wspólne różnych form religii.

W ten właśnie sposób analiza gramatyczna odzyskuje możliwość dostrzeżenia wspólnego gruntu naukowego i religijnego pojęcia rzeczywistości. Jednak możliwe powiązanie historyczności religijnej z historycznością faktograficzną rodzi napięcia. Mogą się bowiem pojawić spory o fakty i o ich interpretację. Czy uczniowie rzeczywiście spotkali Chrystusa Zmartwychwstałego? Czy niewierny Tomasz naprawdę mógł dotknąć Jego ran? Pozytywne odpowiedzi na powyższe pytania są dla ateisty trudne do zaakceptowania. Skonfrontowany z podobnymi pytaniami odwołuje się do jakiejś zbiorowej iluzji czy też oszustwa, bądź w ogóle stara się ominąć ten temat. Teoretycznie można oczywiście przyjąć, że wspomniane fakty miały miejsce, lecz próbować wyjaśniać je naturalistycznie: zaszły pewne naturalne zjawiska, których jeszcze nie znamy, lub cała historia jest wynikiem ingerencji przybyszów z kosmosu, którzy przeprowadzają bliżej nieokreślone eksperymenty na cywilizacji Ziemi. Sytuacja wierzących jest analogiczna – co prawda nie jest tak, jak mówi Wittgenstein, że dowiedzenie historycznej błędności Ewangelii nic by w wierze nie zmieniło, jednak niekoniecznie musiałoby ją uśmiercić. Choćby fakt istnienia teologii Bultmanna czy właśnie „Wittgensteinowskiego fideizmu” wskazuje na możliwy sposób obrony wiary nawet w sytuacji, gdy wszystkie fakty będą zdawały się przemawiać przeciw niej.

Zarówno jednak radykalny separacjonizm, jak i ateizm głoszący, że Jezus był kosmitą, nie stanowią propozycji, które łatwo zaakcep-

<sup>42</sup>Por. P. G. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związek z filozofią*, tłum. B. Chwe-deńczuk, Warszawa: Oficyna Naukowa 1995, s. 103.

tować. Bez względu na inne konsekwencje świadczy to o tym, że racjonalna rozmowa o Bogu nie musi się toczyć wyłącznie na polu gramatyki. Może być ona również prowadzona jako spór o fakty czy też – inaczej rzecz ujmując – spór o znaczenie i wartość prawdziwościową pewnych przekonań dotyczących tego, co faktycznie zaszło. Tak Wittgenstein, jak i przedstawiciele Szkoły ze Swansea, nie byli w stanie tego zaakceptować ze względu na niezauważalną dla nich dogmatyczność własnego stanowiska, które wcale nie było filozofią religii, lecz pewną formą separacjonistycznej teologii.

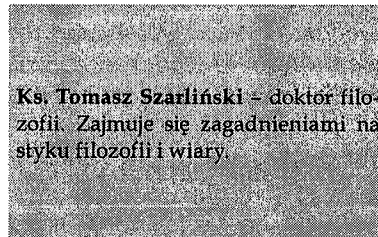
Tomasz Szarliński

## Filozofia języka wiary w późnych pismach J. H. Newmana

### Wstęp

W drugim, katolickim okresie twórczości Newmana kontekst jego rozważań, dotyczący filozofii języka wiary, związany był z dwoma nurtami myśli. Z jednej strony rosnąca w siłę mentalność pozytywistyczna odrzucała język wiary jako język nieempiryczny, niesprawdzalny i pełen sprzeczności. Z drugiej strony coraz mocniej popierany przez papieży tomizm wydawał się dostarczać odpowiedniej broni na wszelkie pojawiające się w świecie myśli trudności. Oba podejścia jednak nie zadawały Newmana, który, w związku z tym, wciąż szukał możliwego w tej dziedzinie wąskiego przejścia: w jaki sposób język wiary odnosi się do tego, na co wskazuje?

Pośród pism Newmana znajduje się bardzo ważny tekst, który trzeba uwzględnić, gdy poszukuje się klucza do jego filozofii języka, zwłaszcza języka wiary. Jest to jego notatnik filozoficzny, który pisał przez niemal trzydzieści lat. W 1888 roku, pod koniec swego życia opatrzył go tytułem: *Discursive enquiries on metaphysical subjects*. Pozostawił go po sobie niejako w szufladzie, zastrzegając, że tego, co napisał, nie należy odczytywać jako raz na zawsze ustalonej przez niego doktryny, ale jako materiał „badawczy”, którego sam nie był na tyle pewny, by ośmielił się go opublikować<sup>1</sup>. Notatnik wypełniają dłuższe i krótsze wpisy zamieszczone pod określonymi datami. Stanowią one bardzo różnorodny i bogaty materiał. W pierwszym punkcie postaram się na-



Ks. Tomasz Szarliński – doktor filozofii. Zajmuje się zagadnieniami na styku filozofii i wiary.

<sup>1</sup> Por. J. H. Newman, *The Philosophical Notebook*, E. Sillem (red.), t. 2, Louvain: Nauwelaerts 1970, s. 6.

szkicować kontekst filozoficzny badań Newmana nad językiem wiary, próbując rozwikłać jeden z jego najbardziej zagadkowych tekstów pt. *Economical representations*. Trudno by było w inny sposób ukazać bardzo specyficzną metodę filozofowania Newmana oraz fakt, że świadomość ekonomiczności ludzkiego dyskursu jest jedną z zasadniczych osi, wokół których obraca się jego myślenie.

W punkcie drugim przedstawiony zostanie najważniejszy tekst Newmana, dotyczący momentu przekraczania w naszym dyskursie wiary, a mianowicie list do Charlesa Meynella zatytułowany *On economy and reserve*. Ostatni punkt artykułu ma na celu ukazanie śladów rozmyślań Newmana nad strukturą języka wiary w opublikowanej w 1870 roku *Gramatyce przyświadczenia*.

### *Philosophical Notebook*: ekonomia dyskursów

W 1860 roku Newman przybył z Irlandii do Oratorium w Birmingham. Z jego barków zdjęto szereg obowiązków. Zamierzał więc podjąć na nowo dialog z nowymi prądami myśli w Anglii. Zaczął wnikliwie studiować *Logikę* Milla. Jego notatki odzwierciedlają tę lekturę, choć bez większej troski o systematyczność; czasem przybierają one postać aforyzmów czy anegdot. W *Philosophical Notebook* można zauważyć przekonanie autora o pewnej nieadekwatności odpowiedzi zarówno pozytywistów, jak i tomistów na pytanie o odniesienie języka wiary do tego, na co wskazuje. W jednej z notatek znajdujemy polemikę z H. Spencerem, który – według Newmana – twierdzi, że Bóg nie może być zarazem przyczyną i absolutem, skoro te predykaty są niespójne ze sobą. Newman nie kwestionuje tego, że na ten zarzut można by mu odpowiedzieć kontrargumentem. Jednakże w ten sposób, pozostając w obrębie przyjętych założeń, nie rozwieje się trudności. Newman sądzi, że lepiej jest przyznać, iż rzeczywiście owe predykaty są sprzeczne, gdy idzie o słowa (*as far as words go*), gdyż taka jest struktura ludzkiego umysłu. Jego logos zawsze pozostanie niepełny i ograniczony: „Dlatego pozwoliłbym, by owe oddzielne zdania, które razem tworzą doktrynę Trójcy Świętej, przeczyły sobie wzajemnie (*contradict each other*), ponieważ nie znamy w pełni poszczególnego boskiego faktu”<sup>2</sup>. Gdy ktoś na przykład mówi: „Bóg nie może być naraz nieskończenie

<sup>2</sup>Tamże, s. 178.

dobry i nieskończenie sprawiedliwy”, należy zapytać: „ale kto twierdzi, że On taki jest?”. On jest „jeden” i „niepodzielony na atrybuty”. To nasz język, którym się posługujemy, wyprowadza nas czasem poza swoje granice:

To my sprawiamy, że Jego atrybuty stają się realne (*we it is who make His attributes real*). One rzeczywiście sobie wzajemnie przeczą, lecz tylko dlatego, że są naszymi tworamami (*they are our making*), a nie Jego<sup>3</sup>.

W tym samym miejscu *Philosophical Notebook* autor przyznaje, że na temat myśli św. Tomasza „nie wie wystarczająco, by w ogóle zabierać głos” i „powinien mówić z pewnymi zastrzeżeniami”. Wydaje mu się jednak, że podejście Akwinaty opiera się na szczególnym założeniu: „Nie istnieje argument przeciwko prawdzie, który by nie pozwalał na jakąś odpowiedź”. Newman nie podziela tego przekonania („nie widzi tego”), jeśli za „odpowiedź” uważa się jedynie „odpowiedź z naszej strony”: „Oczywiście, że prawda jest zawsze spójna ze sobą, lecz to jeszcze nie dowód, że my potrafimy zawsze ukazać tę spójność”<sup>4</sup>. Tomasz, na przykład – jak się zdaje – uważał za obowiązek umysłu wykazywać, że zdania dogmatyczne o Świętej Trójcy nie są ze sobą sprzeczne. Tymczasem – mówi Newman – „chciałbym po prostu powiedzieć, że my nie wiemy, w jaki sposób (*how*), nie mamy narzędzi, by wiedzieć, w jaki sposób (...) owe prawdy są spójne (*compatible*)”<sup>5</sup>.

Wobec narastających w XIX wieku tendencji pozytywistycznych, w szczególności wobec sukcesu nauk empirycznych Newman stara się bronić prawa wiary do innego rodzaju dyskursu<sup>6</sup>. W *Philosophical Notebook* pisze:

<sup>3</sup>Tamże.

<sup>4</sup>Tamże, s. 177.

<sup>5</sup>Tamże, s. 179.

<sup>6</sup>W październiku 1855 roku podczas wykładu na Uniwersytecie w Dublinie Newman podkreślał, że historia pokazała, że mimo odrębnych dziedzin, najpierw teologia wdzierała się ze swoją metodą „dedukcyjną” w zakres nauk empirycznych, a następnie one same ze swoją metodą „indukcyjną” próbowały wyprzeć teologię. We wcześniejszej epoce – zauważa autor *Idei Uniwersytetu* – starano się wypełnić ów „brak analogii” między porządkiem nauk empirycznych a teologią poprzez tzw. teologię naturalną, która miałaby przechodzić logicznie z porządku natury do atrybutów Boga. Rozum poprzez „indukcję” tworzy sobie obraz Boga tak doskonały, że zawęża Jego pojęcie. To stanowi pierwszy krok do degradacji idei Boga, zmierzającej do utożsamienia Go ze światem: „Bóg Teologii Naturalnej może bardzo łatwo stać się idolem”. „Oddziel ją [ideę

Naukowcy przecierają oczy ze zdumienia, gdy słyszą, że mówi się o aniołach, ponieważ zaczynają [swoje badania] zupełnie z drugiego końca bycia i nigdy nie wykraczają poza swą dziedzinę (*They begin from the other and of being and never get so far as that subject*). (...) Oni jedynie znają te rzeczy, które dają pojęcie ewolucji, wzrostu i postępu. Bóg i Święci Aniołowie a naturalnie rozwijający się świat to z pewnością dwa światy obok siebie. Jak dotąd, nie ma analogii pomiędzy nimi, chyba że, jak to mówiłem, analogia stopniowania<sup>7</sup>.

Czy jednak z powodu odrębności tych dwóch światów można lekceważyć wypowiedzi o którymkolwiek z nich?

Pod datą 1 III 1860 r. autor zapisuje w *Philosophical Notebook* kilka stron zagadkowego tekstu zatytułowanego *On economical representation*, a ołówkiem dodaje nagłówek *Economy*. Kto czytałby ten tekst bez znajomości kierunków Newmanowskich poszukiwań, mógłby uznać go za nonsens. R. C. Selby uważa, że ogólna wymowa tego tekstu jest następująca: to, co wszyscy biorą za rzeczywistość, stanowi jedynie przedstawienie rzeczywistości. Nasza niedoskonała wizja sprawia, że prawdy wydają się sobie przeciwstawiać; żyjemy pośród symboli,

Boga] od nadprzyrodzonego nauczania i postaw ją na jej własnej podstawie (...), jeśli jednak chodzi o korzyści dla religii, szczerze wątpię, czy nie wolałbym, by on [teolog naturalny] nie był raczej od razu Ateistą niż takim naturalistycznym, panteistycznym religioznawcą" (*The Idea of an University*, London: Longmans 1907, s. 331). Interesująca wydaje się Newmanowska koncepcja współistnienia różnych naukowych dziedzin w obrębie uniwersytetu. Starając się ogarnąć każdy, nawet odległy zakamarek ludzkiej wiedzy, zmierza on do wyznaczenia różnym dyscyplinom ich własnego miejsca, określenia ich praw, zapewnienia współistnienia i wzajemnego oddziaływania pomiędzy wszystkimi dziedzinami (*intercommunion*); por. s. 334–335. Musi on też pohamować ambicje niektórych „mocniejszych”, być może chwilowo bardziej popularnych nauk, by nie wykraczały bezprawnie poza swoje granice. Jego dewizą jest: „Żyj i pozwól żyć [innym] (*live and let live*)” (s. 337). Zdając sobie sprawę z tego, że nasza ludzka wiedza będzie zawsze stanowić nierozdzielną mieszankę prawdy i błędu, „blasku i cienia”, dozwala na współistnienie różnych dyskursów naukowych, nieraz pozornie sprzecznych ze sobą, by nie zahamować dążenia do prawdy: „Jeśli [uniwersytet] ma jakąś jedną kardynalną maksymę w swojej filozofii, to tę, że prawda nie może być sprzeczna z prawdą; jeśli drugą, to tę, że prawda często wydaje się sprzeczna z prawdą; a jeśli trzecią, to tę praktyczną konkluzję, że musimy zachować cierpliwość wobec takich zjawisk (*appearances*)” (s. 338). Umysł ludzki w swoich badaniach posuwa się do przodu stopniowo i okrężnie; zdarza się, że droga do wiedzy nie biegnie bezpośrednio do celu; nieraz błędne teorie w naukowych poszukiwaniach są bardziej przydatne od prawdziwych; por. s. 351–353. Czas ma tu ostatnie słowo (s. 343).

<sup>7</sup>J. H. Newman, *The Philosophical Notebook*, t. 2, s. 161; por. s. 189.

niedoskonałych reprezentacji rzeczywistości przekraczających naszą wiedzę i dlatego możemy być oszukiwani przed owe przedstawienia. Selby interpretuje Newmana w duchu szkoły kantowskiej<sup>8</sup>.

Potwierdzenia prawdziwości tej interpretacji dostarcza sam tekst *On economical representation*. Dzień po napisaniu siedmiu „zagadkowych” stron notatnika, autor dodaje, że należało by poprzedzić omawiane przez niego zagadnienie pewnym wyjaśnieniem. To, czym chciałby się zająć, to „relacja pomiędzy <rzeczami (*res*)> a fenomenami”<sup>9</sup>. Gdy patrzemy na przykład – kontynuuje – przez stereoskop, widzimy obraz trójwymiarowo (np. widok miasta), czyli mamy coś, co nie istnieje w samym slajdzie jako takim. „Trwałość, ciężar, opór, ruch i przestrzeń”, które widzimy są jedynie tym, co się wydaje (*seemings*). Drugi przykład: gdy patrzemy na obracający się względem płaszczyzny naszego wzroku okrąg, może on wydawać się w zależności od nachylenia odcinkiem lub elipsą lub wreszcie okręgiem; a więc, poznanie związane jest z naszą perspektywą i położeniem samej rzeczy. Gdy spoglądamy na odbicie twarzy w łyżce, w zależności od ustawienia zmieniają się cechy (*coming and going of portions*). Jednakże jest to tylko zmienna zależna od kąta odbicia. Zatem – podsumowuje Newman – „fenomeny zależą od relacji”. Reprezentują rzecz, lecz nie można ich identyfikować z samą prawdą o niej. Zatem można po tym „wprowadzeniu” spodziewać się w tekście próby ujęcia ekonomiczności (relacyjności) naszego odbioru „świata” (tego, co postrzegane).

Wydaje się jednak, że tekst *On economical representation* ma jeszcze inny wymiar, którego sam autor nie musiał *explicite* zaznaczać, gdyż pisał go niejako „na własny użytek”. Wydaje się, że można go również zinterpretować jako krytykę pozytywistycznego redukcjonizmu (absolutyzacji poznania zmysłowego i odrzucania nieempirycznych dyscyplin, zwłaszcza teologii). Wskazują na to nie tylko odniesienia do lektury Milla<sup>10</sup>, lecz także sam język tekstu, który jest przystosowany do pozytywistycznej mentalności. Newman próbuje wyrazić swoje

<sup>8</sup>Por. R. C. Selby, *The principle of reserve in the writings of John Henry Cardinal Newman*, Oxford: Oxford University Press 1975, s. 65.

<sup>9</sup>J. H. Newman, *The Philosophical Notebook*, t. 2, s. 110. Odnośnie znaków graficznych w tekście: nawias kwadratowy „[]” wprowadza moje dopowiedzenia – T. Sz., zwykły nawias „()” – uwagi Newmana lub słowa oryginalne, nawias „<>” zaznacza tekst przez niego w różny sposób dopisany.

<sup>10</sup>Por. J. H. Newman, *The Philosophical Notebook*, t. 2, s. 111.

intuicje w bardzo specyficzny sposób – posługując się analogią równania matematycznego. Te kilka stron zawiera niejako pewien dający do myślenia i leczący z pewnych nawyków eksperyment filozoficzny.

Newman rozpoczyna następująco:

[P]orównaj jedno algebraiczne wyrażenie z drugim. Np.  $(a-b-x+y)^3 =$  lub raczej celowo pozostawiając nieuporządkowane (...):  $a^3 - 3a^2x + 3ax^2 - x^3 - 3a^2b + 3a^2y + 6abx + 6axy - 3bx^2 - 3x^2y + 3ab^2 + 6aby + 3ay^2 - 3b^2x - 6bxy - 3xy^2 - b^3 - 3b^2y - 3by^2 + y^3$ . A teraz  $a$  zamień na  $A$ ,  $b$  na  $B$ ,  $x$  na  $X$ ,  $y$  na  $Y$ , poprzez ciągły wzrost wielkości, proporcjonalnie lub nieproporcjonalnie – jasne jest, że otrzymasz niezwykle zawiłą wariację rozwiniętych szeregów (*variation of the expended series*). I pozwól, by  $a$ ,  $b$ ,  $x$  i  $y$  zmierzały do 0, równomiernie i proporcjonalnie lub nie, wówczas rozwinięte szeregi będą zmierzać (...) do unicestwienia. (Może lepiej by było  $x$  i  $y$  uczynić znanymi wartościami)<sup>11</sup>.

Wydaje się, że Newman, być może zapoznawszy się z pracami np. Newtona nad wielomianami, zauważył pewną analogię między rozkładem wielomianu a naszym zmysłowym poznaniem. Fenomen podobny jest do zawiłego wyrażenia rozkładu wielomianu (zmienne odzwierciedlają dane pochodzące z różnych zmysłów, np. wzroku, słuchu, zapachu i dotyku). Wyrażenie wydaje się niezwykle zawiłe i zmienia się w zależności od naszej relacji do poznawanego, tworząc niesamowitą kombinację różnych szeregów fenomenalnych (np. twarz odbita w łyżce, którą powoli obracamy). Jednakże ta cała „zawiłość” fenomenalna może kierować się jakimś nieznanym nam prawem, podobnie jak rozkład wielomianu posiada określone reguły. Co więcej, nie sposób zgadnąć, co oznacza poszczególny wyraz wielomianu w rzeczywistości. Pewne wyrazy w swej kombinacji liter wydają się nie mieć sensu. Newman przedstawił na razie ów wielomian jako trzecią potęgę, by móc zastosować ilustrację geometryczną: oto wraz ze zmianą zmiennych rośnie lub maleje sześcián oparty na odcinku  $(a-b-x+y)$ . Przypuśćmy jednak, że zamiast sześciánu mielibyśmy 4-tą albo 10-tą, 1000-ą, albo największą oznaczoną skończoną (*assignable*) potęgę, a liczbę zmiennych zmierzającą do nieskończoności ( $1/0$ ). Jakże niesamowita, zauważa Newman, byłaby różnorodność i zawiłość wyrazów... Wydaje się, że chce on w tym pierwszym kroku ukazać, jak nie-

<sup>11</sup> Tamże, s. 113.

samowicie skomplikowany jest proces dokonywanej na bazie danych zmysłowych syntezy fenomenów.

W drugim kroku „po drugiej stronie” wyrażenia (fenomenu) autor stawia „określone coś”: „Niech  $a-b-x+y=M$  lub odcinek — . Wtedy  $(a-b-x+y)^3=M^3$  albo sześcián, o boku —”. Zaraz jednak dodaje uwagę, że lepiej będzie po drugiej stronie zachować  $M$ , oznaczające jakieś „real” zamiast  $M^3$ . Na przeciwnej stronie notatnika jest dopisane wyjaśnienie. Owo  $M$  niech stanowi jakąś „rzeczywistą wielkość czy substancję”, powiedzmy sto ton ołowiu; niech  $a$ ,  $b$ ,  $x$ ,  $y$  będą wymyślonymi wielkościami, tzn. bez jakiegoś określonego porządku, które razem w wyrażeniu podniesionym do potęgi trzeciej dają  $M$ :

Niech  $M$  reprezentuje rzeczywistą materialną substancję;  $a$ ,  $b$ ,  $x$ ,  $y$  pewne elementarne fenomeny przedstawione zmysłom, takie, iż obecność  $M$  generuje  $(a-b-x+y)^3$  w receptorach (*in the sensorium*). To oczywiście nie jest realne, lecz jedynie [ukazuje] odbiór  $M$  w naszych umysłach poprzez nasze zmysły.

Jeżeliby odnieść to do rozkładu wielomianu o wielkiej ilości zmiennych do potęgi  $n$ , wtedy mielibyśmy obraz niesamowicie skomplikowanej sieci powiązań różnych fenomenów, które w swej syntezie dokonywanej przez umysł dają „obraz” rzeczy samej  $M$ .

Kolejny krok stanowi ukazanie poprzez analogię zjawiska „zmiany” w obrębie świata fenomenu:

Niech ów sześcián [ $M$ ] reprezentuje prawdziwą rzecz lub esencję lub monadę, która nie tylko jest niezależna od czasu i miejsca itd., lecz nie jest w ogóle w czasie lub w przestrzeni. Niech druga strona równania przedstawia fenomeny, powiedzmy, całe uniwersum fenomenów (...); niech też poszczególne wyrazy (*terms*) [rozłożonego wielomianu] będą poszczególnymi fenomenalnymi całościami, złożonymi z fenomenalnych części [postrzegane poszczególne „rzeczy”]. Wtedy, jeżeli sześcián [ $M$ ] zmieni swój wymiar, tj. monada albo esencja zmieni się w intensywności lub w jakiś inny nieznanym, a właściwym dla monad sposób, nastąpi nieskończenie wiele zmian w wyglądzie poszczególnych wyrazów [wielomianu], tj. w poszczególnych rzeczach [fenomenalnych]. Wydawać się będzie, że one oddziałują na siebie nawzajem <istniejąc>, krusząc się, ginąc, walcząc, współzawodnicząc, zanikając etc.<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Tamże, s. 115.

Newmanowi chodzi zapewne o to, że całość wyrażenia, pozostając *constans*, może osiągać przeróżne kombinacje wartości poszczególnych  $a$ ,  $b$ ,  $x$ ,  $y$ , które w różnych wyrazach będą raz zmniejszać, a innym razem zwiększać ich wartość (coś w rodzaju zasady zachowania energii w całym układzie). Newmanowi zależy na znalezieniu analogii do procesu zmian w poszczególnych fenomenalnych „rzeczach” mogących zachodzić w ramach tego samego układu<sup>13</sup>. Drobne zmiany w wielkości zmiennych (przechodzenie niejako z jednego wyrazu do drugiego) mogą powodować wielkie przemiany wyrazów. Czymże z punktu widzenia fizyki są nawet gigantyczne zmiany fenomenalne, jeśli nie przejściem materii z jednego jej stanu do drugiego?

Wyobraźmy sobie – kontynuuje autor – że poszczególne  $a$ ,  $b$ ,  $x$ ,  $y$  w wyrażeniu  $(a-b-x+y)^3$  są odrębnymi „organizacjami” czy układami zmiennych, a te z kolei mogą składać się z jeszcze wielu organizacji, których składniki (*elements*) ciągle „przechodzą” z jednych wyrazów do drugich:

Zastosowując to [porównanie] do fenomenów zmysłowych, wydaje się, że cały nieożywiony świat z jego formacjami, rozpadami i przekształceniami, mógłby w ten sposób reprezentować jedną przyczynę <?> [Newman tu dopisuje nad tym słowem znak zapytania – T. Sz.] lub pustelniczą (*nomad*) (sic!) istotę (...) <sup>14</sup>.

Materia w tym megaukładzie nieustannie przechodzi z jednej „organizacji” do drugiej, tworząc nowe fenomeny, które są jak „cienie na ziemi”, „odbicia w zwierciadle”, które „giną, gdy tylko ich przyczyna się oddali”: „Zatem, to co popularnie zwie się materią stanowi fenome-

<sup>13</sup> Na drugiej stronie pojawia się uwaga z 1861 r., w której Newman wskazuje na dwie analogie. W gramatyce angielskiej charakterystyczne „s”, które w rzeczownikach oznacza liczbę mnogą, w czasownikach wskazuje na trzecią osobę liczby pojedynczej (*Virtue attracts – virtues attract*): „Kto by powiedział, że identyczne s, które zostało pominięte w jednej frazie, zmieniło [jedynie] swe miejsce i przeszło do drugiej – owo s zmienia całe znaczenie zdań, a więc jest odpowiedzialne za «kolosalne» zmiany. Również w chemii mamy podobne zjawisko; gdy ktoś doda kwasu siarkowego do kredy i powstanie siarczan wapnia, wtedy nie tylko kreda przechodzi ze swej kombinacji z kwasem węglowym do nowej kombinacji z kwasem siarkowym, lecz «stary wapń przestaje być (nigdy nie był czymś więcej niż nowym fenomenem), a nowy wapń rozpoczyna swój związek z siarką»” (J. H. Newman, *The Philosophical Notebook*, t. 2, s. 114).

<sup>14</sup> J. H. Newman, *The Philosophical Notebook*, t. 2, s. 115.

ny nieustannie znikające i powstające; nie mają one bowiem realnego istnienia (*real existence*)”<sup>15</sup>.

Kolejnym krokiem w Newmanowskim eksperymencie filozoficznym jest coś, co wydaje się stanowić próbę porządzenia sobie ze znakiem równości pomiędzy tak bardzo niewspółmiernymi: wyrażeniem  $(a-b-x+y)^3$  i wartością  $M$ , a więc pomiędzy uniwersum fenomenów a rzeczywistością samą w sobie:

A teraz weź [pod uwagę] nieco inną ilustrację. Niech w danej krzywej (...)  $x$  stanowiące odciętą będzie dane, wtedy  $y$  jest funkcją danej wartości i gdy  $x$  się zmienia, podobnie zmienia się  $y$ . W tym wypadku krzywa [funkcja] reprezentuje medium lub warunek odpowiadający zmysłom, a  $x$  jest monadą lub esencją<sup>16</sup>.

Newmanowi chodzi o uniknięcie znaku równości pomiędzy fenomenem a istotą, o zastąpienie go takim znakiem, który odzwierciedlałby jakąś proporcjonalność, lecz zupełnie nam nieznaną. Na podstawie innych jego tekstów można by powiedzieć o nieoznaczoności owej proporcjonalności pomiędzy stronami „równania”. Newman podsumowuje ten ostatni krok: „W ten sposób moglibyśmy otrzymać określoną i ustaloną zależność wyrażenia  $(a-b-x+y)$  od  $M$ , a jednak nieograniczoną płodność i bogactwo <i>możność przekształceń</i> w jego wyrazach”<sup>17</sup>.

W wyżej rozpoznanych trzech krokach eksperymentu myślowego Newman z pomocą analogii algebraiczno-geometrycznej próbuje podważyć upraszczający obraz relacji zachodzącej między fenomenami i rzeczywistością. Jednakże, wydaje się, że dopiero teraz wyklada ostatnie karty na stół:

To co, zostało tu powiedziane stosuje się do wszystkiego, co napotykać nasze zmysły. (...) Co mamy jednak powiedzieć o zasadzie samoporuszania (*self action*)? Biorę szklankę ze stołu i rozbijam ją na kawałki. Oddziałuję na fenomen, a nie na esencję czy monadę. Jak więc fenomen może być zależny jedynie od esencji, zależąc po części również ode mnie? Odpowiadam, że to tylko pokazuje, iż [nieożywione] esencje, które wywołują nieożywione zmysłowe fenomeny nie są jedynymi esencjami, jakie należy brać pod uwagę. Istnieją również inne esencje,

<sup>15</sup> Tamże, s. 117.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

które mają zdolność woli (*a power of volition*) lub samoporuszania i oddziałują na wymienione esencje, <a które w ten sposób są poznawane i rozpoznawane: nie poprzez jakieś fenomeny im towarzyszące, lecz poprzez zmysłowe skutki [ich działań]>. To znaczy, że wspomniani sześcian, czy to gdy wzrasta, czy gdy zostaje do niego coś dodane, podatny jest na innego rodzaju zmianę [zachodzącą] za przyczyną mocy oddziaływania samodzielnej esencji<sup>18</sup>.

Wydaje się, że Newman chce tutaj ukazać, że nie da się opisać świata za pomocą jakiegoś absolutnego dyskursu naukowego (w rozumieniu pozytywistów). Konieczny jest również dyskurs uwzględniający samodzielne istoty, które od wewnątrz przyczyniają się do przemian świata fenomenalnego. Uważa za konieczne posługiwanie się przynajmniej dwoma równoległymi dyskursami:

Esencje zmysłowych fenomenów nazywamy materią. Te esencje, które mają zdolność samodiałania, czy to dusze ludzi czy zwierząt nazywamy duchem; i – jak to wszyscy przyznają – są one niezależne od przestrzeni i czasu. A jeśli ktoś zapyta, w jaki sposób one różnią się od esencji zmysłowych fenomenów i czy nie myślę tu materii i ducha, odpowiadam – nie, gdyż:

- 1) Materia nie ma [mocy] samoporuszania, a ma ją duch.
- 2) Materialne esencje łączą się razem, a duchowe – nie. Duch jest samodzielny (*spirit stands by itself*) i chociaż może być zjednoczony z materią, jednak jedynie jako rządzący i panujący nad nią.
- 3) [pozostaje puste – T. Sz.]<sup>19</sup>.

Jak to również wynika z listu pt. *On senses*<sup>20</sup>, narracje, dotyczące materii i ducha stanowią jedynie pewne niekompletne i nieadekwatne

<sup>18</sup>Tamże, s. 117–119.

<sup>19</sup>Tamże, s. 119. Pod datą 16 V 1861 roku Newman dodaje jeszcze jedną zagadkową uwagę: „Gdybym mógł, uważałbym materię za równie niekomunikowalną (*incommunicable*) jak duch (...). Trudność stanowi [tylko] naszkicowanie tego [problemu] i stworzenie doskonałej teorii. Jak możesz więc powiedzieć, że nasz Pan przyjął swoje ciało z Maryi? – Owszem, w ten sam sposób i w tej samej pełni, w jakiej mówisz, że jakikolwiek syn bierze swą substancję od swej matki. Rzeczywistość *in se* w obu przypadkach znajduje się poza naszym zasięgiem” (tamże, s. 116).

<sup>20</sup>Tekst *On senses* (*O zmysłach*) stanowi jedną z najpełniejszych wypowiedzi Newmana na temat naszego poznania zmysłowego. Jest to list z 1 IX 1861 r., który wszedł w skład pism przygotowawczych do późniejszej *Gramatyki przyświadczenia* pod nr 14. Edytor tekstów Newmana, E. Sillem dołączył ten list do *Philosophical Notebook* jako appendix, stwierdzając, że poglądy w nim zawarte są spójne z intencją autora, którą bar-

ekonomie przybliżania do rzeczy samej. Newman nie tylko godzi się na tę niepełność każdej z nich, lecz także w pewien sposób cieszy go, że takie jest prawo ludzkiego niedoskonałego rozumu, który musi operować wieloma ekonomiami naraz, by zmusznie postępować w prawdzie:

Byłeś zaskoczony, gdy oznajmiłem ci, że nigdy nie byłem w stanie uznawać przedmiotów zmysłów za rzeczy w jakimś właściwym sensie, za coś więcej niż fenomeny; jeszcze bardziej zaskoczyło cię to, gdy mówiłem dalej, że nie ma takiej rzeczy jak Materia, która istniałaby w większym stopniu niż jakaś rzecz zwana Duszą lub Duchem; że jakkolwiek materialne substancje są istotnie niezliczone, podobnie jak dusze i duchy, to jednak, jak słowo „Duch” wzięte samo w sobie stanowi jedynie abstrakcję i uogólnienie wszystkich duchowych substancji w naszych umysłach i jest jedynie słowem bez odpowiadającej rzeczy, którą by oznaczało, podobnie słowo „materia” nie wyraża realnej esencji (istoty), lecz oznacza wszystkie materialne substancje postrzegane jako coś jednego; – i że, jak nie istnieje jedna substancja zwana duszą lub duchem, z której wydzielają się i kształtują poszczególne dusze i duchy, w podobny sposób nie istnieje jakiś materiał zwany ziemią, mułem lub prochem, z których wszelkie ciała ludzkie by powstawały i do których by powracały. (...) Nie możemy udowodnić, że to jest coś więcej niż sposób mówienia (*a manner of speech*); nie znamy rzeczywistości, o której możemy sobie wedle woli spekulować i co do której ty masz prawo mówić, jeśli chcesz, że jest to coś więcej niż sposób mówienia, a ja mam równe prawo, jeśli w tym kierunku mnie powiodą myśli, by mówić, że jest to sposób mówienia, który nie odpowiada filozoficznej prawdzie, że to jest nasz własny sposób mówienia i używany z konieczności, lecz nie jest sposobem, w jaki mówią Aniołowie, ponieważ oni postrzegają rzeczy inaczej, to znaczy bardziej prawdziwie<sup>21</sup>.

dziej lub mniej jasno uświadamiał sobie przez całe swe życie. List wydaje się być napisany za jednym zamachem, w formie badań niejako próbnych i niewykończonych.

<sup>21</sup>J. H. Newman, *The Philosophical Notebook*, t. 2, s. 200–201. Newman zastrzega, że tekst nie stanowi żadnego dowodu, lecz możliwą do wyobrażenia „hipotezę zgodną z faktami”. Sam ma pewne wątpliwości, czy do końca da się ją pojąć. Przyznaje, że brakuje jej klarowności. Uważa to jednak za jej zaletę, gdyż inaczej mogłaby być pomyłona z dowodem. Pisze: „Pozostawmy na razie dowód, na ile te kwestie mogą być dowiedzione, co rozumiemy pod słowem nauka i dowód naukowy – czy pierwsze zasady mogą być powszechnie przyjęte, czy też są specyficzne dla każdego, (...) skoro sam wiesz, że może to być tak lub tak” (s. 202). Należy przesłedzić jedynie teorię w jej możli-



W ten sposób Newman wypowiada swoją bardzo ważną intuicję. Mówienie o „materii” i „duchu” stanowi pewien rodzaj dwóch komplementarnych ekonomii słowa, z których jednakże żadna nie wyczerpuje prawdy o rzeczywistości. Natomiast stopień odniesienia ekonomii mowy do samej rzeczywistości jako takiej nie jest nam znany. Używamy słów *ekonomicznie*, to znaczy, nie rozumiejąc ich odniesienia do rzeczy samych.

Dla Newmana nie tylko mogą, ale muszą istnieć obok siebie różne nieredukowalne, komplementarne narracje naukowe (np. nauki empiryczne i teologia). W omawianych tekstach koncentruje się jednak głównie na badaniu naszego poznania zmysłowego, by podważyć pewną mentalność pozytywistyczną, która przyznaje owemu poznaniu status niemal absolutny.

*Philosophical Notebook* stanowi ważne świadectwo wielu śmiałych dociekań Newmana. W obecnym punkcie przybliżony został tylko jeden wątek związany z momentem przekraczania w ludzkim logosie. Autor notatek wydaje się mówić, że narracja „o materii” (stosowana przez nauki empiryczne) i narracja „o duchu” (stosowana zwłaszcza przez teologię) są niekompletne same w sobie i ekonomiczne. Nie jesteśmy w stanie uchwycić dokładnie ich odniesienia do tego, na co wskazują.

### *On economy and reserve: ekonomia narracji wiary*

Na baczniejszą uwagę zasługuje niewysłany list do Charlesa Meynella<sup>22</sup>, w którym Newman wyłożył w sposób najpełniejszy (choć nie do końca jasny) swoją teorię semantyki języka wiary. Autor na początku powołuje się na św. Tomasza z Akwinu, który w *Komentarzu do Pierwszego Listu do Koryntian* (rozdz. XIII, wykład IV), wyjaśniając stwierdzenie św. Pawła: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*, różni trzy sposoby widzenia rzeczy: (1) *Per sui praesentiam in re vidente* (przez swą obecność w rzeczy; tak jak poznaje Bóg); (2) *Per praesentiam*

wych konsekwencjach i sprawdzić, czy posiada „wewnętrzzną zgodność i spójność”, by „móc polecić ją innym”.

<sup>22</sup>J. H. Newman, *Letter of December 1859 to Charles Meynell on Economy and Reserve (Appendix)*, w: *The Theological Papers of John Henry Newman on Faith and Certainty*, J. D. Holmes (red.), Oxford: Clarendon 1976, s. 159-165.

*suae similitudinis* (przez obecność podobieństwa rzeczy; jak, wydaje się, aniołowie poznają Boga); (3) „przez podobieństwo w oku tego podobieństwa, które powstaje przez odbicie: tak, jak my widzimy Boga w Jego dziełach...”<sup>23</sup>.

Newmana interesuje ten ostatni sposób poznania, o którym – zdaniem Akwinaty – mówi św. Paweł: „obraz przedstawiony umysłowi stanowi podobieństwo obrazu w zwierciadle, który z kolei jest podobieństwem samej rzeczy”. W przeciwieństwie do dwóch wyższych rodzajów poznania ma on charakter pośredni. Poznanie to może być albo „jasne” (*clara et aperta*), albo „niejasne” (*obscura et occulta*). To ostatnie – według Newmana – można inaczej nazwać enigmatycznym. *Poznawane* przez wiarę stanowi dla naszego umysłu pewną „zagadkę” (enigmę)<sup>24</sup>.

Newman poznanie to nazywa „ekonomicznym” (*economical*), choć nie wyjaśnia dokładniej, co to znaczy. Zauważa jedynie, że owo *economical* nie należy mylić z takimi określeniami, jak *relative*, *speculative*, *regulative*, *allegorical*, gdyż:

(a) *relative* oznaczałoby takie poznanie, które zależałoby od postrzegającego (np. jeśliby ktoś twierdził, że słowo „Osoba” nie odnosi się do Boga *in se*, lecz ujmuje naszą relację wobec Niego);

(b) *speculative*, w odróżnieniu od „praktycznego”, oznaczałoby poznanie bez odniesienia do naszych potrzeb i użytku;

(c) *regulative* oznaczałoby poznanie spekulatywne, jednakże mające powiązanie z praktyką (trudno powiedzieć, o co w tym wyjaśnieniu autorowi chodzi);

(d) *allegorical* oznaczałoby poznanie za pośrednictwem alegorii, o którym wydaje się również mówić św. Tomasz; jednak Newman nie jest pewien, czy w odniesieniu do „poznania ekonomicznego” można także użyć tego określenia<sup>25</sup>.

Newman podaje natomiast przykłady ekonomicznego poznania wiary:

<sup>23</sup>Tamże, s. 159.

<sup>24</sup>Newman porównuje to poznanie do próby wyjaśnienia komuś, kto nigdy nie widział lodu, czym on jest, poprzez następującą zagadkę: „zrodziła go matka, a on zrodził matkę”. To, co jest powiedziane o lodzie jest prawdą, tyle, że my nie rozumiemy, czego tak naprawdę dotyczy.

<sup>25</sup>Por. J. H. Newman, *Letter...*, s. 160.

(A) *Instances of partial truth*. Czasem poznajemy prawdę jedynie częściowo. Teologia mówi o naszej *enigmatica cognitio Dei (praecisiva)*. Poznajemy, na przykład, istotę Boga bez Jego atrybutów, jeden atrybut bez pozostałych, jedną Osobę bez pozostałych dwu<sup>26</sup>.

(B) *Instances of undefined or indistinct truth*. Przykładem niejasnego poznania jest nasze rozumienie przypowieści. Przedstawiają nam one pewną prawdę objawioną, jednakże nie dostarczają narzędzi, byśmy określili dokładnie granicę, poza którą użyte obrazy przestają mieć znaczenie. Przykładem takiego poznania są również obrazy zawarte w określeniach Boga czy osób Bożych, np. „Syn i Słowo”, dzięki którym wcale „nie posiadamy jasnego i dokładnego portretu drugiej Osoby”, lecz zaledwie „przerywane i lekko przybarwione kontury obrazu (*a broken outline and a faintly coloured <tinted> picture*)”<sup>27</sup>.

(C) Inny przykład stanowi poznanie, w którym poprzez analogię mamy jakiś „obraz rzeczy”, na tyle prawdziwy, na ile to możliwe dla naszego umysłu. Jednakże jest on równocześnie niejasny, skoro nie możemy uchwycić „osi analogii”. Tak dzieje się, gdy Pismo używa antropomorfizmów, np. „gniew lub zazdrość” w odniesieniu do Boga: „One przekazują nam idee stanu umysłu, których prawdopodobnie nie możemy oddzielić od ludzkiej niedoskonałości – jednakże, nie wiedząc jak, wierzymy, że one nie są w Nim niczym innym, jak tylko samą doskonałością”<sup>28</sup>.

Autor ukazuje w tych przykładach, jak rozumie cechy naszego poznania wiary: poznajemy częściowo, w sposób niejasny, w zwierciadle. Newman zauważa pewne podobieństwo swego ujęcia poznania wiary, które nazywa *ekonomicznym*, z koncepcją św. Tomasza, który w *Summa Contra Gentiles* stwierdza, że pewne prawdy o Bogu przewyższają zupełnie zdolności ludzkiego umysłu. Nie możemy ująć substancji Boga, tak jak ujmujemy substancję np. kamienia. Jest tak z tego względu, iż „wszelkie poznanie naszego intelektu w życiu doczesnym rozpoczyna się od zmysłów”, a rzeczy zmysłowe jako skutki nigdy nie dorównują

<sup>26</sup>Newmanowi chodzi o takie poznanie, które prowadzi do tego, co nieco później nazwie przyświadczeniem realnym, a nie tylko pojęciowym. W *Gramatyce przyświadczenia* rozwija niejako tę myśl o poznaniu częściowym, gdy mówi o tym, że możliwe jest pojmowanie realne poszczególnych zdań Symboli wiary. Ich połączenie nieraz możemy pojąć jedynie pojęciowo.

<sup>27</sup>J. H. Newman, *Letter...*, s. 161.

<sup>28</sup>Tamże, s. 162.

swjej Przyczynie. Jedynie mogą „przywieźć intelekt do poznania tego, że Bóg jest”<sup>29</sup>.

Wydaje się, że dla Newmana owo poznanie związane jest ściśle z ekonomicznymi *logos*, które zostają przedstawione przez niego w kolejnych punktach:

*Częściowe wypowiedzenie prawdy.*

Narracje wiary ukazują prawdę w jakimś jej aspekcie, a zatem są częściowe. Na przykład, gdy mówi się o miłosierdziu Boga, choć abstrahuje się od innych atrybutów Boga, nie podważa się Jego sprawiedliwości, wierząc, że oba atrybuty stanowią w Nim jedno, którego nie jesteśmy w stanie naraz ogarnąć. W powiadaniu wiary, podobnie jak we wszelkim powiadaniu, w którym przystosowujemy się do możliwości pojmowania słuchacza, posługujemy się ekonomicznymi wypowiedziami, częściowo prawdziwymi, jakkolwiek nieadekwatnymi. Mówimy w przypowieściach, które niejako są zaledwie „cieniem substancji”. Niewidomemu od urodzenia powiemy, że „szkarłat jest podobny do dźwięku trąbki”. Dziecku, które pyta: „co to jest muł?”, ojciec odpowiada: „Muł jest wujkiem cielęcia”. Newman pisze, że na początku jego stulecia, podczas wojny, dziecko na pytanie, kim jest Bonaparte, otrzymało odpowiedź: „to był niegrzeczny człowiek, który odebrał wszystkie zabawki małym chłopcom” (przez Napoleona rynek zabawek w Holandii został zamknięty). Posługując się ekonomicznie mową, zmuszeni jesteśmy mówić częściowo<sup>30</sup>.

*Niejasna wypowiedź prawdy.*

Często z pomocą figury językowej przedstawia się prawdę objawioną, nie podając sposobu na rozpoznanie, jak daleko i w jakich granicach funkcjonuje ona właściwie. Typowym przykładem są „przypowieści”, w których nie wiadomo, jak daleko sięga sens używanych figur (trudno na przykład powiedzieć, czy w przypowieści „o talentach” mają jakieś szczególne znaczenie liczby 2 i 5). Nie jest możliwe dokładne „wytyczenie granicy pomiędzy cieniem a rzeczywistością (substancją)”.

<sup>29</sup>Newman cytuje zdanie z *Summy Contra Gentiles*, I, 3, p. 4: „Sensibilia ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in iis divina substantia videatur quid sit, quum sint effectus, causae virtutem non aequantes; sed quia est”.

<sup>30</sup>J. H. Newman, *Letter...*, s. 160.

*Przybliżenie prawdy z pomocą różnych wzajemnie się korygujących obrazów.*

Newman uważa, że w powiadaniu wiary musimy posługiwać się obrazami (*images*) rzeczy ziemskich: „nie potrafimy inaczej wyobrazić sobie (*imagine*) prawd niebieskich, nie potrafimy inaczej ich wyrazić (*express*), Pismo nie może nam inaczej ich objawić, jak tylko za pomocą terminów dotyczących zmysłów i doświadczenia (*the terms of sense and of experience*)”. Jednakże owe obrazy, będąc częstkowymi, muszą się wzajemnie ograniczać i korygować, by nie utracić swego odniesienia do prawdy. Newman podaje przykład trudności w rozumieniu różnych tytułów drugiej osoby Boskiej. Obraz (*image*) „Słowa” doprowadził niektórych do sabelianizmu (zakwestionowania osobowego charakteru „Słowa”). Tytuł „Syn” zasugerował Arianom, że jest On „późniejszy od Ojca”. Oba obrazy wzięte razem wzajemnie się ograniczają. Choć „obie figury” nie domykają „portretu”, lecz „jedynie podpowiadają określone części całości”<sup>31</sup>. Różne obrazy używane w powiadaniu wiary mają ekonomiczną naturę. Jeden czasem zaprzecza drugiemu lub go modyfikuje: „na przykład, nasz Pan jest zarówno Pasterzem jak i Barankiem, kapłanem i ofiarą, etc. On jest Słowem w jakimś częściowym znaczeniu słowa *Słowo*, a Synem w jakimś częściowym znaczeniu słowa *Syn*”<sup>32</sup>.

Istnieje analogia między przekazywanymi przez poszczególne zmysły impresjami, które korygując się wzajemnie tworzą „obraz świata”, a słowami (obrazami intelektu) przekazującymi ekonomicznie „obrazy nieba”.

#### *Analogia.*

W analogii używamy jednego „obrazu”. Naszym zadaniem jest znaleźć ós analogii. Gdy na przykład Pismo mówi o „gniewie Bożym”, wiemy, że to wyrażenie odnosi się jakoś do „stanu umysłu Bożego”; jednakże, uważając gniew za naszą niedoskonałość, wierzymy, że nie tu leży sens analogii. Porównanie szkarlatu do dźwięku trąbki, może dać niewidomemu pewne pojęcie koloru, tak doskonałe, na ile jest to dla niego możliwe. Jednakże zawsze będzie ono dla niego niejasne, ponieważ w tej analogii zawarte są również „obce idee” (jeśli na przykład kojarzył z tą barwą pewną chropowatość i niejednorodność

<sup>31</sup> Tamże, s. 161.

<sup>32</sup> Tamże, s. 164.

dźwięku trąbki)<sup>33</sup>. Teologia podejmuje się zadania wyjaśniania analogii: (a) neguje ujemne znaczenie antropomorfizmów (np. ukazuje, że pojęcia „gniewu Bożego” nie należy łączyć z niedoskonałością gniewu człowieka); (b) idealizuje sens przypisywanych Bogu atrybutów, (np. Jego dobroć należy brać w sensie „analogicznym”); (c) podkreśla, że „wszystkie słowa odnoszone do Boga trzeba brać w transcendentnym sensie” (np. gdy odnosimy do Niego jedność lub troistość, należy pamiętać, że pojęcie liczby w ogóle nie wchodzi w jego istotę; gdy mówimy, że nie ma początku ani końca, należy pamiętać, że Jego egzystencja nie ma nic wspólnego z pojęciem trwania).

#### *Dedukcja.*

Wydaje się, że w rozważaniach o „dedukcji” Newmanowi chodzi o osobistą i nieformalną ekonomię myślenia (wnioskowania). Ten temat zgłębił już wcześniej w znacznym stopniu w *Kazaniach Uniwersyteckich*. Podejmie go później szerzej w *Gramatyce przyświadczenia*.

Jako jedyny przykład „dedukcji” Newman podaje „dowodzenie” istnienia Boga z porządku natury:

Widok (*view*) natury prowadzi nas z koniecznością (*irresistably*) do pojęcia porządku (*the notion of design*) – możesz to nazwać antropomorfizmem lub fetyszizmem, lecz tak jest (...). Jednak największą trudność stanowi utrzymanie tej dedukcji na płaszczyźnie ściśle filozoficznej i może się wydawać, że większość ludzi, która wierzy w Boga na podstawie [tego] argumentu (*argumentatively*), wierzy w Niego w oparciu o błędną przesłankę<sup>34</sup>.

Choćby nawet – przyznaje autor – tak było, niedoskonałe rozumowanie prowadziło do właściwej konkluzji. Być może – zastanawia się dalej – Bóg, który dostosowuje się do konstytucji ludzkiego intelektu, wybrał właśnie ten niezbyt mocny argument, by „wypróbować” (*try*) ludzkie serca i „odkryć ich ukryte skłonności moralne”<sup>35</sup>. Można wprawdzie postawić wobec niego logiczne zarzuty (*is not logically impregnable*), wywiera jednak mocne wrażenie na wyobraźni wierzących. Być może nie ma dla wielu ludzi innej drogi „dedukcji”, która by ich zaprowadziła do prawdy.

<sup>33</sup> Tamże, s. 162.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

Przykłady na różny sposób ukazują ekonomiczność (charakter nie-absolutny) wypowiedzi wiary. Newman niejako je podsumowuje:

Nie można powiedzieć, że to, co zostaje nam oznajmione, nie jest prawdziwe. Jednak nie jest to prawdziwe wobec tego najdokładniejszego przybliżenia do prawdy, na jaki stać nasz intelekt, którego przedmiotem jest prawda. To przybliżenie do prawdy jest ostatecznie raczej negatywne niżli pozytywne – jednak stanowi prawdę religijną w takiej formie, w której moc i pozytywność osiągnięta zostaje przez ubranie jej w ludzkie formy<sup>36</sup>.

Odnosimy na przykład do Boga pojęcie „jedności”, innym razem zaś pojęcie „trójki”. Teologia natomiast przypomina, że, ściśle mówiąc, pojęcie liczby „nie wchodzi w Jego istotę”. W odniesieniu więc do rzeczywistości niebieskiej słowa używane są „ekonomicznie”, a nie „absolutnie”:

Należy rozważyć w tym miejscu, że samo pojęcie wielości atrybutów zamiast pojęcia jednej, nieskończenie prostej doskonałości jest jedynie sposobem mówienia (*mode of speech*), poprzez który prowadzimy nasz umysł w jakimś słabym stopniu do [poznania] tego, kim Bóg jest. Nie oznacza to, jakoby owe atrybuty nie były realne i absolutne, lecz one takimi są nie jako atrybuty, ale jako istniejące w sposób niepojęty (*incomprehensibly*) w niewysłowionej jedności boskiej Istoty<sup>37</sup>.

Newman na długo przed Wittgensteinem zauważył, że teologia, podobnie jak wszystkie inne nauki, nie tyle daje nam wiedzę „o prawdzie”, co raczej podaje nam „reguły gry”, w jaki sposób mówić o niej: „Logiczne ewolucje nauki (indukcja itd.) są regułą gry, a nie leżą w samej naturze rzeczy (*a rule of the game, not in the nature of things*)”<sup>38</sup>. Autor wyjaśnia, że nauka niejako określa gramatykę naszej wiedzy. Na przykład, Euklides w swojej pracy dowodził (odkrywał reguły gry) to, co nawet dla początkującego matematyka jest oczywiste. W ten sposób jednak rozwijał matematykę jako naukę. Podobnie w teologii dowodzi się, że ksiądz musi zachować tajemnicę spowiedzi, niejako na jej podstawie, że to, co słyszy w konfesjonale, słyszy nie tyle „jako człowiek”, co „jakby Bóg”. Newman uważa, że to również jest „przemysłny sposób zachowania reguły gry, mianowicie tej, iż wszystko powinno

<sup>36</sup> Tamże, s. 163.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> *The Theological Papers of John Henry Newman...*, s. 132.

być logicznie spójne”<sup>39</sup>. W dogmatyce „słowo «Osoba» nie mówi nam nic więcej, lecz jedynie pozwala nam wydoskonalic nasz system przez rozróżnienie”<sup>40</sup>. Pojęcie „Osoby” w teologii stanowi „symbol pewnej tajemnicy” i „naszej niewiedzy”, ustanawia jedynie pewną przemyślną regułę: „Gdy wierzysz, że Syn jest rzeczywiście i prawdziwie Bogiem, nie pomył Go ani przez chwilę z Ojcem, zapominając o Jego synostwie; nie myśl jednak o Nim jako o drugim Bogu”<sup>41</sup>. Słowo „Osoba” jest równocześnie obaleniem herezji i wyznaniem, że nie potrafimy rozwiązać „zagadki”, lecz „pod względem formalnym nie jest niczym więcej”.

Niestety, nie ma śladu rozwinięcia powyższych poszukiwań przez Newmana poza tymi nielicznymi tekstami. Niemniej wystarczają one, by odzwierciedlić bardzo śmiałe próby filozoficzne określenia struktury języka wiary. Pozostaje jeszcze zaakcentować jego przekonanie o możliwości istnienia obok siebie wielu, pozornie dochodzących do sprzeczności dyskursów wiary.

Newman obrazuje swą teorię semantyki języka wiary porównaniem do struktury poznania zmysłowego. Sądzi on, że to samo, co zostało powiedziane o ekonomicznym odniesieniu dyskursów wiary, można w pewnym sensie powiedzieć również „o materii i o tym, co materialne” i dodaje na zakończenie listu: „a skoro to rzuci światło na tę doktrynę, którą przedstawiam, szerzej nad tym się zatrzymam”<sup>42</sup>. Być może, nie przypadkowo dodaje swe porównanie. Podobną analogię stosuje św. Tomasz, gdy w cytowanym już fragmencie dotyczącym poznania Boga podkreśla istnienie prawd całkowicie przewyższających nasz rozum:

Wynika to jasno także ze słabości, których codziennie doświadczamy w poznawaniu rzeczy. Po większej części bowiem nie znamy własności rzeczy zmysłowo poznawalnych i przeważnie nie możemy ująć istoty tych własności, które dostrzegamy zmysłowo. Tym mniej wystarcza rozum ludzki do zbadania wszystkiego, co można poznać umysłowo o najwznioślejszej substancji Boga<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Tamże, s. 132-134.

<sup>40</sup> Tamże, s. 134.

<sup>41</sup> Tamże, s. 105.

<sup>42</sup> J. H. Newman, *Letter...*, s. 163.

<sup>43</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącym*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze 2003, t. 1, s. 23.

Autor zaznacza na początku, że nie zamierza podważać „istnienia materii”. Uważa natomiast, że samo przekonanie o jej istnieniu nie wyjaśnia jeszcze, czym ona jest i czy należy ją utożsamiać z tym, jak się przedstawia naszym umysłom. Stosuje pewien eksperyment myślowy, który powtórzy niecały rok później w liście *O materii i duchu*.

Newman podważa pozytywistyczną ideę materii. Nie wiemy do końca, czym ona naprawdę jest: „nie możemy oczekiwać, by zmysły dały nam jakąkolwiek ideę materii samej w sobie, [czym jest] absolutnie”<sup>44</sup>. Idee, dotyczące materii, które powstają w naszych umysłach na podstawie danych zmysłowych, różnią się od siebie. Różnorodne wrażenia zmysłowe nie tylko dodają nową wiedzę o materii (np. wzrok informuje o kolorach): „zmysły z pewnością korygują się wzajemnie, to znaczy, że jesteśmy zmuszeni zakwestionować nasze zaufanie wobec pewnych podawanych nam przez nie jako realne informacji w świetle tych, jakie dostarczają nam inne zmysły”. Właśnie tu dostrzega autor sedno swego wyводу:

Jeśli jeden zmysł w najpełniejszych <bezpośrednich> swoich przejawach tworzy ideę materii, której inny zmysł przeczy, jasne jest, że zmysły są także (podobnie jak wzajemnie korygujące się pojęcia i obrazy stosowane w poznaniu teologicznym) ekonomiczne (*economical*) lub jedynie mówią nam absolutną prawdę do pewnej granicy (*tell us the absolute truth to a certain point*)<sup>45</sup>.

Newman podaje przykład sprzeczności „pozytywnych pouczeń” (*some positive teaching*) różnych zmysłów:

Wzrok daje nam pewną ideę rozciągłości oraz całości i części; informuje nas o materii, że jest podzielna. Węch natomiast daje nam ideę niepodzielnej materii, zapachy są od razu doskonałe, tak niepodzielne jak myśl, tak doskonale różne jeden od drugiego, jak jedna myśl od drugiej<sup>46</sup>.

Wydaje się więc, że w odniesieniu do materii albo „pouczenie węchu” albo „pouczenie wzroku” jest nieprawdziwe: „ale jeżeli jedno lub drugie [pouczenie] nie może być prawdziwe w odniesieniu do tego dobrane znanego atrybutu materii [podzielności], być może właśnie węch

<sup>44</sup> J. H. Newman, *Letter...*, s. 164.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże.

ma racje, a nie wzrok”. Rozciągłość i podzielność nie są więc istotnymi atrybutami materii. Być może, „choć materia i duch są czymś różnym, rozciągłość i podzielność nie są tym, czym miałyby się one istotowo różnić”<sup>47</sup>.

Zmysły są tak różne od siebie, że możemy wyobrazić sobie jakiś nowy zmysł, całkiem odmienny od istniejących, a jednak równie praktyczny jak one. Przekazywałyby on nowe idee dotyczące materii (tak samo ważne, jak na przykład przestrzeń), które byłyby zupełnie nieosiągalne przez pozostałe zmysły. Wyobraźmy sobie rasę istot, które by nie miały pięciu zmysłów, a jedynie ten nowy. Istoty te mogłyby być odpowiedzialne, poddane próbom, powiązane wzajemnymi relacjami, a jednak byłyby tak różne od nas, jak niebo od ziemi<sup>48</sup>.

Co może znaczyć owo dość zaskakujące zakończenie listu? Newman nieco wcześniej stwierdza, że różne obrazy używane w teologii, mówiące o rzeczach niewidzialnych, mają charakter ekonomiczny, przeciwstawiają się sobie i wzajemnie się modyfikują. Być może przykład pierwszy ma za zadanie ukazać pewną nieoznaczoność narracji teologii. Nie wiemy, gdzie kończy się dokładnie ich poprawne odniesienie do rzeczywistości. Zmuszeni jesteśmy używać wielu z nich równolegle, mimo, iż gdy wyprowadzamy je za daleko, popadamy w sprzeczności. Przykład drugi mógłby analogicznie obrazować niekompletność narracji teologicznych. Być może, nieogarniony świat duchowy znajduje się poza zasięgiem naszego intelektu.

W liście zatytułowanym *On Economy and Reserve* autor wychodząc od analizy poznania wiary, które jest *per speculum in aenigmate*, przechodzi do ukazania pluralizmu zawsze niekompletnych narracji wiary. Nasze wypowiedzi albo są cząstkowe, albo niejasne, albo przybliżające i korygujące się wzajemnie, albo analogiczne, albo stosujące niepełną dedukcję. W tym względzie ekonomiczność logosu ludzkiego podobna jest do ekonomiczności informacji dostarczanych nam drogą zmysłów. Zdajemy sobie sprawę z ich niekompletności i złożonego odniesienia do rzeczywistości samej, jednakże nikt rozsądny nie przestanie z nich korzystać tylko z tego powodu, że okazują się nieadekwatne i czasem zbyt daleko eksploatowane zawodzą na manowce. Narracje wiary pozostają zawsze w pełni ludzkie i, jak w wielu innych miejscach zazna-

<sup>47</sup> Tamże, s. 164-165.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 165.

cza Newman, mają ostatecznie służyć komunii serc, z której wywodzą się i do której winny prowadzić.

### Gramatyka przyświadczenia: granice narracji wiary

W *Gramatyce przyświadczenia* Newman pozostawił tylko pewien ślad swoich badań nad semantyką języka wiary. Omawiając przyświadczenie pojęciowe, zatrzymuje się nad pytaniami: czy wiara w tajemnicę może być czymś więcej, niż gołosłownym twierdzeniem; czy możemy przyświadczyć tajemnicy, czyli twierdzeniu łączącemu pojęcia nie do pogodzenia; czy łańcuch wnioskowania może kończyć się tajemnicą, czyli nie tylko czymś, czego rozum nie może ogarnąć (*incomprehensible*), lecz czymś, czego nie można sobie uzmysłowić (*inconceivable*)?<sup>49</sup>

Rozum może doprowadzić swe wnioskowania do sprzeczności (*incompatibilities, contradictories*), ponieważ pojęcie (*notion*) funkcjonuje w sposób ekonomiczny, a nie absolutny względem rzeczy (*thing*):

Nasze pojęcie pewnej rzeczy może tylko częściowo być wierne oryginałowi, może ono zawierać coś więcej od samej rzeczy lub przedstawiać ją w sposób niepełny, a wskutek tego może służyć zamiast niej, może ją zastępować tylko do pewnej granicy, w pewnych wypadkach, ale nie dalej. Gdy ta granica zostanie przekroczona, pojęcie i rzecz rozchodzą się, a jeśli wówczas w dalszym ciągu będziemy korzystali z pojęcia jako odpowiednika rzeczy, to powstaną wnioski sprzeczne nie z pojęciem, lecz z rzeczą, której już ono nie odpowiada<sup>50</sup>.

Na przykład metafora lub zagadka musi być rozumiana w pewnych granicach. W przeciwnym wypadku dochodzimy do sprzeczności, która „tkwi nie w rozumowaniu, lecz w wyobrażeniu, iż nieadekwatne pojęcia można uważać za ściśle przedstawienie rzeczy”<sup>51</sup>.

W dalszym fragmencie autor stosuje swoje ulubione „porównanie matematyczne”, które ma na celu ukazanie, że algebra i geometria sta-

<sup>49</sup> Newman zwraca uwagę na pewien problem związany z naszym mówieniem o tajemnicy. Z jednej strony musimy jakoś ją pojmować; gdybyśmy bowiem jej nie pojmowali jako łączącej twierdzenia nie do pogodzenia, w ogóle byśmy jej nie rozpoznali. Akt pojmowania tajemnicy uzdalnia do jej pojęciowego przyświadczenia. Z drugiej strony właśnie owo przyświadczenie nie może być realne, a jedynie pojęciowe, gdyż nie możemy mieć doświadczenia połączenia sprzecznych dla nas twierdzeń.

<sup>50</sup> J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa: IW PAX 1989, s. 62.

<sup>51</sup> Tamże, s. 62–63.

nowią jakby dwa ekonomiczne *calculi*. Jedynie w pewnych granicach są one prze-kładalne wzajemnie na siebie (geometria euklidesowa zawodzi w wyrażaniu wyższych potęg od trzeciej, algebra – w wyrażaniu pierwiastka kwadratowego z liczby ujemnej): „Jeżeli wymaga się od rachunku tego, czego robić nie może, wówczas staje jakby w oporze i protestuje niedorzecznością”<sup>52</sup>. Podobnie gdy mówimy, musimy stosować pewną gramatykę języka, by nie wyprowadzić naszych pojęć poza ich zasięg sensu. Na przykład, gdy poddajemy coś liczeniu, musimy to sprowadzić do jakiegoś poziomu porównania. Nie można postawić w jednym rzędzie: umysł, ręce, uśmiech, wzrok i wiek Napoleona w czasie bitwy pod Marengo i powiedzieć: „było ich pięć”: „Jeśli nie chcemy, by liczenie nie kończyło się nonsensem, to należy je przeprowadzić zgodnie z jego zasadami”<sup>53</sup>.

W teologii odnośnie do Boga pewnych reguł arytmetycznych może być niefilozoficzne i bluźniercze:

Jakkolwiek Bóg jest zarazem Ojcem, Synem i Duchem Świętym, to jednak słowo Trójca należy do tych pojęć o Nim, które wynikają z ograniczenia naszego umysłu, przy czym prawdziwe i niezmiennie rozróżnienie, zachodzące między Osobą a Osobą, nie powoduje żadnego naruszenia realnej i liczbowej jedności Boga. A jeśli ktoś zapyta, jak można mówić o Nim jako o jednym, jeśli nie można mówić o Nim jako o trzech, odpowiem, iż On nie jest jeden w tym znaczeniu, w jakim poszczególne rzeczy stworzone są jednostkami, gdyż „jeden” w zastosowaniu do nas jest używane w porównaniu do dwóch, trzech i do całego szeregu liczb. Natomiast w stosunku do Najwyższej Istoty rozsądniej jest używać słowo „monada” niż jednostka, gdyż stosunek Boga do stworzeń nie dopuszcza – mówiąc językiem filozoficznym – między nimi żadnych porównań<sup>54</sup>.

Teologia ma swoje reguły używania pojęć w odniesieniu do Boga. Jeżeli je przekraczamy, próbując łączyć pojęcia jedynie wedle możliwości logicznych, dochodzimy do sprzeczności. Na przykład, gdy próbujemy zbyt daleko stosować dedukcję, gdy chodzi o przymioty Boga, takie jak miłosierdzie i sprawiedliwość, dochodzimy do punktu, w którym „odczuwamy, że nie panujemy nad naszym przedmiotem”.

<sup>52</sup> Tamże, s. 64.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, s. 65–66.

Pojęcia są tylko aspektami rzeczy. Swobodne dedukcje z jednego z tych aspektów z konieczności są sprzeczne ze swobodnymi dedukcjami z drugiego. Po przejściu w naszych badaniach pewnej drogi nagle zjawia się przed wzrokiem umysłu próżnia lub labirynt (...) <sup>55</sup>.

Człowiek wierzący, wypowiadając swą wiarę, z jednej strony czyni to w swoim „ojczystym” i „ziemskim” języku, a z drugiej strony przekracza ku Niewypowiedzianemu. Wiara, w tej formie, w jakiej ją dziedziczymy, wyraża się w świętym Tekście oraz liturgicznym geście, i z tego względu możemy podслуchiwać jej specyficzny logos. Jednakże ów logos to nie wszystko: wiara – królestwo Boże (*he Basilea tou Theou*) nie polega na słowie (*en logo*), ale na mocy (*en dynamis*) (por. 1 Kor 4, 20) i wciąż przekracza swój logos. Ten paradoksalny fenomen fascynuje również filozofię.

<sup>55</sup> Tamże, s. 66.

Marcin Gorazda

## Pragmatyzm wiary

### Jeffa Jordana chybione i trafne argumenty za racjonalnością postawy teistycznej

#### Wprowadzenie

Spory o istnienie Boga chrześcijan są niemal tak stare, jak tradycja chrześcijańska. W historii myśli nasilały się zwłaszcza w okresach, w których atmosfera polityczna i intelektualna umożliwiała ścieranie się różnych poglądów. Jako że spór nie został w żaden konkluzyjny sposób rozstrzygnięty, a religia (lub raczej religie), wbrew pozytywistycznym wieszczom, mają się współcześnie całkiem nieźle (przynajmniej w wymiarze statystycznym, bowiem przytłaczająca większość populacji na świecie deklaruje postawę religijną), nadal budzi on wiele emocji. Wymownym śladem tych emocji jest, z jednej strony, popularność ateistycznych manifestów Richarda Dawkinsa, a z drugiej strony – książki takie jak Jeffa Jordana zatytułowana *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*<sup>1</sup>. Zestawienie nie jest przypadkowe. Dawkins próbuje bowiem w swoich publikacjach przekonać czytelnika, że „Boga z dużym prawdopodobieństwem nie ma”, a postawa religijna jest szkodliwą zaszłością ewolucyjną, nieracjonalną i sprzeczną z tzw. naukową wizją świata<sup>2</sup>. Jordan, aczkolwiek w swoich publikacjach podejmuje temat sporów o istnienie Boga, to jednak w „Zakładzie Pascala” abstrahuje od kwestii ontologicznych i skupia się wyłącznie nad zagadnieniem racjonal-

Marcin Gorazda – prawnik, adwokat, doktorant na Wydziale Filozoficznym PAT w katedrze Metafizyki.

<sup>1</sup> J. Jordan, *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford: Clarendon Press 2006.

<sup>2</sup> Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwejcer, Warszawa: Wydawnictwo CiS 2007, s. 228 (*Religia jako produkt uboczny*) oraz s. 338 (*Co jest złego w religii? Skąd ta wrogość?*).

ności wiary. Punktem wyjścia i głównym tematem, wokół którego prowadzone są rozważania Jordana, jest tytułowy Zakład Pascala. Choć pojęcie to jest zapewne powszechnie znane, warto może przypomnieć, czym jest Zakład Pascala, kiedy i jak został zaprezentowany.

### Zakład Pascala

Zakład Pascala opisany w jego *Myślach* stanowi odpowiedź dla domniemanego agnostyka (określanego też mianem libertyna), który formułuje zarzut, iż chrześcijaństwo z braku dowodów prawdziwości przyjmowanych przez nich twierdzeń religijnych, przyjmuje wiarę bez żadnej racji, innymi słowy, nieracjonalnie. Z takim zarzutem Pascal nie może się zgodzić. Zakładając, że w istocie nie ma rozstrzygających dowodów oraz że w zasadzie kwestia przyjęcia przez jednostkę postawy religijnej lub ateistycznej jest decyzją, od której nie ma ucieczki (brak decyzji jest w istocie decyzją o postawie ateistycznej), proponuje on pewne rozumowanie, które ma racjonalnie uzasadnić wybór postawy religijnej. Rozumowanie to przedstawione jest co najmniej w kilku różnych miejscach *Myśli* i różni się w szczegółach (co zresztą z dużą precyzją wychwylił i opisał w swojej książce Jeff Jordan). Najbardziej znana jego postać, zwana kanoniczną, suponuje, że niezależnie od tego, jak małe prawdopodobieństwo przypiszemy istnieniu Boga, to biorąc pod uwagę, iż postawa religijna może w konsekwencji doprowadzić nas do zbawienia, którego wartość ma wymiar nieskończony, wybór tej postawy jest racjonalny, bez względu na to, czy Bóg istnieje, czy też nie. Jeśli tylko zatem dopuścimy istnienie Boga jako realną możliwość (a agnostyk siłą rzeczy taką ewentualność musi brać pod uwagę), to powstrzymanie się od wyboru postawy religijnej lub też wybór postawy ateistycznej jest nieracjonalny, bo z góry prowadzi do rezygnacji z potencjalnie nieskończonej użyteczności, jaką jest wieczne zbawienie.

Pascal chyba nie do końca był świadom, że prezentując ten sposób rozumowania zapoczątkował dwa nowatorskie projekty. Po pierwsze dokonał analizy istotnego życiowego zagadnienia w kontekście możliwych do podjęcia decyzji i związanych z nimi konsekwencji (potencjalne zyski i straty). Jest to bodaj pierwsza, opisana w literaturze, taka analiza, która dała podwaliny pod późniejszą teorię decyzji rozwiniętą

przez Bayesa oraz teorię gier opracowaną i zaksjomatyzowaną przez Neumanna i Morgensterna. Po drugie przesunął spór pomiędzy teistami i ateistami (czy też agnastykami) z płaszczyzny ontologicznej w pragmatyczną, tzn. uczynił zeń spór o korzyści i straty związane z postawą religijną. O ile spór ontologiczny wydaje się w istocie nierozstrzygalny, o tyle ocena postawy religijnej jest możliwa z różnych punktów widzenia. Badania w tym kierunku przeprowadzone są do dzisiaj, szczególnie współcześnie są one niezwykle popularne.

### Problematyka „Pascal Wager”

Jeff Jordan nie zajmuje się w swojej publikacji kwestią ewentualnych doczesnych korzyści z wiary w Boga, choć przy okazji omawiania tzw. Zakładu Jamesa (o czym niżej) zwraca uwagę również na ten aspekt. Głównym przedmiotem książki jest analiza racjonalności postawy religijnej w świetle teorii decyzji. Jordan przedstawia szereg różnych wersji tzw. zakładów i ujmuje je w stosowne matryce decyzyjne. Stosując do nich odpowiednie strategie, dokonuje oceny, które z nich wytrzymują krytykę i prowadzą do wniosku, iż racjonalną decyzją jest wybór postawy religijnej, a które z nich nie pozwalają na taki wniosek, nie dając podstawy do podjęcia jakiegokolwiek racjonalnej decyzji. Trzeba przy tym przyznać, że dokonana analiza jest niezwykle dokładna i rzetelna i choć autor prezentuje teistyczne poglądy, to potrafi docenić siłę zarzutów adwersarzy, przyznając, iż niektóre spośród prezentowanych rozumowań są w istocie zawodne. Prezentowane zarzuty i prowadzona dysputa z hipotetycznymi antagonistami ma bardzo różnorodny charakter: począwszy od podstawowego pytania, czy w ogóle możliwe jest samodzielne podejmowanie decyzji w kwestii takiej, jak wiara w Boga, poprzez pytanie o etyczność pragmatycznego rozumowania w kwestiach religijnych, aż po argumenty o charakterze teologicznym (predestynacja do zbawienia). Osobny rozdział („An Embarrassment of Riches”) poświęcony jest dokładnej analizie, bodaj najpoważniejszego zastrzeżenia wobec Zakładu Pascala – tzw. zarzutu „wielu teologii” lub też „wielu bogów”. Osobno też omawiana jest kwestia użyteczności przyjmujących wartość nieskończoną. Z niesłychaną drobiazgowością w kolejnych rozdziałach autor omawia wszelkie pomniejsze zarzuty przeciwko Zakładowi Pascala czy też, szerzej



– przeciwko pragmatycznym argumentom za postawą religijną, aby w końcu przejść do rozważań bardziej teologicznych. Książkę kończy ontologiczny spór z Johnem Schellenbergiem („Divine hiddenness argument”).

W niniejszym tekście nie będę odnosił się do niezwykle interesujących poruszanych kwestii teologicznych; nie chcę też analizować sporu o istnienie Boga prowadzonego z Schellenbergiem, którego detale można odnaleźć w Internecie<sup>3</sup>. Szczególnie interesujące wydały mi się natomiast cztery zagadnienia. Dwa z nich plasują się w centrum rozważań Jordana, dwa natomiast poruszane są niejako marginalnie, choć, moim zdaniem, zasługują na nieco szersze omówienie przy okazji poruszanej tematyki. Pierwsze zagadnienie – to sposób zastosowania teorii decyzji (teorii gier) do różnych postaci Zakładu Pascala/Jamesa. Druga kwestia – to interpretacja prawdopodobieństwa, którym autor posługuje się niezwykle często i chyba nie do końca rozróżniając, o jakim prawdopodobieństwie jest mowa. Problem prawdopodobieństwa ujawnia się szczególnie w sposobie, w jaki Jordan próbuje uporać się z zarzutem wielu bogów. Trzecie zagadnienie – to argumenty wskazujące na to, że postawa religijna pociąga za sobą szereg korzyści w życiu doczesnym, zarówno z perspektywy społeczeństwa, jak i jednostki. Na okoliczność tę zwrócił uwagę James, proponując nieco odmienną postać Zakładu. Korzyści te omawiane są w książce bardzo pobieżnie. Czwarty problem – to krytyka ewidencjalizmu. Jordan omawia ewidencjalizm jako postawę, która prowadzić może do zanegowania teizmu, nie poddając go jednak zdecydowanej krytyce. Wydaje się, że zarówno ewidencjalizm, jak i kwestia tzw. dowodów pociąga za sobą cały szereg implikacji, które same w sobie stanowią intrygujące zagadnienie.

<sup>3</sup> Debatę Jordana z Schellenbergiem rozpoczyna tekst ostatniego pt. *What Divine Hiddenness Reveals, or How Weak Theistic Evidence is Strong Atheistic Proof*, z którym można się zapoznać na stronie [http://www.infidels.org/library/modern/jphn\\_schellenberg/hidden.html](http://www.infidels.org/library/modern/jphn_schellenberg/hidden.html). Tamże znajdują się odesłania do dalszej części debaty.

### Teoria decyzji a teoria gier wobec pragmatycznych argumentów za postawą religijną

Znamienne chyba jest to, że omawiając teorie decyzji, często zwraca się uwagę na kasus Zakładu Pascala jako jednego z pierwszych przypadków analizy określonych alternatyw w kontekście „za” i „przeciw”. Pascal, rzecz jasna, nie rozwijał tej kwestii i nie opracował żadnej teorii decyzji. Kompleksowego opracowania doczekała się ona wraz z wydaniem w roku 1944 książki dwóch matematyków, Johna von Neumanna oraz Oscara Morgensterna pt. *Theory of Games and Economic Behaviour*<sup>4</sup>. W ramach ogólnej teorii gier ujęli oni także wcześniej już znaną teorię użyteczności oraz elementy teorii decyzji, uprzednio opracowywane i analizowane m.in. przez Daniela Bernoulliego<sup>5</sup>, Abrahama Walda<sup>6</sup>, Condorceta<sup>7</sup>, Johna Deweya<sup>8</sup> i in. Istota gry według von Neumanna i Morgensterna polega na logicznej analizie sytuacji konfliktu i kooperacji. W grze występuje co najmniej dwóch graczy; każdy ma do wyboru jakieś strategie, a wynik jest determinowany przez wybrane strategie i można go określić liczbowo przez zestaw wypłat odpowiadający wybranym strategiom<sup>9</sup>. Jeśli miejsce jednego z graczy zajmie „stan natury” (oczekiwany, wyrażony alternatywnie stan faktyczny, który może wystąpić w przyszłości), wówczas mamy do czynienia z tzw. grą przeciwko naturze i to właśnie teoria dotycząca tej gry (czy też raczej tych gier) służy logicznej analizie decyzji podejmowanych przez jednostkę. Gry przeciwko naturze mają dwie postacie, które można określić jako: (1) podejmowanie decyzji w warunkach niepewności i (2) podejmowanie decyzji w warunkach ryzyka. W pierwszym przypadku nie jesteśmy w stanie w żaden sposób określić prawdopodobieństwa,

<sup>4</sup>J. von Neumann, O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton: Princeton University Press 2007.

<sup>5</sup>Por. D. Bernoulli, *Exposition of a New Theory of the Measurement of Risk*, „Econometrica” 22/1 (1954), s. 22–36.

<sup>6</sup>Por. A. Wald, *Statistical Decision Functions*, New York: John Wiley and Sons 1950.

<sup>7</sup>Por. J. A. de Condorcet, *Plan de Constitution, présenté à la convention nationale les 15 et 16 février 1793* [1793] w: tenże, *Oeuvres*, vol. 12, Paris: Firmin Didot Freres Libraires 1847, s. 333–415.

<sup>8</sup>Por. J. Dewey, *How We Think* [1910], New York: Dover Publications Inc. Mineola 2006.

<sup>9</sup>Opis gry oraz szereg wiadomości na temat teorii gier zaczerpnąłem z książki: Ph. D. Straffin, *Teoria Gier*, tłum. J. Haman, Warszawa: WN Scholar 2004.

z jakim alternatywne stany natury mogą wystąpić. Najczęściej zatem przyjmuje się, zgodnie z zasadą „braku dostatecznej racji” Laplace’a, iż stany te są równoprawdopodobne. W drugim przypadku jesteśmy w stanie określić to prawdopodobieństwo.

O grach przeciwko naturze należy powiedzieć jedną istotną rzecz. Nawet mając bardzo dobrą, kompletną wiedzę o możliwych stanach natury, których wystąpienia możemy się spodziewać, o ich prawdopodobieństwie oraz o użytecznościach (wartościach liczbowych, które zostaną im przypisane), i tak w wielu przypadkach nie można podać jednoznacznego kryterium wyboru określonej strategii. Jeff Jordan jest tego świadom, kiedy opisuje różne strategie, rozrysowując je przy tym w postaci pogładowego drzewka. Niektóre nazwy tych strategii pochodzą od ich twórców: kryterium Laplace’a (średnia wypłat), Walda (tzw. maksimin), Hurwicza (połączenie maksiminu z maksimaksem), Savage’a (minimaks) czy też kryterium proponowane przez Jordana pod nazwą *next best thing*. Wielość tych strategii oznacza tylko tyle, że w świetle tzw. instrumentalnej racjonalności nie istnieje jedno, jednoznaczne kryterium, które mogłoby przesądzić o tym, iż decyzja podjęta po logicznej analizie, dokonanej zgodnie z prawidłami teorii decyzji, będzie decyzją racjonalną. Same strategie są zależne od indywidualnych preferencji. Taka obserwacja na wstępie wydaje się być istotna, jako że – do czego próbował przekonać swojego domniemanego adwersarza Pascal i do czego próbuje nas przekonać Jeff Jordan – wybór postawy teistycznej jest wyborem racjonalnym, a dowodem na to ma być analiza dokonana przy zastosowaniu teorii decyzji. Otóż, o ile teoria decyzji jest niewątpliwie narzędziem pomagającym dokonać racjonalnej analizy w świetle określonej, ograniczonej wiedzy jednostki, o tyle nie może ona być gwarantem (dowodem), iż decyzja podjęta przy pomocy tej analizy jest w istocie racjonalna.

Jeff Jordan zastosował teorię decyzji do analizy Zakładu Pascala i Jamesa. Spróbujmy przyglądnąć się bliżej temu, jak analiza ta została dokonana. Jordan wczytując się dokładnie w *Myśli* Pascala, zidentyfikował cztery różne postacie jego Zakładu, który w różny sposób można przedstawić w tzw. matrycach decyzyjnych. Ponieważ w dalszej części książki odnosi się głównie do tzw. wersji kanonicznej, poniżej omówię wyłącznie tę wersję. Pascal zredagował swój Zakład w następujący sposób:

Zważmy zysk i stratę zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest, bez wahania. (...) [T]u chodzi o wieczność życia i szczęścia, a skoro tak jest, to gdyby zachodziła nieskończona mnogość przypadków, z których jeden tylko byłby za tobą, i tak jeszcze miałbyś rację postawić jedno, aby wygrać dwa; a działałbyś nierozsądnie, gdybyś będąc zniewolony grać, wzdragając się stawić jedno życie przeciw trzem w grze, w której w nieskończoności przypadków jeden jest za tobą – jeżeliby było do wygrania nieskończone trwanie życia nieskończenie szczęśliwego. Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania, szansa wygranej przeciw skończonej ilości szans straty i to, co stawiasz, jest skończone. Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko<sup>10</sup>.

Zakład ten w matrycy decyzyjnej Jordana wygląda następująco:

	Bóg istnieje - zdarzeniu temu przypisujemy prawdopodobieństwo P	Nieprawda, że Bóg istnieje - zdarzeniu temu przypisujemy pdopodobieństwo (1-P)	Oczekiwana użyteczność (expected utility - EU)
Stawiam na to, że Bóg istnieje - ergo: wybieram postawę teistyczną	P, F1=∞	(1-P), F2	EU = ∞
Stawiam na to, że Bóg nie istnieje - ergo: wybieram postawę ateistyczną lub agnostyczną	P, F3	(1-P), F4	EU = wartość skończona

Strategia decyzyjna w tej matrycy odpowiada tzw. strategii oczekiwanej użyteczności. Użyteczność ta dla danego Zakładu (wiersze w tabeli) jest mierzona jako suma iloczynów wartości użyteczności (F1, F2, F3, F4) w poszczególnych „stanach natury” (kolumny) oraz ich prawdopodobieństwa (P, 1-P). Przy takiej postaci Zakładu wybór

<sup>10</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa: IW PAX 1989, s. 233-234.

postawy teistycznej jest wyborem bardziej korzystnym (racjonalnym), gdyż, niezależnie od wartości użyteczności F2, F3 i F4 oraz niezależnie od prawdopodobieństwa, jakie przypiszemy istnieniu lub nieistnieniu Boga (o ile tylko nie będzie ono zerowe), EU zawsze będzie miało wartość nieskończenie dodatnią.

Przeciwko Zakładowi Pascala sformułowano szereg zarzutów. Wszystkie są bardzo szczegółowo omówione przez Jordana, który w niektórych przypadkach przyznaje, iż są one trafne. Najpoważniejszym spośród nich był tzw. zarzut wielu bogów/wielu teologii. Adwersarze Pascala zarzucali, że analizuje on wyłącznie dwa możliwe stany natury: Istnienie Boga (doprecyzujemy: Boga chrześcijan) oraz świat bez Boga. Tymczasem należy zauważyć, że powyższy opis jest nie tylko uproszczony (oprócz chrześcijańskiej istnieje cały szereg innych tradycji religijnych), ale wręcz fałszywy. Postawa agnostyczna zakłada bowiem powstrzymanie się od sądów religijnych z uwagi na brak pewności co do prawdziwości rozmaitych twierdzeń religijnych. Agnostyk zatem, analizując wszystkie możliwe „stany natury”, powinien uwzględnić wszystkie znane (wiele teologii), ale także i nieznanne, choć możliwe (wielu bogów) tradycje religijne. Obowiązek uwzględniania wszystkich możliwych „stanów natury” wynika z podstawowego aksjomatu teorii oczekiwanej użyteczności tzw. słabego porządkowania. Aksjomat ten stanowi, że relacja tzw. słabej preferencji do możliwych „stanów natury” musi być kompletna. Oznacza to, że nie mogą istnieć „stany natury”, co do których jednostka nie określi swoich preferencji<sup>11</sup>. Zakład Pascala broni się przed zarzutem wielu teologii poprzez stwierdzenie, iż jego rolą nie jest podjęcie decyzji dotyczącej wyboru konkretnej tradycji religijnej, ale przede wszystkim podjęcie decyzji co do wyboru postawy religijnej jako takiej. Wybór konkretnej teologii jest niejako wyborem drugiego stopnia. Taki argument jest sensowny, o ile przyjmujemy, że znane tradycje religijne w zakresie podstawowych nakazów życiowych nie pozostają ze sobą w sprzeczności (co nie jest oczywiste). Sytuacja ulega istotnej zmianie, gdy dopuścimy, jako jedną z możliwości, istnienie „boga przewrotnego”, a zatem takiego, który

<sup>11</sup> Aksjomatykę teorii oczekiwanej użyteczności zaczerpnąłem z: W. Załuski, *The Limits of Naturalism: A Game Theoretic Critique of Justice as Mutual Advantage*, Kraków: Zakamycze 2006. Załuski z kolei powołuje się na prace Myersona, Frencha i Kozielckiego.

nagradza wiecznym zbawieniem postawę ateistyczną. Przy założeniu, że żadnemu z tych „stanów” nie jesteśmy w stanie przypisać żadnego prawdopodobieństwa, będziemy mieli do czynienia z decyzją w warunkach niepewności, a matryca decyzyjna wyglądałaby jak poniżej:

	Istnieje Bóg	Nie istnieje Bóg	Istnieje „bóg przewrotny”
Stawiam na istnienie Boga	F1=∞	F2	F3
Stawiam na nieistnienie Boga	F4	F5	F6=∞
Stawiam na istnienie „boga przewrotnego”	F7	F8	F9=∞

Jak można zauważyć, przy takiej matrycy trudno byłoby wskazać strategię (zakład), który by dominował i którego „oczekiwana użyteczność” byłaby większa od pozostałych. Czy oznacza to zatem, że Zakład Pascala jest nierozstrzygalny i wbrew pozorom nie pozwala na dokonanie racjonalnego wyboru? Zdaniem Jordana, ale także Williama Jamesa, który analizował ten przypadek, Zakład nie jest stracony. Argument Jamesa jest prosty. Twierdzi on mianowicie, że w przypadku przedstawionym w powyższej matrycy wartość użyteczności F2 jest większa od F5 i F8. Innymi słowy, nawet w przypadku świata bez Boga, postawa teistyczna przynosi więcej korzyści (w życiu doczesnym) niżli postawa ateistyczna. Twierdzenie to jest niezwykle ciekawe; powróć do niego w dalszej części niniejszego tekstu. Jeśliby tak było w istocie, rozumowanie przebiegałoby według następującego schematu<sup>12</sup>:

(1) Dla każdej osoby *S* podejmującej nieuniknioną decyzję w warunkach niepewności, jeśli jedna z alternatyw *a* osiągalna dla tej osoby ma wynik tak dobry, jak najlepsze wyniki innych osiągalnych alternatyw i nigdy nie ma wyniku gorszego niż najgorsze wyniki innych osiągalnych alternatyw *i*, wyłączając wyniki najlepsze i najgorsze, ma tylko wyniki lepsze od wyników innych dostępnych alternatyw, wówczas *S* powinna wybrać *a*; i

<sup>12</sup>J. Jordan, dz. cyt., s. 28.

(2) Postawa teistyczna ma wynik lepszy niż inne dostępne alternatywy w przypadku, gdy naturalizm metafizyczny (świat bez Boga) okazuje się prawdziwy, i

(3) Najlepsze wyniki postawy teistycznej są tak dobre, jak najlepsze wyniki innych dostępnych alternatyw, a najgorsze wyniki postawy teistycznej nie są gorsze od najgorszych wyników innych dostępnych alternatyw, dlatego też

(4) Powinna zostać wybrana postawa teistyczna.

### Problem prawdopodobieństwa

Jest też drugi argument (czy raczej grupa argumentów), który przedstawia Jordan przeciwko „przewrotnemu bogu”. Nie wnikając bliżej w szczegóły argumentacji, ogólnie można powiedzieć, że Jordan odróżnia „prawdopodobieństwo logiczne” od „prawdopodobieństwa obiektywnego”. To pierwsze jest prostym stwierdzeniem logicznej możliwości (dopuszczalności), iż określone twierdzenie jest prawdziwe. Jako przykład Jordan podaje m.in. następujące twierdzenie: „W chwili obecnej nie istnieje żadne ludzkie ciało, które byłoby moje”. Zdanie to jest logicznie prawdopodobne, ale obiektywnie fałszywe. A zatem, jego prawdopodobieństwo wynosi 0. Koncepcja „przewrotnego boga” ma, zdaniem Jordana, podobny charakter. Jest to bowiem „fikcja filozofów”, za którą nie stoi żadna żywa tradycja religijna i która została wymyślona wyłącznie po to, aby zwalczać Zakład, pomyślany wszak jako realna, decyzyjna sytuacja życiowa.

Powyższe argumenty rodzą pytanie o rolę prawdopodobieństwa w teorii decyzji, tak jak rozumie ją Jordan. Poza tym jedynym przypadkiem, kiedy wprowadza rozróżnienia na prawdopodobieństwo logiczne oraz prawdopodobieństwo obiektywne, Jordan nie zajmuje się kwestią prawdopodobieństwa. Bibliografia na końcu książki oraz przypisy wskazują, że zagadnienie to nie było przez niego pogłębiane<sup>13</sup>. Tymczasem wydaje się ono odgrywać dość istotną rolę. Kwe-

<sup>13</sup>Jako źródło swojej wiedzy nt. prawdopodobieństwa Jordan wskazuje kilkustoronicowy artykuł Richarda Otte pt. *Subjective Probability, Objective Probability and Coherence* opublikowany w 1987 r. w „Southern Journal of Philosophy”, do którego niestety nie udało mi się dotrzeć. Jednocześnie zastrzega, że autor tego artykułu wyciągnął odmiennie wnioski.

ntia prawdopodobieństwa pojawia się w Zakładzie Pascala w dwóch przypadkach. Po pierwsze, kiedy w wersji kanonicznej przypisujemy prawdopodobieństwo wystąpieniu określonych „stanów natury”, tzn. Istnienia Boga i nieistnienia Boga. Wartość tego prawdopodobieństwa nie jest istotna, o ile tylko spełnia ono dwa warunki:

(1) Jest większe od 0 ( $P > 0$ ), co oznacza, że oba zdarzenia są możliwe;

(2) Suma obu prawdopodobieństw jest równa 1 ( $P + (1-P) = 1$ ), co oznacza, że poza tymi dwoma zdarzeniami (stanami natury) nie mogą wystąpić żadne inne.

Zarzut wielu teologii/bogów kwestionuje prawdziwość drugiego warunku. Jeśli bowiem możliwe są (prawdopodobne) inne „stany natury” (inne teologie lub inni bogowie), którym możemy przypisać dowolnie małe, ale niezerowe prawdopodobieństwo, to ograniczając macrycę decyzyjną tylko do dwóch stanów godzimy się na to, że suma prawdopodobieństw tych dwóch stanów będzie mniejsza niż jeden. Pierwszy warunek jest prawdziwy na mocy samego założenia. Zakład jest bowiem pomyślany jako formuła subiektywnego podejmowania decyzji przez osobę prezentującą postawę agnostyczną, a zatem dopuszczającą istnienie Boga z dowolnie małym prawdopodobieństwem. Osoba, która prezentuje postawę ateistyczną, z zasady przypisze istnieniu Boga prawdopodobieństwo 0, w konsekwencji Zakład straci swój sens. Drugi przypadek odwoływania się do prawdopodobieństwa pojawia się właśnie przy okazji spierania się z zarzutem wielu bogów (por. argumenty wyżej).

Przy omawianiu kwestii prawdopodobieństwa używa się zwykle pojęcia „interpretacji prawdopodobieństwa”, przez które próbuje się dotrzeć do istoty zjawiska. Wyróżnia się wiele interpretacji (klasyczna, logiczna, częstościowa, skłonnościowa czy też subiektywna)<sup>14</sup>. Zestawienie jednak ze sobą prawdopodobieństwa logicznego oraz „obiektywnego” wydaje się dość egzotyczne. Warto zauważyć, że to, co Jordan określa mianem „prawdopodobieństwa logicznego” odpowiada raczej interpretacji klasycznej niżli logicznej. Jego istotną cechą jest korzystanie z zasady racji niedostatecznej sformułowanej przez Laplace’a (zwanej też zasadą indyferencji). Polega ona na tym, że w przypadku,

<sup>14</sup>Obszerne i dokładne omówienie interpretacji prawdopodobieństwa zawarte jest w: W. Załuski, *Skłonnościowa interpretacja prawdopodobieństwa*, Tarnów: Biblos 2008.

kiedy nie ma dostatecznej racji na uznanie, że spośród wielu zdarzeń jedno są mniej lub bardziej prawdopodobne, przyjmujemy, iż są one równo-prawdopodobne. Równo-prawdopodobieństwo przyjmuje się zatem w sytuacji całkowitej niewiedzy dotyczącej badanego zjawiska. Jest to typowy przypadek agnostyka. Ponieważ nie posiada on żadnej wiedzy na temat istnienia lub nieistnienia określonych bogów, przyjmuje każdy wariant jako równo-prawdopodobny. Zasada ta prowadzi do szeregu paradoksów i jest mocno kwestionowana. To zaś, co Jordan nazywa prawdopodobieństwem obiektywnym, zdaje się odnosić do którejś z interpretacji, które wiążą zjawisko prawdopodobieństwa z jakąś cechą świata. Może to być zatem interpretacja częstościowa lub skłonnościowa. Obie te interpretacje do oceny prawdopodobieństwa wymagają jakiejś wiedzy na temat ocenianego układu (np. wiedzy na temat tego, jak często przy rzucie kostką wypada w ciągu rzutów szóstka). Natomiast w przypadku wypowiedzi nt. prawdopodobieństwa istnienia takiego, a nie innego boga nie mamy wiedzy o tym szczególnym układzie. Rzekomo obiektywny argument Jordana, odwołujący się to istniejących tradycji religijnych, w żadnym razie nie jest obiektywny. W nieco zawoalowany sposób odwołuje się bowiem wyłącznie do przekonań innych ludzi. Rozumowanie jest następujące: ponieważ istnieją/istnieli tacy ludzie, którzy są/byli przekonani o prawdziwości istnienia określonego Boga, *ergo* Jego istnienie jest prawdopodobne. Ponieważ zaś nie istnieją/nie istnieli ludzie przekonani o prawdziwości istnienia „boga przewrotnego” (a przynajmniej nic o nich nie wiemy), *ergo* Jego istnienie nie jest prawdopodobne. Jest to zatem typowa interpretacja subiektywna, która mierzy siłę przekonań jednostek. Jej szczególny charakter polega na tym, że interesują mnie nie tylko własne przekonania, ale także przekonania innych jednostek. Zatem w pewnym sensie taka ocen prawdopodobieństwa nabiera charakteru intersubiektywnego. Nadal jednak pozostajemy w kręgu interpretacji subiektywnej, bayesjańskiej. Jeśli nawet cały świat uznaje, że nie istnieje Bóg „przewrotny”, natomiast zakładający się (agnostyk) dopuszcza Jego istnienie na zasadzie braku wiedzy i „racji niedostatecznej”, to argument z Jordanowego rzekomego „prawdopodobieństwa obiektywnego” jest całkowicie chybiony.

### Aksjomat monotoniczności i problem wartości nieskończonych

Korzystanie z określonego narzędzia matematycznego, w tym przypadku z teorii gier, wymaga pewnej metodologicznej konsekwencji. Nie można z narzędzia tego korzystać wybiórczo, przyjmując niektóre jego rozwiązania i pomijając np. aksjomatykę. Ktokolwiek choćby pobieżnie zapoznał się z teorią gier czy też z teorią oczekiwanej użyteczności, powinien zaniepokoić się od razu użyciem w Zakładzie wartości nieskończonych jako liczbowych interpretacji użyteczności. Czytelnik książki Jordana dopiero w połowie dowie się, że wartości te w istocie generują szereg problemów, wobec których Zakład Pascala w swojej klasycznej postaci jest bezradny. Problemy te można ustawić w pewnej hierarchii:

(1) Użycie wartości nieskończonych prowadzi do naruszenia tzw. aksjomatu monotoniczności w standardowej teorii oczekiwanej użyteczności. Interpretacja aksjomatyki może oczywiście mieć różny charakter i w wielu teoriach istnieją aksjomaty, których „aksjomatyczny” charakter bywa kwestionowany. Nikt jednak (w tym także Jordan) nie kwestionuje aksjomatu zredagowanego przez Neumanna i Morgentsterna, a powtórzonego w wielu późniejszych publikacjach<sup>15</sup>. Konsekwencje naruszenia tego aksjomatu opisują liczne paradoksy.

(2) Posłużenie się nieskończonymi użytecznościami prowadzi m.in. do kontr-intuicyjnych zakładów, jak np. opisany przez Bernoulliego paradoks petersburski. Paradoks ten dotyczy gry, w której generowana jest nagroda o potencjalnie nieskończonej wartości, ale z bardzo małym prawdopodobieństwem. Konkluzja jest taka, że jakkolwiek nagroda w grze jest nieskończona, i tak większość racjonalnych graczy, zapytana, chętnie sprzeda swoje szanse w tej grze za stosunkowo niewielką kwotę.

(3) Jeśli w macyzy decyzyjnej pojawią się użyteczności  $+\infty$  oraz  $-\infty$ , to wynik wyliczenia użyteczności oczekiwanej dla danego zakładu będzie sumą tych dwóch wielkości, niezależnie od prawdopodobieństwa, które zostanie przypisane określonym „stanom natury”.

(4) W przypadku dwóch zakładów, gdzie w obu mamy użyteczność  $+\infty$ , ale w jednym jej uzyskanie jest dużo bardziej prawdopodobne niż w drugim, wartość oczekiwanej użyteczności będzie w obu przypad-

<sup>15</sup>Jordan odwołuje się do aksjomatyki przedstawionej przez Luce i Raiffa w 1958 r.

kach identyczna i wynosić będzie  $+\infty$ , pomimo, iż racjonalny gracz powinien wybrać zakład z większym prawdopodobieństwem.

Jordan, z godną podziwu rzetelnością, opisał wszystkie problemy związane z wartościami nieskończonymi. Zestaw tych paradoksów oraz naruszenie zasad aksjomatyki wydaje się druzgoczące dla Zakładu Pascala (oraz Jamesa), jeśli rozpatruje się je w kontekście teorii gier. Tam, gdzie się da, Jordan proponuje pewne rozwiązania mające na celu obronę Zakładów. Tam, gdzie jest to niezbyt możliwe, znajdujemy konkluzję, która wydaje się być wewnętrznie sprzeczna:

The Wager (...) is not a free-floating argument designed to demonstrate the rationality of theistic belief, no matter how small the positive probability one assigns to theism. The Wager is rather a sort of tie-breaker. If one judges that there is an epistemic parity between theism and naturalism, the Wager can tip the scales in favor of belief. Because the expected utility of theistic belief is greater than that of nonbelief and because the relevant evidence is roughly balanced, it is reasonable to believe. (...) The theoretical advantage of this view is that the Wager would not be contrary to epistemic rationality<sup>16</sup>.

A zatem, pomimo że Zakład nie jest pomyślany jako narzędzie do wykazania racjonalności (*rationality*) postawy teistycznej, wiara jest rozsądna (*reasonable*) ze względu na oczekiwaną użyteczność (*expected utility*). Zakład nie jest sprzeczny z racjonalnością epistemiczną (*epistemic rationality*).

### Trafne argumenty za racjonalnością wiary

Jeśli w świetle powyższych ułomności Zakładu, rozpatrywanego w kontekście teorii decyzji/teorii gier, uznamy, że co najmniej wątpliwe jest dowodzenie w ten sposób racjonalności wiary, to nasuwa się pytanie, czy istnieją w ogóle jakiegokolwiek argumenty w obszarze racjonalnego dyskursu, które mogłyby przechylić szalę w kierunku postawy religijnej i służyć jako ów postulowany *tie-breaker*. Dwa wskazane przez Jordana obszary dyskusji, czy też raczej sposoby argumentowania i same argumenty wydają się z tego punktu widzenia niezwykle ciekawe, choć nie nowe. Nie stanowią one jednak trzonu rozważań autora. Można nawet powiedzieć, że pojawiają się na marginesie tych-

<sup>16</sup>J. Jordan, dz. cyt., s. 108.

że i nie są rozwijane. Pierwszy obszar to krytyka ewidencjalizmu, czyli postawy, która zakłada, iż powinniśmy uznawać za prawdziwe wyłącznie te twierdzenia, które zostały należycie dowiedzione. Co do pozostałych zaś, albo uznajemy je za nieprawdziwe, albo też co najmniej powstrzymujemy się od jakichkolwiek sądów na ich temat. Jest to postawa, której konsekwentne stosowanie prowadzi do zanegowania racjonalności wiary religijnej (bo tu dowodów brak). Drugi obszar (który mieści się w macyrycy decyzyjnej Jamesa) – to twierdzenie lub zespół twierdzeń, z gruntu empirycznych (sprawdzalnych w drodze obserwacji lub eksperymentów behawioralnych), iż postawa religijna skutkuje w życiu jednostki i zbiorowości szeregiem faktów powszechnie uznawanych jako pozytywne, takich jak ogólna satysfakcja życiowa, poczucie szczęśliwości czy wzmocnienie postaw kooperacyjnych.

Omówienie ewidencjalizmu i różnych jego postaci (rozdział nosi tytuł: „Six Kinds of Evidentialism”) służy autorowi głównie do tego, aby w konkluzji stwierdzić, że zasadniczo argumenty pragmatyczne pozostają w zgodzie z tzw. względny ewidencjalizmem (*defeasible evidentialism*), który, w odróżnieniu od ewidencjalizmu absolutnego, dopuszcza szereg wyjątków, a przede wszystkim dopuszcza przyjmowanie określonych twierdzeń jako prawdziwych w przypadku, kiedy brak jest rozstrzygających dowodów. Krytyka samego ewidencjalizmu jest, można rzec, umiarkowana. Czym jednak jest ewidencjalizm według Jordana? Jego sformułowanie w wersji najdalej idącej oparte jest na stwierdzeniu autorstwa W. K. Clifforda: „It is wrong always, everywhere, and for any one to believe anything upon insufficient evidence”<sup>17</sup>. Jordan formułuje ten imperatyw w wersji pozytywnej: „Dla każdej osoby *S* i twierdzenia *P* w czasie *t*, jest dopuszczalne, aby *S* wierzyła, że *P* jest prawdziwe w czasie *t*, wtedy i tylko wtedy, gdy wiara w prawdziwość *P* jest poparta dowodami *S* w czasie *t*”<sup>18</sup>. Takie sformułowanie ewidencjalizmu ma dwie istotne cechy: po pierwsze jest to postulat o charakterze normatywnym. Innymi słowy, Clifford uważa, że wiara w twierdzenia niepoparte dowodami jest etycznie niedopuszczalna. Według Clifforda jest to etyka utylitarystyczna. Rzecz nie w tym, że naruszenie imperatywu ewidencjalistycznego prowadziłyby do wiary w twierdzenia nieprawdziwe, ale w raczej w tym, że

<sup>17</sup>W. K. Clifford, *The Ethics of Belief*. Cyt. za: J. Jordan, dz. cyt., s. 42.

<sup>18</sup>J. Jordan, dz. cyt., s. 42.

takie naruszenie prowadziłyby do naruszenia zasady permanentnego poddawania racjonalnej krytyce twierdzeń niepewnych. Nieustanne zaś krytyczne testowanie twierdzeń uznawanych za prawdziwe prowadzi do zwiększenia zbiorowej użyteczności. Jordan nazywa taki ewidencjalizm „etycznym”. Inną postacią jest ewidencjalizm „epistemologiczny”. Ten z kolei głosi, że przyjmowanie za prawdziwe twierdzeń nieudowodnionych jest nieracjonalne poznawczo, abstrahując od kwestii etycznych. Po drugie zaś, sformułowany powyżej imperatyw zakłada subiektywność dowodów. Jordan generalnie zwraca uwagę na fakt, że ewidencjalizm zasadniczo nie wypowiada się co do charakteru dowodów, które mają wspierać dopuszczalne twierdzenia. A mogą to być przecież dowody o charakterze intersubiektywnym (uzgodniona obserwacja, argumentacja itp.), jak też dowody o charakterze dalece subiektywnym (z indywidualnego doświadczenia – *experiential evidence*).

Tak jak zaznaczyłem powyżej, Jordan nie krytykuje samego ewidencjalizmu. A szkoda, bo niezależnie od jego postaci jest to zestaw poglądów błędnych, osadzonych w nieco naiwnym przekonaniu w możliwość obiektywnego poznawania świata i dochodzenia do prawdziwych twierdzeń poprzez ich dowodzenie. U źródeł tego przekonania wydaje się tkwić paradygmat XVIII-wiecznego racjonalizmu i empiryzmu, z którego niesłychanie trudno się wyrwać. Ewidencjalizm ignoruje negatywne doświadczenia neopozytywistów poszukujących drogi do „dowodzenia” twierdzeń naukowych, jak i popperowską i post-popperowską tradycję falsyfikacjonizmu. A z doświadczeń tych wynikają co najmniej dwa twierdzenia, które pozwalają na otwarte podejście do „pragmatycznych” argumentów wspierających postawę teistyczną:

(1) U postaw wszystkich twierdzeń dot. postrzeganej przez nas rzeczywistości tkwią silne założenia metafizyczne. Mogą one być jawne bądź ukryte, ale zawsze są. Różne założenia (teistyczne, idealistyczne, materialistyczne, reistyczne, mechanicystyczne czy jakiegokolwiek inne) zawsze wpływają na sposób formułowania twierdzeń i ich argumentowanie (dowodzenie). Same jednak założenia metafizyczne są niefalsyfikowane. Ponieważ nie jesteśmy w stanie wskazać faktów empirycznych, obserwowalnych, które mogłyby sfalsyfikować określoną ontologię, pozostaje jedynie możliwość argumentowania za i przeciw, przy posłużeniu się zawodnymi metodami wnioskowania i analogią.

W konsekwencji założenia metafizyczne przyjmowane są zasadniczo „na wiarę” i domaganie się w tym względzie „dowodów” jest nieracjonalne. Z kolei brak jakichkolwiek założeń metafizycznych wydaje się być sprzeczny z naszym aparatem poznawczym, tudzież sposobem poznawania świata, który skądinąd jest produktem ewolucji i pozwala na formułowanie hipotez na niższym poziomie poznawczym, które są falsyfikowane.

(2) Formułowane twierdzenia dotyczące istniejącej rzeczywistości nigdy nie są i nie będą twierdzeniami pewnymi. Zawsze pozostają one hipotezami, które w mniejszym lub większym stopniu mogą być uprawdopodobnione. Dopóki nie zostaną sfalsyfikowane, stanowią one element naszej, przyjmowanej za prawdziwą, wiedzy o świecie, czy też raczej wyobrażenia o świecie. W tym kontekście domaganie się „wystarczających dowodów” na poparcie określonych twierdzeń – czy to z punktu widzenia epistemologii czy etyki – prowadziłyby w praktyce do zanegowania znacznych obszarów działalności naukowej. W awangardzie współczesnej nauki są bowiem hipotezy i teorie, niepoparte żadnymi „dowodami”, w które jednak niektórzy uczeni głęboko wierzą.

Ewidencjalizm powinien być zatem krytykowany i zwalczany jako postawa nieracjonalna poznawczo oraz etycznie wątpliwa także z punktu widzenia etyki utylitarystycznej. Warto przy tym zauważyć, że współcześni, najbardziej zagorzali ateści nie prezentują poglądów ewidencjalistycznych. Stawiając metafizyczną tezę o istnieniu świata bez Boga, starają się raczej „sfalsyfikować” twierdzenia teistyczne tudzież argumentować, że świat z Bogiem jest mniej lub nawet w znikomym stopniu prawdopodobny.

Jak wygląda u Jordana drugi, moim zdaniem niezwykle ciekawy zestaw argumentów za pragmatyzmem postawy religijnej? Czy teizm może pozytywnie wpłynąć na jakość życia jednostki tudzież określonej zbiorowości? Przy współczesnym, liberalnym paradygmacie (rozumianym bardzo intuicyjnie – czym więcej wolności osobistej, tym lepiej), wydawać by się mogło, że odpowiedź powinna być jednoznacznie negatywna. Wszak religia pociąga za sobą silne ograniczenia wolności osobistej. Kwestia jednak jest mocno dyskusyjna i, wbrew pozorom, współczesne badania psychologiczne i socjologiczne wskazują na coś dokładnie odwrotnego.



Jordan wskazuje na możliwość wystąpienia sytuacji, w której w doczesnym życiu postawa religijna implikuje szereg korzyści przy okazji formułowania Zakładu Jamesa. Do tematu tego wraca w rozdziale „James and the Will to Believe” oraz w kilku następnych. Argumentując za dobrostanem wynikającym z religii, zupełnie niezależnie od prawdziwości twierdzeń religijnych, nie powołuje się na badania empiryczne, ale podpira się zestawem tradycyjnych autorów XIX i XX wieku, takich jak właśnie William James, John Stuart Mill (który aczkolwiek był agnostykiem, dopuszczał postawę religijną jako sposób na indywidualne szczęście), James Beattie i Jules Lachelier. A szkoda. Badań tych jest bowiem niemało i w istocie stanowią mocny (bo „naukowy”), pragmatyczny argument za postawą teistyczną (jak na razie – bo z badaniami nigdy nic nie wiadomo). Badania te zostały niejako wymuszone poprzez modną ostatnimi czasy psychologię ewolucyjną. Tłumaczenie bowiem, że religia stanowi jakąś zaszłość ewolucyjną, która onegdaj odgrywała być może istotną rolę w społeczeństwie, wzmacniając postawy wykazujące się posłuszeństwem (por. Dawkins), ale obecnie jest raczej zawadą w dalszym rozwoju, wydaje się być mało przekonujące, jeśli zważy się, że postawa ta we współczesnym świecie nadal jest dominująca i pochłania sporo zasobów także w społeczeństwach tzw. rozwiniętych i silnie zlaicyzowanych. Wnioskowanie na podstawie teorii ewolucji jest proste. Jeśli społeczeństwo wykazuje się jakąś cechą, to należy założyć, że jest ona ewolucyjnie potrzebna. Pozostaje tylko ustalić, do czego.

Projekt, który ma odpowiedzieć na to pytanie i na wiele innych, został zainicjowany pod nazwą „Explaining Religion” we wrześniu 2007 r. i trwać ma trzy lata. Zaangażowani zostali naukowcy z 14 uniwersytetów reprezentujący bardzo różne dziedziny wiedzy – od psychologii do ekonomii. Dotychczasowe wyniki przeprowadzonych badań i eksperymentów (w znacznej części przez osoby prezentujące ateistyczne postawy) wskazują na istotną dodatnią korelację pomiędzy poczuciem szczęśliwości, kooperatywnością, sukcesem reprodukcyjnym a postawami religijnymi. Zostały one omówione w „The Economist” z marca ubiegłego roku. Artykuł podsumowujący omówienie projektu kończy konkluzja, która – jak sądzić – może służyć też jako podsumowanie powyższych rozważań:

Evolutionary biologists tend to be atheists, and most would be surprised if the scientific investigation of religion did not end up supporting their point of view. But if a propensity to religious behavior really is an evolved trait, then they have talked themselves into a position where they cannot benefit from it, much as a sceptic cannot benefit from the placebo effect of homeopathy. Maybe, therefore, it is God who will have the last laugh after all – whether He actually exists or not<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> *Where angels no longer fear to tread*, „The Economist”, March 22nd – 28th (2008), n. 83: „Ewolucyjni biolodzy zwykle są ateistami i większość z nich byłaby zaskoczona, jeśli badania naukowe dotyczące religii nie potwierdziłyby ich punktu widzenia. Ale jeśli skłonność do zachowań religijnych jest rzeczywiście wykształconą ewolucyjnie cechą, wówczas ustawiliby się oni w pozycji, gdzie nie mogą korzystać z tejże cechy, podobnie jak sceptyk nie może korzystać z efektu placebo w homeopatii. Być może z tego powodu, to Bóg będzie tym, który śmieje się ostatni, niezależnie od tego, czy rzeczywiście istnieje, czy nie.”



Michał Pospiszyl

**Czy zło jest matematyczne?  
Wokół problemu zła i Hellerowskiej hipotezy  
o matematyczności świata**

**Słowo wstępne**

Na początku chciałbym zaznaczyć, iż zamiarem mojej pracy nie jest przedstawienie jakiejś nowej perspektywy dotyczącej problemu zła. Artykuł mój ma bowiem charakter wyłącznie polemiczny. Nie próbuję także relacjonować filozofii zła w ujęciu Michała Hellera, bo takowej w ogóle nie znajduję. Zamierzam jedynie zrekonstruować na podstawie – mam nadzieję – logicznie spójnego wywodu i jednego zdania z teologicznego tekstu Hellera, co Ksiądz Profesor powinien albo mógłby myśleć na temat problemu zła. W końcu, czyniąc już ostateczne wyjaśnienie, nie chodzi mi o zło jako takie, ale o jego problematyczność, innymi słowy – próbując uniknąć sporów na temat tego, jak zło istnieje albo czy w ogóle istnieje – konfrontuję jego wysoce problematyczny charakter (fakt, że jest on problematyczny, a nie inny, wynika – mam nadzieję – z przebiegu mojej argumentacji) z holistyczną zasadą o matematyczności świata.

Michał Pospiszyl (ur. 1987) – zajmuje się filozofią Boga, metafizyką, fenomenologią, filozofią francuską oraz rosyjską. Publikował w „Kwartalniku Filozoficznym”. Studiuje w Papieskiej Akademii Teologicznej, gdzie jest prezesem Koła Naukowego Studentów Filozofii PAT.

**1. Geneza hipotezy o matematyczności świata**

Najbardziej fundamentalnym źródłem hipotezy o matematyczności świata jest, jak się wydaje, filozoficzne zdumienie nad faktem badalności przyrody. Cud zrozumiałości, o którym pisał Einstein, skłania do przemyślenia, dlaczego świat daje się ująć w matematycznym języku. A że faktycznie cud ten ma miejsce, widać na pierwszy rzut oka; skuteczność metody racjonalnej rysuje się bardzo wyraźnie nie tylko we współczesnej technice, ale także w samej historii nauki. Oczywiście

konsekwencją tego faktu – zdaniem Michała Hellera – jest właśnie ontyczna racjonalność (czy też matematyczność)<sup>1</sup> przyrody, która – skoro odpowiada na matematyczne pytania – musi być u swego podłoża matematyczna.

Co ważne, nie jest to zainteresowanie ani nowe, ani w swych związkach szczególnie oryginalne. Problem racjonalności świata, jak wiadomo, ma bardzo długą historię; jego początki sięgają starożytnej Grecji i kłopotów z tzw. inteligibilnością bytu, to znaczy możliwością dotarcia do *Logosu* rzeczywistości. Późniejsze jego odmiany, takie jak Platońskie przesunięcie problemu w świat idei czy Arystotelesowska koncepcja form (jako racjonalnych *eidosów*), były jedynie nowymi odsłonami tego samego zagadnienia. A nowożytne rozważania Kartezjusza na temat racjonalności poczynione na gruncie metodologii (wiedza jest racjonalna, gdy jest oczywista) czy ciekawe i bliskie Hellerowi (jak postaram się za chwilę wykazać) pomysły Leibniza, prowadzące świat do wielkiego logicznego systemu pokazują, że problem racjonalności świata był obecny od samych początków myślenia i nieraz przybierał wyjątkowo wyrazistą czy radykalną postać.

Wydaje się jednak, że najsilniejszy wpływ na kształtowanie się Hellerowskiej hipotezy miały trzy filozofie. Po pierwsze Newton, dla którego racjonalność oznaczała matematyczność – jak pisał o tej koncepcji sam Heller: „Cała struktura matematycznego formalizmu (cała, a nie tylko na «wejściach» i «wyjściach», gdzie styka się z doświadczeniem) wydaje się mówić o strukturze badanego fragmentu rzeczywistości”<sup>2</sup>. Po wtóre Leibniza, dla którego – podobnie jak dla Hellera (który jednak nie przyznaje się do tego *explicite*) – świat racjonalny w swej strukturze ontycznej jest po prostu lepszy (bardziej dobry) niż inny. W końcu filozofia Kanta<sup>3</sup> i ten wpływ – jak sądzę – jest najważ-

<sup>1</sup> Jako że praca nie ogranicza się wyłącznie do analizy Hellerowskiej hipotezy, a bada też – choć na marginesie – historię zagadnienia, używanie obu terminów, tj. „racjonalność” i „matematyczność” nie jest do końca ściśle, generalnie jednak pojęcie matematyczności stosuję do pomysłu Hellera, a racjonalności – do koncepcji obecnych w tradycji filozoficznej.

<sup>2</sup> M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków: Znak 2004, s. 226–227.

<sup>3</sup> Tak silny nacisk na wpływ Kanta może wydawać się kontrowersyjny, szczególnie w kontekście interpretacji Stanisława Wszółka; por. S. Wszółek, *Co znaczy, że matematyczność jest warunkiem istnienia?*, w: S. Wszółek, R. Janusz (red.), *Wyzwania racjonalności*, Kraków: WAM 2006, s. 109. Autor stara się pokazać obojętność hipotezy o matematyczności świata wobec problemu poznawczego Kanta. Wydaje się jednak, że interpretacja,

niejszy. Bo to właśnie filozof z Królewca – mówi cytowany przez Hellera Einstein – „pokazał bezsensowność twierdzenia o realności świata bez jego zrozumiałości”<sup>4</sup>. Co to jednak oznacza? Czy można Hellerowi przypisać kantowską, antropologiczną koncepcję racjonalności? Absolutnie nie. Wpływ Kanta zaznacza się przede wszystkim w – można powiedzieć – pokantowskim<sup>5</sup> otwarciu problemu racjonalności świata. Tak rozumiana racjonalność świata jest przedłużeniem, konsekwencją kantowskiego sposobu myślenia. Jeśli świat odpowiada na racjonalne pytania, jeśli daje się racjonalizować (a co do tego obaj filozofowie nie mają wątpliwości), to u swego podłoża musi być racjonalny – stwierdzi Heller, podczas gdy Kant zachowuje milczenie. Na czym polega pokantowski charakter tego myślenia? Na tym, że twierdzenie o racjonalności świata nie jest metafizyczną spekulacją, ale czymś na kształt naukowej hipotezy, która „wrzucona” – jak pisze Heller – w „nielinową pętlę” sprzęga się i nawzajem uzasadnia z racjonalnością człowieka (tak subiektywną, jak i intersubiektywną).

Co to oznacza, że świat jest racjonalny (czy, jak woli mówić Heller, matematyczny)? Po co snuć przypuszczenia na temat jego matematyczności, jeśli można oprzeć się wyłącznie na racjonalności człowieka? Dlaczego właściwie nie zatrzymać się na poziomie Kanta? Heller odpowie, że z racji niemożliwości istnienia świata niematematycznego; nie wolno opierać się wyłącznie na tym, że świat daje się matematyzować, lecz należy stwierdzić, iż jest matematyczny, bo mniej lub bardziej matematyczny świat byłby albo niebadalny, albo w ogóle nie mógłby istnieć: „rozrywany sprzecznościami [nie mógłby] wejść w ist-

której staram się bronić, daje się do pewnego stopnia z nią pogodzić, to znaczy o ile obojętność wyraża się w efekcie końcowym (tj. stopniu się matematyczności i matematyzowalności) rozumowania Hellera, o tyle jest ona niepodważalna. Chodzi jednak – co zostaje wielokrotnie podkreślone – o pokantowskie otwarcie problemu racjonalności, a wskazują na to trzy wytropione w tekstach Hellera momenty: (1) zachwyt Einsteina nad Kantem, (2) zatrzymanie się Hellera w historycznym wykładzie o problemie racjonalności właśnie na Kancie oraz (3) tak zwany Efekt Kanta, ostatecznie przez Hellera przezwyjęziony, ale jednak obecny.

<sup>4</sup> M. Heller, *Czy świat jest racjonalny?*, w: tenże, *Filozofia i Wszechświat*, Kraków: Universitas 2006, s. 40.

<sup>5</sup> Karkołomny termin pokantowości nie można zastąpić post- czy neokantowością nie tylko ze względu na ciężar semantyczny tych historycznych terminów, ale także, a może przede wszystkim, ze względu na *sensu stricte* niekantowskie myślenie Hellera.

nienie”<sup>6</sup>. To oznacza, że nie może istnieć nic, co ontycznie nie byłoby matematyczne, i Heller wielokrotnie to podkreśla: „Stawiam hipotezę, że matematyczność w sensie ontologicznym jest koniecznym warunkiem istnienia”<sup>7</sup>.

Jak rozumieć ową tajemniczą wewnętrzną strukturę rzeczywistości mającą charakter właśnie matematyczny? Czy ludzka świadomość, ludzkie doświadczenia: miłość, przyjaźń, wiara, nadzieja, dają się tak po prostu sprowadzić do matematycznych wzorów? I tak, i nie. Gdy Michał Heller pisze o matematyczności, to ma na myśli coś znacznie szerszego niż zwykła matematyka znana ze szkoły czy nawet ta wyższa uprawiana przez współczesnych matematyków. Gdy Książd Professor pisze o matematyczności, to chodzi mu o Matematyczność<sup>8</sup> pisaną dużą literą. Heller twierdzi:

struktura świata jest matematyczna, ponieważ jest ona ontologicznie zależna od pola racjonalności. Genetycznie nasza matematyka wywodzi się z matematyczności świata. W tym sensie gdyby struktura świata była inna, mielibyśmy inną matematykę [małe *m*]. Ale w strukturze świata nie może być żadnych elementów sprzecznych z Matematyką. Sprzeczność z Matematyką wyklucza z istnienia. Struktura świata nie ma wpływu na Matematykę. Świat może realizować tylko te możliwości, które są dopuszczalne przez pole racjonalności<sup>9</sup>.

Jeśli więc rozumieć Matematyczność jako wewnętrzną strukturę sensu, pewien *Logos*, poznawalny o wiele bardziej skomplikowanymi (co nie znaczy w tym wypadku – trudniejszymi) niż u Greków, narzędziami matematycznymi, to zarzut o redukowaniu miłości do wzoru matematycznego przestałby być przedmiotowy. Nikt chyba nie wątpi w głęboki sens wyżej wspomnianych doświadczeń miłości czy przyjaźni, a o tym – jak sądzę – chce pisać ks. Heller.

## 2. Problem zła u Hellera

Niech zło zdefiniowane nieprecyzyjnie i operacyjnie będzie tym, „co daje do myślenia”, wskazując, „że jest tak, jak być nie powinno”.

<sup>6</sup>M. Heller, *Czy świat jest matematyczny?*, w: tenże, *Filozofia i Wszechświat*, s. 51.

<sup>7</sup>Tamże, s. 53.

<sup>8</sup>Por. M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Kraków: Zak 1997, s. 236–238.

<sup>9</sup>M. Heller, J. Urbaniec (red.), *Otwarta nauka i jej zwolennicy*, Tarnów: Biblos 1996, s. 66.

Złem w takim rozumieniu będzie zarówno zło moralne, jak i fizyczne, oraz – w pewnym stopniu – także metafizyczne.

Czy jednak można mówić o czymś takim jak zło fizyczne? Wszak np. ból zęba, jak każde cierpienie fizyczne, sygnalizuje, że trzeba iść do dentysty (lekarza). O czym jednak świadczy ból utrzymujący się po wyjściu z gabinetu, gdzie ząb został usunięty? Prawdopodobnie o istnieniu stanu zapalnego, którego zalecenie wymaga ostrożności i cierpliwości – a bez przeszywającego bólu ciężko byłoby je zachować. Trudno natomiast zgodzić się, że owa odpowiedź na pytanie „po co cierpienie?” mogłaby zamknąć usta wszystkim tym, którzy pytają: „dlaczego cierpienie?”, utożsamiając je słusznie czy niesłusznie ze złem po prostu. Oczywiście można powiedzieć, że istnieje nie-metafizyczna odpowiedź na pytanie o cierpienie: „ból zęba to efekt jego niemycia”. Ale taka odpowiedź wymaga: po pierwsze, arbitralnej decyzji o wyborze przyczyny (może ból zęba jest spowodowany genetyczną skłonnością do takich chorób); po drugie, nic nie zabrania zapytania o przyczynę owej przyczyny, co kieruje nas w nieuchronny regres w nieskończoność; w końcu, po trzecie – co wynika z drugiego – nasze pytanie o kolejne przyczyny bierze się z niewystarczalności odpowiedzi przyrodniczej. Jeśli nie ma ona charakteru ideologicznego, to nie może ukazać sensu owego cierpienia, sensu, którego poszukiwanie jest jedyną właściwą podstawą zapytania „dlaczego cierpienie?”.

Przyjmijmy wobec tego, iż zło istnieje jako taki stan rzeczy, który przyprawia o dramatyczne pytanie „dlaczego?” i co do którego nie rozstrzygamy, czy ma ono charakter manichejskiej racji, czy raczej augustyńskiego braku. Jeśli bowiem holistyczna zasada „istnieć znaczy być matematycznym” chce dotyczyć całej rzeczywistości, a nie wyłącznie przyrody, to musi wyjaśniać istnienie zła nie tylko rozumianego substancjalnie, ale także tego, którego efektem byłaby panosząca się w świecie „nicość” wynikająca z braku tego, co dobre i doskonałe. Tymczasem prócz tych dwóch odpowiedzi istnieje jeszcze trzecia silna tradycja wyjaśniająca obecność zła w świecie. W szerokim sensie można powiedzieć, iż daje się ona nadbudować nad już przedstawione; tą drogą – jak sądzę – pójdzie ks. Heller (o czym za chwilę).

Jeśli pamiętamy, że istnieć znaczy być matematycznym, a z drugiej strony słuchamy Hellera mówiącego: „racjonalność jest dobrem [i na

tym dobru] opiera się cała nauka<sup>10</sup>, to możemy popaść w zakłopotanie. Zło bowiem w takiej sytuacji albo nie istnieje, albo jest racjonalne (matematyczne). Jednak nie może nie istnieć, bo nawet jeśli jest brakiem, to stwarza szczelinę, która wydaje się nieakceptowalna w holistyczno-matematycznej wizji rzeczywistości; zło nie może też być racjonalne (matematyczne), skoro racjonalność (matematyczność) jest dobrem, a zło jest złem. Można powiedzieć, że Heller, mówiąc o dobru racjonalności, ma na myśli wyłącznie ludzką racjonalność; nie należy jednak zapominać, iż wszystko, co wiemy na temat racjonalności świata, wiemy z punktu widzenia racjonalności ludzkiej, a wszystko na temat racjonalności ludzkiej wiemy dzięki jej genetycznej wtórności wobec racjonalności świata; każda inna konfiguracja racjonalności świata i człowieka byłaby nie tylko gorsza od Hellerowskiej, bo – jak twierdzi filozof – logicznie niemożliwa, ale – jak wszystko na to wskazuje – po prostu zła.

Przyjrzyjmy się bodaj jednemu fragmentowi filozoficzno-teologicznej twórczości Hellera, poświęconemu próbie odpowiedzi na szeroko rozumiany (jak to przedstawiono wyżej) problem zła. Wprowadzenie naturalnego cierpienia (czyli właśnie szeroko rozumianego zła) ma, zdaniem filozofa z Tarnowa, przyczynić się do Bożego celu. Bóg „wprawdzie cierpienia nie zamierza, ale musi włączyć je do swego planu, bo tak każe mu struktura konieczności, którą jest przecież On sam<sup>11</sup>. Heller idzie trzecią drogą. Jeśli istnieje w świecie coś, czego wyjaśnienie nie daje się zmieścić w prostej odpowiedzi na pytanie „po co?” ani w przyczynowej odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, dzieje się tak z tej racji, że nasza odpowiedź jest skończona, a co za tym idzie – obejmuje wyłącznie matematyzowalność, a nie Matematyczność (przez duże M) zła.

Czy postępowanie Hellera wobec zła różni się od standardowego postępowania wobec reszty rzeczywistości? Wydaje się, że tak. O ile wcześniej z matematyzowalności przyrody wyciągał wnioski o jej Matematyczności, by w kolejnym kroku owa Matematyczność stała się niejako warunkiem możliwości dla kolejnej matematyzowalności, o tyle w wypadku zła wydaje się czynić dokładnie odwrotnie. Zło, nie

będąc matematyzowalne (żadna matematyczna odpowiedź na pytanie „po co?” ani przyrodnicza odpowiedź na pytanie „dlaczego?” nas nie satysfakcjonują), zostaje spekulatywnie określone jako Matematyczne (przez duże M), bo sensowne z perspektywy Bożego celu i planu. Stąd ten moment rozumowania Hellera może kojarzyć się z teodycealnym postępowaniem Leibniza. I nie byłoby w tym niczego zdroźnego, gdyby nie fakt, iż standardowo Heller jako myśliciel pokantowski zdecydowanie występuje przeciwko takiemu stylowi argumentacji. W jego języku można powiedzieć, iż przyjmuje on Matematyczność zła, a nie wyprowadza jej z quasi-naukowego ruchu uzasadnienia zła, z matematyzowalności (gdyż ta rysuje się jako niemożliwa). Innymi słowy, dla niego metafizycznie czy ontologicznie istnienie zła jest uzasadnione, zatem nie ma potrzeby lamentowania nad pozornie bezcelowym złem, które okazuje się bezcelowym wyłącznie z wąskiej, epistemologicznej perspektywy.

Spójrzmy na schemat:

Matematyczność	←	→	matematyzowalność
Miłość	←	→	miłość
?	←	→	zło

Jeśli do tej pory Heller przechodził od poziomu epistemicznego do ontycznego, a w drugiej kolejności od ontycznego do epistemicznego (w celu wytworzenia wspomnianego wyżej myślenia o charakterze nieliniowego zapętlenia), to w wypadku zła zaczyna dokładnie odwrotnie: od poziomu ontycznego, by następnie przejść do epistemicznego. Wydaje się, że takie przejście jest zupełnie nieuzasadnione i niekonsekwentne w stosunku do wyżej zarysowanego pokantowskiego sposobu myślenia.

Kwestia zła wobec matematyczności świata staje się zatem podwójnie problematyczna. Po pierwsze okazuje się, że istnieje jakaś część rzeczywistości, zresztą całkiem istotna, nie poddająca się prostej matematyzacji. Po drugie próba obejścia problemu przez budowanie nieuzasadnionych spekulacji wpędza w nieuchronne aporie z wcześniej przyjętymi założeniami.

<sup>10</sup> M. Heller, *O tajemnicy Wszechświata*, w: *Rozmowy na koniec wieku III*, prowadzi K. Janowska, P. Mucharski, Kraków: Znak 1999, s. 19.

<sup>11</sup> M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, Tarnów: Biblos 2002, s. 145.

### 3. Problem zła u Kanta

Kant jest chyba pierwszym filozofem, dla którego problem zła rysuje się w całej jego ostrości, dalekiej od Wolterowskiej lamentacji czy lekceważącego tonu Leibniza. Zło dla Kanta – zło moralne, ale także, choć jako korelat tego pierwszego, zło fizyczne czy strukturalne – ma charakter *par excellence* irracjonalny. To znaczy, że mimo wielokrotnych i wielorakich prób jego uzasadnienia, każde takie podejście kończy się porażką. Nawet jeśli jesteśmy w stanie – twierdzi filozof z Królewca – dojść do ludzkich skłonności do zła, takich jak: słabość, ułomność, nieuczciwość czy po prostu złośliwość (jako skłonność, która wyżej ceni pobudki niemoralne niż moralne), to nie odkryjemy ani genezy zła, ani nawet zależności naszej wolności od owych skłonności. Kant pisze:

Nie mamy więc tutaj żadnej dającej się pojąć podstawy, od której moralne zło mogłoby przyjść do nas po raz pierwszy. Przeto absolutny początek wszelkiego zła przedstawiany jest jako dla nas nie pojęty<sup>12</sup>.

Zaś na początku swego *Eseju o złu radykalnym* Kant słusznie stwierdza:

Świat pogrąża się w złu. (...) Zapadanie w zło (moralne, z którym fizyczne idzie zawsze w parze) pędzi coraz szybciej do złowrogięgo końca<sup>13</sup>.

Dalsze fragmenty książki o *Religii w obrębie samego rozumu* potwierdzają to początkowe sformułowanie. Jeśli jeszcze na wstępie Kant rozważa zło jedynie z moralnego punktu widzenia (nie mogąc sobie z nim w racjonalny sposób poradzić), to następne części tego późnego tekstu filozofa z Królewca zawierają jeszcze ciekawsze i bardziej dobitne sformułowania, które *expressis verbis* wprowadzają myślenie o złu innym niż moralne. Oto jeden z nich:

Nie trzeba przy tym wcale zakładać, że ludzie ci są już pogrążeni w złu i kuszą złym przykładem. Wystarczy, iż są obecni, że człowieka otaczają, że są ludźmi, aby wzajemnie niszczyć swoje moralne predyspozycje, deprawując się nawzajem<sup>14</sup>.

<sup>12</sup>I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków: Homini 2007, s. 71.

<sup>13</sup>Tamże, s. 39.

<sup>14</sup>Tamże, s. 129–130.

Czy można dobitniej wyrazić fakt istnienia zła strukturalnego, obecnego nie w pełnej jasności i wyrazności, ale tłącego się w międzyludzkich relacjach?<sup>15</sup>

Dlaczego tak się dzieje i czym owo podejście różni się od Hellerowskiego? Dzieje się tak dlatego, że filozof z Królewca, postępując wedle standardowej dla Hellera procedury, próbuje szukać „noumenalnej”, „istotowej”, „Matematycznej” podstawy dla tego, co dane na poziomie zjawisk. Ale jedyną drogą prowadzącą do tego celu – prawomocną na gruncie kantowskiej filozofii – jest transcendentna dedukcja przeprowadzana na strukturach podmiotowości. Odpowiedź musi zatem tkwić w człowieku. To, czy będziemy jej szukać w niedomkniętej strukturze rozumu teoretycznego – jak podają niektórzy komentatorzy Kanta – czy w logicznej i pierwotnej negatywności naszego rozumowania, nie wydaje się tutaj tak bardzo istotne, chodzi jednak o zasadniczą odmienną w sposobie tłumaczenia, odmienną wynikającą bez wątpienia z zupełnie innych perspektyw filozoficznych. Różnica w punkcie wyjścia nie zwalnia jednak z konsekwencji rozumowania, a tego – co starłem się wykazać – brakuje Hellerowskiej hipotezie w konfrontacji z problemem zła.

Czy rozwiązywanie Kanta – mimo wszystko dosyć prowizoryczne, ale do pewnego stopnia satysfakcjonujące zarówno tych, dla których zło poprzez swą irracjonalność leży po stronie nieusprawiedliwionego i niewytłumaczalnego, jak i tych, którzy domagają się jego racjonalnego wyjaśnienia – można zastosować do hipotezy o matematyczności świata? Nie wydaje się. Trudno zarzucać Michałowi Hellerowi, że nie jest Immanuelem Kantem. Kwestią racjonalności została przez niego opracowana z pewnej perspektywy, dużo dokładniej, precyzyjniej i przy okazji bardziej optymistycznie niż to miało miejsce w przypadku niemieckiego filozofa. Jednak z wielu względów (prawdopodobnie głównie z racji owego optymizmu) – jak sądzę – kapituluje ona przed jednym z najbardziej doniosłych problemów filozoficznych, jakim był, jest i prawdopodobnie pozostanie problem zła. Bo jeśli „wszystko, co istnieje i może istnieć jest problemem Matematycznym”<sup>16</sup>, to zło może się takowym okazać jedynie na drodze anty-Hellerowskiej spekulacji.

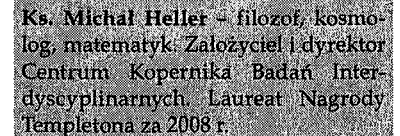
<sup>15</sup>Bardzo ciekawą i oryginalną interpretację Kantowskiej filozofii zła przedstawia Aleksander Bobko; por. tenże, *Myślenie wobec zła*, Kraków: IMJT 2007.

<sup>16</sup>M. Heller, J. Urbaniec (red.), *Otwarta nauka i jej zwolennicy*, s. 67.

Michał Heller

## Problem, który nurtuje

Dla autora-filozofa nie może być nic miłszego nad podjęcie jego myślowych wątków przez młodego człowieka, zwłaszcza gdy są to wątki przez samego autora nawet nie postawione wyraźnie, choć jakoś obecne w podtekstach. Tym bardziej, że problem zła – bo o ten wątek chodzi – należy do najtrudniejszych w całej filozofii. Oczywiście, w krótkiej nocie nie miejsce na jego szczegółowe rozpatrywanie. Ograniczę się więc tylko do kilku uwag, sprowokowanych rozważaniami p. Michała Pospiszyla.



Ks. Michał Heller – filozof, kosmolog, matematyk. Założyciel i dyrektor Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Laureat Nagrody Templetona za 2008 r.

Czy rzeczywiście na kształtowanie się mojej filozoficznej hipotezy o matematyczności przyrody najsilniejszy wpływ wywarły trzy filozofie: Newtona, Einsteina i Kanta? Nie sądzę. Chociaż kwestie wpływów nigdy do końca nie są oczywiste. Myśl o matematyczności przyrody uderzyła mnie w trakcie moich matematycznych zmagania się z problemami w kosmologii i fizyce teoretycznej. Jeżeli tylko nie dać się uwieść manipulowaniu wzorami, lecz spojrzeć trochę głębiej, to tę matematyczność po prostu widać. A nawet mocniej – jej się wręcz dotyka. U Einsteina odnalazłem tylko bardzo trafne ujęcie tego bardzo osobistego doświadczenia. O Newtonie pisałem przy kilku okazjach, ale interpretowałem go w świetle już skryształizowanych moich poglądów na matematyczność świata. Do Kanta bym się jednak nie przyznawał. Niejednokrotnie podkreślałem, że często stawiał on dobre pytania, ale dawał na nie złe odpowiedzi (przynajmniej w tych dziedzinach, które mnie interesowały).

Co do „zachwytu Einsteina nad Kantem” (por. przypis 3), można nabrać wątpliwości po przypomnieniu sobie znanego powiedzenia

twórcy teorii względności o filozofach, którzy „wywarli szkodliwy wpływ na rozwój myśli naukowej, przenosząc niektóre podstawowe pojęcia z dziedziny doświadczenia, gdzie znajdują się pod naszą kontrolą, na nietykalne wyżyny aprioryzmu”<sup>1</sup>.

Przyznaję, że zagadnienie zła w matematycznym świecie to ważny problem i wdzięczny jestem p. Michałowi, że zwrócił uwagę na to zagadnienie. Jak wspominałem, jest to zbyt doniosły i zbyt trudny problem, by go tutaj analizować. Zwracam jedynie uwagę na fakt, że p. Michał poddaje krytyce nie moje poglądy na ten temat, lecz jedynie swoją rekonstrukcję poglądów, których u mnie nie znalazł (co sam na wstępie lojalnie przyznaje). Moje myślenie o problemie zła idzie w innym kierunku. Sądzę, że problem ten należy rozpatrywać w szerszym kontekście, np. także wolności. I trzeba pamiętać, że matematyka wcale nie musi oznaczać ani determinizmu, ani jednoznacznego wynikania z przesłanek (stochastyka i rachunek prawdopodobieństwa są bardzo dobrymi działami matematyki). A Leibniz, moim zdaniem, miałby w tych kwestiach więcej do powiedzenia niż Kant. Jest wśród niektórych filozofów (nie piszę tego pod adresem p. Michała) zwyczaj pobłażliwego uśmiechania się gdy mowa o „najlepszym ze światów” Leibniza. Nie można zrozumieć jego filozofii, gdy się nie rozumie jego matematyki.

Nie twierdzą, że mam jakieś, nawet prowizoryczne, „rozwiązanie” problemu zła. Ale problem ten mnie nurtuje, a po lekturze tekstu p. Michała Pospiszyla będzie nurtować jeszcze bardziej.

Tarnów, 16 marca 2009 r.

<sup>1</sup> A. Einstein, *Istota teorii względności*, tłum. A. Trautman, Warszawa: Prószyński i S-ka 1997, s. 12.

Dominik Rogóż

## Patrzyć i widzieć, słuchać i słyszeć. Esej o fenomenologii

### Z dziejów kartezjańskiego cogito

Wewnętrzne zrozumienie jednolitego, przy swych wszystkich przeciwieństwach, wstrząsu w filozofii nowożytnej od Kartezjusza po współczesność umożliwia dopiero zrozumienie samej współczesności<sup>1</sup>.

Edmund Husserl

Dominik Rogóż (ur. 1984) – studiuje filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajmuje się fenomenologią, hermeneutyką, współczesnymi teoriami podmiotu i problematyką interpretacji. Publikował na łamach „Teorii”, „Znaku”, „Mele”, „Studiów Poznańskich”. Członek stowarzyszenia naukowego *Collegium Invisibile*.

Horyzont współczesnej myśli filozoficznej, choć różnorodny i niejednorodny, w zasadniczej linii został zdominowany przez szeroko pojętą refleksję nad naturą ludzkiego poznania. „Spory o istotę filozofii – pisał przed laty ksiądz Józef Tischner – o racjonalność świata, o naturę ludzkiej świadomości, o realizm i idealizm – wszystko to są tematy tworzące najgłębszy nurt współczesnego myślenia filozoficznego”<sup>2</sup>. Jakkolwiek słowa Tischnera nie straciły nic ze swej aktualności, dziś można by je uzupełnić i dodać, że dążenie do wyjaśnienia złożonego sposobu, w jaki człowiek odnosi się do rzeczywistości, wyznacza główną perspektywę badań nie tylko filozofii, lecz także psychologii i neurofizjologii. Dwa światy: świat przedmiotu i podmiotu – jeden odległy i niedostępny, drugi zaś bliski i źródłowy – od czasów Kartezjusza stały się fascynującym zagadnieniem, którego ostateczne, zadowalające zgłębienie wciąż pozostaje niespełnioną tęsknotą ludzko-

<sup>1</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Kraków: PAT 1987, s. 12.

<sup>2</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków: Znak 2005, s. 43.

ści. Choć mogłoby się wydawać, że proces poznania nie kryje w sobie żadnych tajemnic, że w istocie jest prostym i oczywistym przebiegiem pewnych naturalnych myślowych operacji, okazuje się, iż epistemologia jest jedną z tych dziedzin filozoficznego namysłu, w której jak dotąd zdołaliśmy postawić nieporównanie więcej pytań niż daliśmy odpowiedzi.

Źródło popularności, którą szczyci się dziś szeroko pojęta teoria poznania, należy szukać u progu nowożytności, w roku 1641, kiedy to po raz pierwszy ukazał się metodyczny wykład kartezjańskich *Meditationes*. Narodziny nowożytnego podmiotu – kartezjańskiego *cogito* – przyniosły nie tylko radykalną zmianę porządku uprawiania filozofii, lecz także pociągnęły za sobą gwałtowną lawinę pionierskich intelektualnych wyzwań. W obliczu nowych, piętrzących się problemów, pojęcia klasycznej filozofii okazały się zawodne, niejako zbyt kuse, by uchwycić i adekwatnie opisać nieznaną dotąd przestrzeń ludzkiej świadomości. Dotychczasowy gmach filozofii, starannie wznoszony przez najętsze umysły starożytności i średniowiecza, od wieków umocowany w solidnym podłożu metafizyki – *fundamentum inconcissum* – zadrżał w posadach. Duch wątpienia, który zdominował czas dekadencji scholastyki – przełom dwóch wielkich epok, średniowiecza i renesansu, stał się wyraźnym zwiastunem nowego porządku uprawiania filozofii, który już wkrótce miał się stać rewolucyjną cezurą nie tylko w dziejach ludzkiej myśli, lecz także – z powodu ogromnej siły oddziaływania – przełomowym wydarzeniem w ogóle w dziejach ludzkości.

Wystąpienie Kartezjusza stało się nieuniknionym następstwem sceptycznego subiektywizmu, który zdominował mentalność ostatnich myślicieli średniowiecza – niezłomnych protagonistów nominalizmu. W obliczu panoszącej się niepewności – nie tylko intelektualnej, spowodowanej ostatnimi wielkimi sporami tradycji scholastycznej, lecz także egzystencjalnej, wywołanej toczącą się wówczas wojną trzydziestoletnią – Kartezjusz z całą determinacją stanął w obronie wartości ludzkiego poznania. Autor słynnej *Rozprawy o metodzie* zamarzył o tym, by myślenie, a tym samym wszelkie wnioski i dowodzenie było tak ściśle i pewne jak matematyka czy geometria. Projekt poznania *more geometrico* zawrócił Kartezjuszowi w głowie i stał się od-tąd celem, który dyktował kolejne kroki jego złożonych filozoficznych

analiz. Kartezjusz doskonale wiedział, że dla realizacji swego zamiaru musi odnaleźć nową, niewzruszoną podstawę, rodzaj filozoficznego *arche*, które samo w sobie byłoby czymś pewnym, a tym samym mogłoby stanowić początek i niepowątpiewalny fundament ludzkiej myśli. Wstępując na drogę metodycznego wątpienia, stawiając nawet najbardziej fantastyczne hipotezy, Kartezjusz postanowił przeprawić się z krainy radykalnego wątpienia do świata apodyktycznej pewności. Jego stanowczość i determinacja były wprost proporcjonalne do stawki, która nie była błaha, gdyż w istocie chodziło o zdobycie spójnej i niepodważalnej wiedzy. „Jest w Kartezjuszu – pisał Jacques Maritain – i ten mroczny wybuch snu w niemieckim piecu, krótki jak trzepot skrzydeł, powołanie do filozofowania aż do śmierci dla odnowienia ludzkości”<sup>3</sup>. Zawiała, choć ścisła i systematyczna droga filozoficznego myślenia ostatecznie przywiodła Kartezjusza do przełomowego odkrycia: „sposzregłem, iż ta prawda: *myślę, więc jestem*, jest tak mocna i pewna, że wszystkie najbardziej skrajne przypuszczenia sceptyków nie są zdolne jej obalić, uznałem, iż mogę ją przyjąć bez obawy za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem”<sup>4</sup>.

Za sprawą kartezjańskiego *cogito* w dotychczasową wizję rzeczywistości, w której byt dany był wraz z sensem, wdarła się ogromna przepaść, która na wiele wieków przepołowiła obraz świata na dwie odrębne dziedziny: *byt sam w sobie* i *znaczenie zależne od myślącego Ja*<sup>5</sup>. Przez wiele wieków byt i znaczenie pozostawały splecione ze sobą mocnym węzłem scholastycznych teorii transcendentaliów, natomiast wraz z narodzinami *cogito* stały się elementami dwóch przeciwstawnych krawędzi przepaści: *byt sam w sobie* okazał się niedostępny – by posłużyć się późniejszym terminem Kanta – stał się *noumenem*, rodzajem niedostępnej monady, zaś *sens* okazał się pochodną źródłowo dostępnego *cogito* i jego *cogitationes*. „Kartezjusz – jak pisze Jerzy Bukowski – wykrył (...) zasadę transcendentálną, że sens świata ma swe źródło w aktywności *cogito*”<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa: Fronda – Ząbki: Apostolicum 2005, s. 91.

<sup>4</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie. Właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Zeleński-Boy, Kęty: Antyk 2002, s. 32.

<sup>5</sup> Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków: Znak 1981, s. 13.

<sup>6</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków: Znak 1987, s. 48.



Wraz z powstaniem nowożytnej formuły podmiotu dotychczasowe terminy, kategorie i struktury myślowe okazały się zbyt statyczne i toporne – zupełnie nieadekwatne do opisu nowego, dopiero co odkrytego świata ludzkiej świadomości. Filozoficzny słownik powszechnie przyjętych pojęć (takich jak: istnienie i istota, substancja i przypadłość, forma i materia czy akt i potencja), który od czasów Arystotelesa stanowił swoisty budulec wielkiej, metafizycznej narracji świata, okazał się zbyt skąpy, by u progu nowożytności adekwatnie opisać piętrzące się wówczas problemy i faktycznie im sprostać. Oddając sprawiedliwość wielowiekowej *pierwszej filozofii*, należy przyznać, że choć odkrycie *cogito* stało się wyraźną cezurą w dziejach ludzkiej refleksji, do dziś – w pewnej mierze – wciąż aktualną, nie oznaczało to jednak, że metafizyka stała się reliktem, rodzajem skamieliny zastygłej w bursztynowej masie. Zdetronizowana *prima philosophia* nadal wiodła swój żywot, z tym jednak wyjątkiem, że nie jak dotychczas – na kartach opasłych traktatów – lecz na marginesie najwybitniejszych dzieł epoki. Rozstanie z metafizyką było niełatwe, a trzeba przyznać, że ostatecznie nigdy nie dokonało się w sposób całkowity. Na przestrzeni wieków można by znaleźć niejednego apologetę, który w porzuceniu klasycznej metafizycznej myśli dopatrywał się źródeł rozległego kryzysu filozofii. W pismach Leibniza – jednego z najwybitniejszych protagonistów nowożytnej tradycji – można odnaleźć takie słowa:

nasi współcześni nie oddają dość sprawiedliwości św. Tomaszowi oraz innym wielkim ludziom tamtych czasów (...). Jestem przekonany, że gdyby jakiś ścisły i kontemplacyjny umysł zadał sobie trud przetrawienia i objaśnienia ich myśli na modłę geometrów analityków, znalazłby skarbnicę prawd nader ważkich i w pełni dowodliwych<sup>7</sup>.

U progu nowożytności metafizyka nie straciła więc całej swej aktualności, a bogactwo jej treści bynajmniej nie zasłużyło na odejście w niepamięć. Mimo detronizacji i surowej nowożytnej krytyki, klasyczna metafizyka pozostała solidnym, ukrytym fundamentem, bez którego filozofia podmiotu nieuchronnie popadłaby w sprzeczności albo zawisła w pustce.

<sup>7</sup>G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: tenże, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, Toruń: COMER 1995, s. 23.

Jeżeli neguje się metafizykę – jak mówił profesor Świeżawski – to przyjdzie i negacja jakiegokolwiek prawdy o człowieku, bo jedynym królem w miejsce metafizyki staje się podmiotowość. A podmiotowość bez podbudowy ontycznej jest ostatecznie budowaniem w próżni<sup>8</sup>.

Należałoby zatem powiedzieć, że jak metafizyka była i wciąż pozostaje solidnym oparciem dla uczciwej filozoficznej refleksji, tak od XVII wieku rozmyślanie nad sposobem, w jaki świadomość sprzęgnięta jest ze światem, zaprzętnęło umysły niemalże wszystkich filozofów. Teorię poznania ochrzczono mianem *prima philosophia*. Dziedzictwo Kartezjusza, kładące zasadniczy akcent na ważności filozoficznej refleksji nad strukturą ludzkiej świadomości, znalazło w ówczesnej mentalności podatny grunt, a tym samym stało się początkiem wielowiekowej tradycji, której kamienie milowe wyznacza twórczość takich myślicieli, jak: Immanuel Kanta, Georga Wilhelma Friedricha Hegla czy Edmunda Husserla.

### Rodowód fenomenologii

Trzeba się tylko przypatrzeć samym fenomenom, zamiast mówić o nich z góry i tworzyć konstrukcje<sup>9</sup>.

Edmund Husserl

Od czasów pierwszych filozofów przyrody, którzy w pośrodku starożytnego świata – pełnego fantastycznych mitów i wierzeń – zdobyli się na odwagę, by z tajemnicą otaczającej rzeczywistości zmierzyć się o własnych siłach, mając za oręż wyłącznie przyrodzone światło rozumu, problem natury ludzkiego poznania stanowił niemałe wyzwanie. Wprawdzie na przestrzeni wieków – od starożytności do średniowiecza; od nowożytności po wiek dwudziesty – wysnuto wiele teorii, które znacząco pomnożyły stan naszej wiedzy na temat poznania, jednak definitywne, w pełni zadowalające „poznanie poznania” u progu XX wieku zdawało się wciąż jedną z naglających potrzeb filozofii.

<sup>8</sup>Zob. S. Świeżawski, *Kondycja współczesnego człowieka*, „Gość Niedzielny”, 27.01.2002, s. 16.

<sup>9</sup>E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: PWN 1990, s. 72.

Na przełomie XIX i XX wieku na horyzoncie ludzkiej refleksji pojawiła się nowa nadzieja. Prace wybitnego niemieckiego myśliciela Franza Brentany zaczęły wytyczać innowacyjny kierunek rozwoju filozoficznych badań. Pionierski szlak, zaledwie przetarty przez Brentanę, dla Edmunda Husserla, jego znakomitego ucznia, stał się inspirującą drogą, która po wielu latach wędrówki przywiodła go do sformułowania własnej, oryginalnej metody badań – fenomenologii. Czerpiąc z dorobku Brentany, Husserl nie tylko przejął od swojego mistrza wiele kluczowych terminów, lecz także przetworzył i w twórczy sposób rozwinął jego myśl. Mając w sobie coś z kartezjańskiego ducha, żywiąc głębokie przekonanie, że „naukowa filozofia nie jest żadną chimerą”<sup>10</sup>, Husserl podjął wyzwanie swojego czasu i w pierwszej kolejności postanowił rozprawić się z siejącym wówczas niemałe spustoszenie psychologizmem i pragmatyzmem. Kryzys filozofii – rezultat dekadentckiego ducha wątpienia, który zdominował mentalność przełomu ostatnich wieków – musiał zostać przezwyciężony po to, by niejako na jego zgliszczach mógł powstać nowy fundament, a dalej solidna, spójna konstrukcja, która stałaby się niezawodnym oparciem dla wszelkiej ludzkiej wiedzy. Program fenomenologii, w najbardziej syntetyczny sposób uchwycony w dobrze znanym hasle: *zurück zu den Sachen selbst*, stał się ważnym orężem w walce o obronę prawomocności ludzkiego poznania.

Po rozprawieniu się z „herezjami” ówczesnej filozofii Husserl przystąpił do kolejnej, pozytywnej fazy formułowania oryginalnej metody badań. Program fenomenologii w swej pierwotnej, ortodoksyjnej postaci nie skryształizował się jednak od razu, w efekcie jednego obszernego dzieła, lecz dojrzał powoli, na przestrzeni kilkudziesięciu lat, w tyglu nieustannej polemiki z innymi prądami myśli, a także w ciągle toczącym się sporze z samym sobą. *Logische Untersuchungen*<sup>11</sup>, pierwsze, dwutomowe dzieło Husserla wydane w 1900 roku, zawierało „aż i zaledwie” pionierskie polemiki, pojęcia i definicje, które – choć kluczowe dla fenomenologii – w świetle dalszych prac okazały się dopiero początkiem, swoistym przedsiönkiem dojrzałego rozwoju badawczych możliwości „nauki o fenomenach”. Wiele treści zawar-

<sup>10</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa: Aletheia 1992, s. 54.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, t. 1-2, Warszawa: PWN 1999.

tych w *Logische Untersuchungen* znalazło swoje redefinicje, przeformułowania albo wręcz zupełnie nowe znaczenia w kolejnych pracach Husserla: zbiorze wykładów z 1907 roku pt. *Idea fenomenologii*<sup>12</sup> czy też w późniejszej, bardzo ważnej pracy pt. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*<sup>13</sup>. Oblicze fenomenologii ewoluowało więc przez wiele lat. Husserlowi bynajmniej nie zależało na wzniesieniu rewolucji, lecz na stopniowym, jak najbardziej precyzyjnym opracowaniu nowej metody badań. Swojej pracy nie traktował jako środka do próżnego zabiegania o własny prestiż czy też kreowania *image* własnej osoby w świecie akademickiego establishmentu. Przemierzanie filozoficznych dróg myślenia – w przekonaniu Husserla – było rodzajem misji, faktycznym narzędziem obrony człowieka i jego wielkości, prawdziwą służbą najwyższej wartości – człowieczeństwu. Jak czytamy w zapisie jego wiedeńskich wykładów, w niewielkiej książeczce pod znamienym tytułem *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*:

ludzkie filozofowanie i jego efekty dla ogólnoludzkiego istnienia nie mają bynajmniej znaczenia prywatnych lub jakoś inaczej ograniczonych celów kulturowych. Jesteśmy (...) funkcjonariuszami społeczności ludzkiej<sup>14</sup>.

Korzenie rodowodu fenomenologii sięgają, rzecz jasna, o wiele głębiej niż tylko do przełomu XIX i XX wieku. Gdyby rzeczywiście pokusić się o dotarcie do samych źródeł nauki o fenomenach, należałoby cofnąć się w dziejach ludzkiej myśli do początku XVIII wieku, do dzieł Christiana Wolffa czy Johanna Lamperta. W zaledwie kilku akapitach nie sposób zawrzeć całego złożonego rodowodu fenomenologii, warto zatem raz jeszcze podkreślić, że to właśnie twórczość Brentany, a w jeszcze większej mierze prace Husserla uważa się powszechnie za dwa decydujące momenty krystalizacji nowej filozoficznej metody badań. Edmund Husserl, choć nie był jedynym myślicielem, który przyłożył rękę do powstania fenomenologii, na początku XX wieku został słusznie uznany za ojca założyciela współczesnej nauki o fenomenach.

Pisząc o fenomenologii, której historia obejmuje cały wiek XX, trudno nie zmierzyć się z szeregiem pytań, które narzucają się w spo-

<sup>12</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: PWN 1990.

<sup>13</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1967.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 15.

sób nieuchronny: czym właściwie jest fenomenologia? Na czym polega specyfika owej metody, która stała się jedną z największych obietnic współczesnej filozofii, która żywiła aspiracje docierania do „czystych istot”? Co stanowi o istocie i tożsamości owego sposobu myślenia, który stał się jednym z najbardziej inspirujących kierunków w dziejach ludzkiej myśli?

Odpowiedź na wyżej postawione pytania jest nielatwa, a być może wręcz niemożliwa. Wielu kronikarzy fenomenologicznej tradycji nurtuje uzasadniona wątpliwość, czy faktycznie – pośród tak wielu interpretacji Husserlowskiego dziedzictwa – daje się odnaleźć jakiś wspólny wszystkim filozofom mianownik. Wydaje się, że z powodu rozległości i wielu „denominacji” nauki o fenomenach jakakolwiek rozprawa z jej zakresu musi się liczyć z nieuchronnym ryzykiem pewnych upraszczających uogólnień. Każdy, kto z determinacją poszukiwałby odpowiedzi na wyżej postawione pytania, mógłby samodzielnie podjąć wyzwanie i sięgnąć albo do bogatej literatury przedmiotu, albo też wprost do dzieł samego Husserla. Inny szlak poszukiwań nasuwa się jednak po lekturze tekstów księdza Tischnera mówiących o specyficznym *ethosie* każdej filozofii<sup>15</sup> albo też po lekturze zapisu wykładu znanego krakowskiego profesora, Władysława Stróżewskiego, który stwierdza: „Nie wystarczy znać fenomenologię, jej postulaty i zadania, by być fenomenologiem”, a nieco dalej: „Podobnie nie jest się nim jeszcze, gdy pozostaje się na etapie badań poglądów poszczególnych fenomenologów. (...) Wydaje mi się, że prawdziwych fenomenologów nie ma na świecie zbyt wielu”<sup>16</sup>.

Podobnie nie jest się nim jeszcze, gdy pozostaje się na etapie badań poglądów poszczególnych fenomenologów. (...) Wydaje mi się, że prawdziwych fenomenologów nie ma na świecie zbyt wielu<sup>17</sup>.

Cóż zatem? Czy fenomenologia rzeczywiście nie stanowi pewnej teorii, zbioru ściśle określonych kroków czy też postaci algorytmu, który niezawodnie odsłaniałby najgłębsze podstawy rzeczywistości? Czyżby fenomenologia nie była ideą zakrzepłą w doktrynalnym kształcie? Czy rzeczywiście pośród bogactwa fenomenologicznej tra-

<sup>15</sup> Zob. J. Tischner, *Egzystencja i wartość*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 167.

<sup>16</sup> W. Stróżewski, *Co to jest fenomenologia?*, maszynopis odczytu wygłoszonego 26.11.2005 w Polskiej Akademii Nauk, red. P. Purski, M. Piekarski.

<sup>17</sup> Tamże.

dycji tym, co spaja wszystkich jej protagonistów jest pewien *ethos*, pewien specyficzny rodzaj nastawienia wobec świata?

### Patrzeć i widzieć

Rzeczywistość trzeba opisać,  
a nie konstruować ją lub konstytuować.  
(...) Prawdziwa filozofia polega na tym,  
by na nowo nauczyć się widzieć świat (...)<sup>18</sup>.  
Maurice Merleau-Ponty

Choć cały dorobek Edmunda Husserla jest próbą szczegółowego opisu intelektualnych operacji, które miałyby stanowić niezawodne „przejście” od fenomenu do jego istoty, większość uczniów dość swobodnie interpretowała wskazówki swojego mistrza. Twórca dwudziestowiecznej nauki o fenomenach niejednokrotnie musiał się zżymać, gdy czytając prace swoich seminarzystów odkrywał ich „nieortodoksyjność” i innowacyjność względem własnych *idei czystej fenomenologii*. Było tak w przypadku całej plejady wybitnych filozofów, dla których Husserlowskie dziedzictwo było ziemią ojczystą, skąd bezpowrotnie emigrowali, oddalając się dalej i dalej w stronę niezdobytych jak dotąd obszarów ludzkiej myśli. Przykładem takiej postawy mogą być dobrze znane postaci: Max Scheler i Edyta Stein, którzy choć wyrosli w klimacie „ortodoksyjnej” fenomenologii Husserla, podążyli dalej własnymi, oryginalnymi drogami myślenia. Jak sugerują archiwalne notatki zasłużonego profesora z Tybingi, najwięcej zdrowia kosztowała Husserla lektura dzieła *Sein und Zeit* Martina Heideggera – jego własnego ucznia! – który nie tylko nadał fenomenologii zgoła inną definicję<sup>19</sup>, lecz także zapisał się w historii humanistyki jako twórca tzw. przewrotu hermeneutycznego. Marginesy egzemplarza *Sein und Zeit*, który do

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia 2001, s. 8, 18.

<sup>19</sup> Martin Heidegger w metodologicznych rozdziałach *Sein und Zeit* pisze: „Fenomenologia to zatem (...) sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN 1994, s. 49.

dzisiaj zachował się w archiwum Husserla w Leuven, pełne są krótkich, dramatycznych pytań: „Warum? Warum?”. Zadeedykowanie *Sein und Zeit* właśnie Edmundowi Husserlowi okazuje się w ich świetle raczej wyrazem gorzkiej ironii i szyderstwa niż postacią uznania i szacunku dla pracy byłego nauczyciela.

Paul Ricoeur, znakomity filozof zmarły przed czterema laty, trafnie określił losy nauki o fenomenach twierdząc, że historia fenomenologii to historia „herezji” wobec dzieł Husserla<sup>20</sup>. Trzeba jednak dodać, że w tym przypadku, gdy „heretyckość” jest synonimem pluralizmu, jej wydźwięk nie jest jednoznaczny. Paradoksalnie, wbrew potocznym skojarzeniom, „heretyckość” na gruncie fenomenologii może okazać się bogactwem, a nie biedą. Wielość interpretacji i podejść, a także rozległość dziedzin, w których metodą fenomenologii została z powodzeniem zaszczerpiona, świadczy nie tyle o jej rozkładzie, co o ogromnym potencjale badawczym, jaki w sobie zawiera. Różne oblicza fenomenologii, mniej lub bardziej „ortodoksyjne”, wśród których daje się jednak uchwycić pewną wspólną inspirację, są świadectwem „żywności, oryginalności i płodności fenomenologii”; są pochodną jej „nieuleczalnej heretyckości”<sup>21</sup>.

Fenomenologia, czego dowodzą jej ponadstuletnie dzieje, nie jest więc jednolitą, raz na zawsze skodyfikowaną metodą prowadzenia badań. Zarazem jednak – jak już wspomnieliśmy – to wcale nie oznacza, że w obliczu wielości interpretacji Husserlowskiego dorobku nie można odnaleźć jakiegoś „rdzenia” czy też pewnego *ethosu* wspólnego dla tak rozległego nurtu myśli. Jean-François Lyotard, autor *La condition postmoderne*<sup>22</sup> – swoistej „biblii postmodernizmu” – sympatyzujący niegdyś z fenomenologią twierdził, iż w gruncie rzeczy większość

<sup>20</sup>P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*. Cyt. za: J. Migasiński, I. Lorenc (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie, interpretacje, rozwinięcia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2006, s. 17.

<sup>21</sup>J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, w: J. Migasiński, I. Lorenc (red.), *Fenomenologia francuska...*, s. 26.

<sup>22</sup>J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia 1997.

fenomenologów różni się między sobą tylko rozmaitym rozłożeniem akcentów<sup>23</sup>.

Aby w obliczu różnorodnych interpretacji i redefinicji odnaleźć to, co stanowi o tożsamości fenomenologii, należałoby za Merleau-Ponty’em powtórzyć trafne spostrzeżenie, iż fenomenologię najgłębiej określa pewien wspólny styl uprawiania filozofii<sup>24</sup>. Tym, co w całej rozpiętości spaja wszystkich spadkobierców Husserla – od Schelera po Merleau-Ponty’ego; od Heideggera po Lévinasa – jest pewna postawa, wyjątkowy sposób nastawienia wobec rzeczywistości. Fenomenolog, wnikając w nieznaną dotąd obszary otaczającego nas świata, nie chce naruszać ich prawdy, lecz usiłuje „wyczołgać” samego siebie, stara się „zawiesić” głos własnych przekonań i uprzedzeń po to, by poszczególne fenomeny uchwycić w ich możliwie najbardziej pierwotnej postaci, tak jak prezentują się same z siebie. Fenomenologia jest wymagającą „szkołą patrzenia i słuchania”, jest – jak mówił Husserl – nieustannym dialogiem i medytacją, która wciąż na nowo, niejako strzegąc krystalicznej czystości własnego sumienia, bada swoje podstawy i założenia. Poznając rzeczywistość, fenomenolog nie chce być intruzem, który prawdę o przedmiotach przykrawałby do ciasnych kategorii własnego rozumu. Ten, kto śladem Husserla pragnie wyruszyć w drogę myślenia, musi pozwolić, by sama rzeczywistość kształtowała jego pojęcia, sposób myślenia, postawę.

Fenomenologia to także nieustanne zmaganie się z językiem, który wciąż należy poskramiać, jakby powstrzymywać przed tym, by nie konstruował rzeczywistości, lecz będąc odpowiednio plastyczny, sam pozwolił swobodnie kształtować się temu, co napotyka.

Ten, kto mówi i chce być zrozumianym – jak pięknie pisał Gadamer – musi znaleźć język, którego jeszcze nie ma. Słowo mówione do kogoś zakłada gotowość do pozostawienia za sobą wszystkiego, co się wie dotąd i otwarcia się na wskazówkę w nieokreśloną i otwartą przyszłość, wskazówkę, którą zawiera każde słowo do nas skierowane<sup>25</sup>.

<sup>23</sup>J. F. Lyotard, *Fenomenologia*, tłum. J. Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998, s. 10.

<sup>24</sup>M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 6.

<sup>25</sup>H.-G. Gadamer, *Über leere und erfüllte Zeit*. Cyt. za: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: PIW 1998, s. 175.

Język fenomenologii nie jest zatem językiem uporządkowanych, powszechnie przyjętych pojęć i kategorii. Przeciwnie, chcąc oddać sprawiedliwość rzeczywistości, staje się językiem, który przemawia do nas w sposób szczególnie zawikłany i niejednokrotnie budzący niechęć czy sprzeciw. Jak myślenie, tak i język fenomenologii – by sparafrazować słowa księdza Tischnera – mówi do nas „z wnętrza metafory”<sup>26</sup>, posługuje się dziwną konwencją stylistyczną, nabrzmiewa przenośniami, a zarazem odcina się od próżnej retoryki, gdyż właśnie ta mocno zmetaforyzowana postać jest gwarantem wierności względem rzeczy samej.

Aby adekwatnie wyrazić to, co *Inne*, niezamieszkałe w świecie możliwości, *Jemeinigkeit*, a zatem – w pewnym sensie – także niewypowiedzalne, trzeba posłużyć się nowym językiem, jako że wszelkie zastane pojęcia i formuły okazują się niesprawiedliwe, zbyt ubogie, niewspółmierne wobec doświadczenia rzeczy. Właśnie z tego powodu pierwsza lektura niektórych fenomenologicznych prac może okazać się męcząca i niezrozumiała, lecz kiedy powraca się do jej treści po raz drugi i trzeci, wówczas język fenomenologii staje się wyrazisty, spójny, zrozumiały. Jednak podejmując zmagania ze swoistym językiem fenomenologii, należy zachować niezwykłą czujność, gdyż najczęściej właśnie w tych momentach, gdy nagle załamuje się rytm zdań, gdy niespodziewanie pojawia się myślnik lub kropka, gdy do końca nie jesteśmy pewni, czy mamy do czynienia z poezją czy wykładem, niczym przez szczeliny w leśnej gęstwinie drzew – posługując się metaforą Heideggera – prześwituje najwięcej światła. W pewnym sensie fenomenologia zdaje się zatem pokpiwać z przestrogi „młodego” Wittgensteina, który pisał, że nie ma języków prywatnych. Różnica tkwi jednak w tym, że jak filozofii analitycznej zależy na maksymalnej ścisłości semantyczno-syntaktycznej, tak fenomenologii zależy na tym, by język w pewien sposób ugodził czytelnika, by wywołał w nim przeżycie pozwalające mu doświadczyć tego, co ukryte we wnętrzu metafory. Język fenomenologii spełnia swoją rolę wówczas, gdy inspiruje doświadczenie; gdy pozwala przeżyć to, co spowite w niejasnych, tajemniczych wersach

<sup>26</sup> Zob. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak 2005, s. 462.

tekstu; gdy rzeczywiście, poprzez swą specyfikę, wyprowadza nas w stronę tego, co niewypowiedziane.

Aby patrzeć i widzieć, aby trzymać się wyłącznie opisu i nie osuwać w stronę zbędnych konstrukcji, trzeba przyjąć pokorną postawę wobec tego, co jest, a co zawsze jest czymś więcej ponad to, co w łatwy sposób daje się zatrzasnąć w monadycznym świecie *cogito*. Fenomenologia jest próbą podążania pół kroku za badanym przedmiotem – nie chce wypowiadać pierwszego słowa; chce oddać inicjatywę i pozwolić, by rzecz niejako sama odsłoniła swoją istotę. Redukcje fenomenologiczne – pierwsza transcendentalna, druga zaś eidetyczna – o których tak wiele pisał Husserl, choć mogą się wydawać abstrakcyjne albo wprost irracjonalne, wyrażają w istocie pełną napięcia walkę o taką przestrzeń w człowieku, w jego transcendentalnym *Ja*, w której rzeczywistość mogłyby się jawić w swym własnym świetle. Dwa podstawowe kroki: zawieszenie naturalnego nastawienia wobec świata i abstrahowanie od wszelkich przed-sądów, mające na celu oczyszczenie horyzontu świadomości tak, by uzyskać czyste, niczym niezakłócone *residuum badawcze*, nie są utopią czy – jak twierdzą niektórzy – zawiedzioną nadzieją fenomenologii, lecz próbą powstrzymania *imperializmu Ja*, które nad całą rzeczywistością chciałoby rozciągnąć swój niewidzialny płaszcz *Sinngabung*. W tym sensie fenomenologia jest przeciwieństwem wyznania starożytnych sofistów, którzy mawiali: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek; istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją”<sup>27</sup>. Transcendentalne *Ja* – przynajmniej w mniej „ortodoksyjnych” postaciach fenomenologii – nie ma absolutnej władzy; nie stanowi o całości sensu, gdyż pośród wielu bytów napotyka także te transcendentne, nienaruszalne, które same w sobie okazują się znaczeniem.

Jeżeli odsłaniając świat poprzez naukę czy sztukę zawsze wykonujemy rodzaj subiektywnego ruchu, to fenomenologia, nawet jeżeli siłą redukcji nie może go całkowicie powstrzymać, próbuje go sobie przynajmniej uświadomić<sup>28</sup>. Przedmioty muszą „wychodzić od sie-

<sup>27</sup> Protagoras. Cyt. za: S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław: PWN 2000, s. 63.

<sup>28</sup> Władysław Stróżewski w cytowanym wyżej wykładzie *Czym jest fenomenologia?* stwierdza: „Nie jesteśmy niezapisaną tablicą. Przynosimy na świat niezliczoną ilość prekonceptji, przedzałożeń, przedsądów i przesądów. Całkowite wyzbycie się ich, oczyszczenie naszych nastawień poznawczych nie jest możliwe. Możliwe jest natomiast zdanie z nich sprawy. I to już w zasadzie wystarczy”.

bie”, muszą pozostać obce i nieznane po to, by właśnie móc ukazać się „wedle samych siebie”, „niezależnie od wszelkiego subiektywnego ruchu”. Fenomenologia – by posłużyć się językiem Lévinasa – jest pełnym przeciwieństwem „imperializmu Toż-samego”<sup>29</sup>, który poznając, w nieuchronny sposób rozciąga swoją tożsamość na to wszystko, co tej tożsamości się sprzeciwia. Fenomenologia to filozofia sprawiedliwości i szacunku wobec świata; filozofia pojednania i pokoju, która wyzbywając się „przemocy wobec bytu”, uznaje prawomocność tego, co nigdy nie może zostać pojęte i zawłaszczone – włączone w „świat mojskości”, Heideggerowskie *Jemeinigkeit*.

### Słuchać i słyszeć

Czyż stosunek człowieka do człowieka nie kryje w sobie w ogóle więcej tajemnic niż zazwyczaj przyznajemy?<sup>30</sup>  
Albert Schweitzer

Jeżeli dostęp do otaczających nas przedmiotów, zgodnie z przesłaniem fenomenologii, kryje w sobie wiele niewiadomych, to jakże trudny i rzeczywiście tajemniczy musi być dostęp do drugiego człowieka. Skoro poznanie martwego świata rzeczy przysparza nam tylu kłopotów, to o ileż bardziej niezgłębiony musi być żywy świat międzyludzkich relacji. Pełne zdumienia pytanie Alberta Schweitzera – motto niniejszego paragrafu – wydaje się niezwykle trafne: świat międzyludzkich relacji okazuje się w istocie nieprzenikniony i tajemniczy.

Gdyby zgodzić się ze stwierdzeniem wybitnego współczesnego myśliciela, Hansa Blumenberga, że człowiek jest „istotą wybrakowaną”<sup>31</sup> (*mangelwesen*), kryjącą w sobie wiele niespełnionych pragnień, wówczas z całą pewnością można by powiedzieć, iż jedną z najgłębszych tęsknot człowieka, która wręcz konstytuuje jego istotę, jest pragnienie spotkania. Jakże samotny był Adam, który – pozostawiony samemu sobie – pośród wielu stworzeń rajskiego ogrodu „nie odnalazł właści-

<sup>29</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: PWN 2002, s. 89.

<sup>30</sup> A. Schweitzer, *Człowiek wobec człowieka*, w: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1976, s. 76-77.

<sup>31</sup> H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, tłum. W. Lipnik, Warszawa: Oficyna Naukowa 1997, s. 98.

wej dla siebie pomocy”? Zarazem jednak już wybitni przedstawiciele scholastyki zdawali sobie sprawę z tego, że każdy człowiek jest bytem radykalnie samotnym, odrębnym, jest osobą, która w żaden sposób nie może przekazać komuś drugiemu bogactwa własnego wewnętrznego świata. Każda osoba jest ściśle określonym punktem w czasie i przestrzeni, zajmuje pewne nieprzekazywalne miejsce, które przez nikogo innego nie może zostać wypełnione. Podejmując problematykę bytu osobowego, „Duns Szkot mówił (...) o *ultima solitudo*, ostatecznej samotności, a Tomasz z Akwinu o *incomunicabilitas*, niekomunikowalności”<sup>32</sup>. Ma zatem rację także Schweitzer, który ten prawdziwie ludzki „dramat osób” – przepaść oddzielającą *Ja* od *Ty* – ujmuje w pięknych słowach:

Nikt z nas nie może stwierdzić, że naprawdę zna drugiego, nawet jeśli od lat z nim przebywa. Z tego zaś, co składa się na świat naszych wewnętrznych przeżyć, możemy nawet najbliższym odsłonić tylko ułamki. Ani my nie umiemy ukazać siebie w całości, ani oni nie byliby w stanie tej całości uchwycić. Wędrujemy obok siebie jak gdyby w półmroku, w którym nikt nie rozpoznaje dokładnie rysów drugiego człowieka<sup>33</sup>.

Pośród wszystkich myślicieli, którzy nie tylko na gruncie fenomenologii, lecz także z perspektywy innych tradycji ludzkiej myśli usiłowali przezwyciężyć nowożytny kryzys i atrofie stosunków międzyludzkich, Emmanuel Lévinas bez wątplenia zajmuje miejsce szczególne. Takie dzieła jak *Totalité et Infini* czy *Autrement qu'être...*<sup>34</sup>, powszechnie zaliczane do klasyki europejskiej myśli, wytyczają zupełnie nowy, pionierski szlak w podejściu do drugiego człowieka. Jeśli znamieniem nowożytnej filozofii, zgodnie z wykładem Hegla<sup>35</sup>, było „myślenie, które zaczyna wyłącznie od samego siebie”, to cechą charakterystyczną filozofii, której kierunek wyznacza twórczość Lévinasa, jest myślenie zaczynające się od uznania autonomii i odrębności

<sup>32</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001, s. 45.

<sup>33</sup> A. Schweitzer, *Człowiek...*, s. 76-77.

<sup>34</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: PWN 2002; tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000.

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN 2002, t. 3, s. 261.

drugiego człowieka. Jak pisze Jacek Filek, autor ciekawej, dokonanej *more grammatico* interpretacji dziejów filozofii:

pierwszym słowem pierwszej „pierwszej filozofii” jest *jest*. (...) Pierwszym słowem drugiej „pierwszej filozofii” jest *jestem* – natomiast (...) pierwszym słowem trzeciej „pierwszej filozofii” – której pionierem jest właśnie Lévinas – jest *jestes*<sup>36</sup>.

*Jestes* staje się zatem słowem najwyższej wagi, pierwotnym sensem i „świętością samą”, zaś *jestem*, kartezjańskie *sum*, okazuje się drugorzędne, niejako wtórne względem podstawowego faktu uznania istnienia drugiego człowieka.

Cała twórczość Lévinasa, która wyrasta nie tylko ze sprzeciwu wobec imperialistycznych ambicji *cogito*, lecz także – nawet w jeszcze większym stopniu – z okrutnych doświadczeń XX wieku, jest wyrazem szacunku wobec *Inności*; jest obroną i uprawomocnieniem tego, co radykalnie inne i transcendentne. „Absolutnie Inne – pisze Lévinas – to inny człowiek. Nie należy on do tego samego szeregu, co Ja”<sup>37</sup>. Zrywając z tradycją kartezjańskiego *cogito* i dystansując się wobec myśli jej najwybitniejszych współczesnych spadkobierców – Husserla i Heideggera – Lévinas przełamuje dotychczasowe „totalitarne” panowanie transcendentalnego *Ja*. Dla Husserla rozumiało było wyłącznie to, co bezpośrednio dane w aktach świadomości: „To, jak można poznać immanencję – pisał – jest rozumiało, to, jak poznać transcendencję, jest niezrozumiało”<sup>38</sup>. Dla Heideggera podobnie, pomimo zasadniczych różnic, rozumiało było wyłącznie to, co „swojskie”, co należy do dostępnego repertuaru narzędzi, którymi człowiek potrafi się biegle posługiwać. Dopiero myśl Emmanuela Lévinasa przynosi radykalne zerwanie z monadycznym światem *Ja*, z samotnością *cogito*, które nie mogąc wyjść poza świat własnych myśli, przez wiele wieków odmawiało drugiemu człowiekowi wszelkich znamion realności. W świecie *Totalité et Infini* człowiek nie triumfuje nad rzeczywistością w sposób absolutny, nie decyduje arbitralnie o tym, co dobre i złe, lecz napotyka sens i znaczenie, które są nienaruszalne, niezależne od ruchu jego

<sup>36</sup>J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków: Znak 2003, s. 5–6. Zob. tenże, *Filozofia jako odmienianie „bycia”*, w: tenże, *Filozofia jako etyka*, Kraków: Znak 2001, s. 1–36.

<sup>37</sup>E. Lévinas, *Całość...*, s. 26.

<sup>38</sup>E. Husserl, *Idea...*, s. 97.

myśli. Lévinas twierdzi – wbrew swoim adwersarzom, że tym, co „w najwyższym stopniu znaczy”, sensem *par excellence*, jest transcendentna drugiego człowieka, niepoznawalność *Ty*.

Znaczeniem – jak czytamy w *Totalité et Infini* – jest nieskończoność, to znaczy inny człowiek. To, co rozumiało nie jest pojęciem, lecz zrozumiałością bytu osobowego. (...) Inny na mocy swojego znaczenia, wcześniejszego niż moja inicjatywa, jest podobny Bogu. To znaczenie poprzedza moją inicjatywę *Sinngabung*<sup>39</sup>.

Zatem w przeciwieństwie do sposobu poznawania otaczających nas przedmiotów, które w spontaniczny sposób możemy nazwać i opisać, odkrywanie drugiego człowieka wymaga zgody na obecność w naszym świecie takiego bytu, który nie daje się zawrzeć w żadnych pojęciach, który przekracza wszelkie możliwe określenia, ponieważ sam okazuje się znaczeniem, *Sinn*. Drugi człowiek daje się nam w twarzy, która dzięki swej ekspresji nie pozwala się uprzedmiotowić; nie pozwala stworzyć adekwatnego obrazu intencjonalnego w naszej świadomości, a zarazem jest też fenomenem w potocznym tego słowa znaczeniu.

Twarz – jak pisze Lévinas – nie jest zbiorem złożonym z nosa, czoła, oczu itd. (...) Twarz jest nie dającym się sprowadzić do niczego innego sposobem, w jaki byt może się objawić w swej tożsamości. Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości. Wobec rzeczy stosuje się przemoc. Rozporządza nimi, ogarnia je. Rzeczy dają się ująć, nie ofiarowują twarzy. Są to byty bez twarzy. (...) Twarz jest nienaruszalna<sup>40</sup>.

Dzięki bogactwu wewnętrznego świata, dzięki „wymiarowi wewnętrzności”, *Inny* „wymyka się pojęciu i stawia opór totalizacji”<sup>41</sup>. Chcąc poznać tego, który mówi: „zrozum mnie!”, muszę najpierw, w sposób bezwarunkowy, uznać jego odmiennosć i przystać na jej nieredukowalny charakter. Rozumienie drugiego człowieka jest – przede wszystkim – pełną afirmacji postawą wobec innego świata, który nigdy nie może się stać moją własnością. Pierwszym krokiem na drodze poznania bliźniego jest gotowość przyjęcia jego odmiennosć jako od-

<sup>39</sup>E. Lévinas, *Całość...*, s. 244, 352.

<sup>40</sup>E. Lévinas, *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia: Atext 1991, s. 9.

<sup>41</sup>Tamże, s. 51.



mienności, a nie redukowanie jej do tego, co już dobrze znane, moje własne. *Inny*, aby choć w niewielkim stopniu dał się poznać, musi pozostać *Innym*; nie może zostać zawłaszczony przez kategorie, pojęcia i struktury myślowe *Toż-samego*. Zwracając się w stronę *Ty*, musimy odnaleźć w sobie przestrzeń na przyjęcie jego tajemnicy; musimy wsłuchać się w jego głos. Język, a dokładniej mowa, jest – wedle Lévinasa – tą rzeczywistością, w której *Inny* odsłania się w sposób najprawdziwszy, w której ukazuje się w swym własnym świetle. „Język – czytamy w *Totalité et Infini* – w swej funkcji ekspresyjnej właśnie zachowuje *Innego*, (...) jest *objawianiem się Innego*”<sup>42</sup>. Droga poznania *Innego* jest drogą trudną, ponieważ dopiero poprzez wymagające, wewnętrzne nastawienie, pozwala nam uchwycić przebłyski obcego nam świata. Prawda o drugim człowieku daje się nie tyle widzieć, co słyszeć dopiero wówczas, gdy wyzbędziemy się własnych uprzedzeń i przekonań, a dalej, pełni uwagi i szacunku, wsłuchamy się w to, co bliźni mówi nam sam o sobie.

Relacja rozmowy – jak pisze Lévinas – pozwala mu (tj. *Innemu*) być. (...) Jeżeli prawda pojawia się w doświadczeniu absolutnym, w którym był jaśniej swoim własnym światłem, znaczy to, że prawda pojawia się tylko w prawdziwej rozmowie, czyli w sprawiedliwości<sup>43</sup>.

Drugi człowiek zawsze stanowi dla nas rodzaj wyzwania, gdyż sama jego obecność niepokoi i kwestionuje nasz własny, bezpieczny i uporządkowany świat. Wobec *Innego* odnajdujemy się zawsze jako już „zagadnięci”, niejako „ugodzeni” przez jego odmienność, która domaga się szacunku i akceptacji. Niewspółmierność i separacja, rodzaj ontologicznej przepaści, która rozpościera się między *Ja* i *Ty*, nie pozwala nam zbyt szybko wydawać sądów o *Innym*, którego spotykamy na naszej drodze. Jego odrębność, tajemnica osoby nawołuje do szczególnego rodzaju uwagi: do słuchania i słyszenia. Dopiero gdy słucham drugiego człowieka, jego słowa „wywracają” moją świadomość „jak marynarkę na drugą stronę”<sup>44</sup>, podważają i kwestionują to, co dotychczas mniemałem, rzucają oskarżenie i wywołują wstyd, gdyż – jak się okazuje – własne przesady brałem za niewzruszone bastiony pewności.

<sup>42</sup> Tamże, s. 72.

<sup>43</sup> Tamże, s. 69.

<sup>44</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 85.

Szczególnym rodzajem pomostu ponad samotnością *Ja* i *Ty*, ponad dwoma niesprowadzalnymi do siebie krainami leżącymi na przeciwległych brzegach tej samej przepaści jest zatem *słowo*, dzięki któremu nie jesteśmy skazani na całkowitą samotność. Jak pięknie pisał Schweitzer:

Tylko niekiedy, dzięki przeżyciu, które nas zbliży z towarzyszem drogi, lub dzięki słowu, które między nami padnie, (bliźni) wyłania się na moment obok nas jak gdyby oświetlony błyskawicą. Wtedy widzimy go takim, jakim jest<sup>45</sup>.

W mocy słowa możemy stanąć wobec siebie „w blasku własnych światel”, tak by wyraźniej dostrzec swe twarze i po chwili *spotkania* dalej wędrować w półmroku, w którym nikt nie rozpoznaje dokładnie rysów drugiego człowieka. „Jesteśmy rozmową – poetycko pisał F. Hölderlin – i możemy słyszeć jeden o drugim”<sup>46</sup>. Rozmowa jednakże nie jest wyłącznie sposobem, w jaki posługujemy się pewnym zasobem słów i reguł spajania ich ze sobą. Istotą rozmowy jest jej doniosła rola przełamywania dystansu; rozmowa pośredniczy bowiem we wzajemnym dochodzeniu do siebie *Ja* i *Ty*. Ontologiczna wielkość dialogu polega na tym, że choć skraca on odległość i syci naszą samotność, nie usuwa separacji, nie narusza naszej odrębności. „Mowa – czytamy u Lévinasa – utrzymuje dystans między mną a *Innym* – radykalną separację, która nie pozwala odtworzyć całości i której wymaga transcendencja”<sup>47</sup>.

Rację miał Ryszard Kapuściński, niestrudzony podróżnik i reporter, który po wielu latach przemierzania ziemskiego globu wzdłuż i wszerz doszedł do wniosku, że „każde spotkanie zawsze jest zagadką, jest niewiadomą, jest – powiem więcej – tajemnicą”<sup>48</sup>. Poznanie drugiego człowieka oznacza więc ostatecznie obcowanie z tajemnicą, jest rodzajem kontemplacji, która polega nie tyle na widzeniu, co na uznaniu drugiego *Ty*, na uważnym słuchaniu jego opowieści. Drugim imieniem rozumienia *Ty* jest *miłość*.

<sup>45</sup> A. Schweitzer, *Człowiek...*, s. 76–77.

<sup>46</sup> Cyt. za: M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 33.

<sup>47</sup> E. Lévinas, *Całość...*, s. 27.

<sup>48</sup> R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków: Znak 2006, s. 11.



Miłość – pisała Edyta Stein – jest najwyższą formą poznania. Bo miłość sama w sobie nastawiona jest na coraz głębsze poznanie, a nawet w samym swym najpierwszym zaczątku nie jest bez niego możliwa<sup>49</sup>.

Kochać znaczy przecież tyle, co dobrowolnie umierać dla własnych roszczeń i dawać *Innemu* przestrzeń dla bycia samym sobą.

### W przedśionku kontemplacji

Częścią organiczną każdego nurtu filozoficznego są nie tylko *explicite* formułowane zasady, tezy, podstawowe pojęcia, metody i rezultaty ich stosowania, lecz także jakiś nieuchwytny, nie pozwalający się *explicite* wyrazić nastrój filozofii i filozofowania, tak a nie inaczej na gruncie danego nurtu konkretyzowany<sup>50</sup>.  
ks. Józef Tischner

Nasza mentalność nie zdołała jak dotąd całkowicie wyzwolić się spod ciężaru oświeceniowego i pozytywistycznego dziedzictwa. Nie spełniona tęsknota poprzednich pokoleń, by stworzyć precyzyjny, ściśle matematyczny opis rzeczywistości, a tym samym osiąść i niejako zawłaszczyć całą dziedzinę bytu, dla niektórych myślicieli wciąż wydaje się żywą inspiracją. Przed bezkrytycznym przywiązaniem do idei „naukowej kolonizacji świata”, której wyrazem jest nieustanny proces potęgowania technologicznych osiągnięć ludzkości, przestrzegali Antoni Kępiński, wybitny psychiatra i filozof:

Jednym z największych niebezpieczeństw postępu technicznego obok wielu niezaprzeczalnych korzyści jest to, że widzi się świat technicznie, tj. przez pryzmat maszyny, którą ten świat się zdobywa. Maszyna staje się często ważniejsza od człowieka i uważana jest za wartościujące kryterium osiągnięć ludzkich. Otaczający świat staje się martwy, emocjonalnie obojętny, jeśli nie wrogi, można z nim zrobić, co się zechce, zależnie od aktualnych potrzeb<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> E. Stein, *Światłość w ciemności*, tłum. s. Immakulata J. Adamska OCD, Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych 1997, t. 1, s. 250.

<sup>50</sup> J. Tischner, *Egzystencja i wartość*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 167.

<sup>51</sup> A. Kępiński, *Oświęcimskie refleksje*, w: tenże, *Rytm życia*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2004, s. 26.

Zdarza się, że nasze poznawcze odniesienie do rzeczywistości nadal definiowane jest w sposób czysto pragmatyczny, jako nieustanne podporządkowywanie sobie poszczególnych dziedzin rzeczywistości, jako prowadzenie niekończących się krucjat w imię technologicznego podboju niepodległych dotąd obszarów ziemi. *List o „humanizmie”*<sup>52</sup> najwidoczniej nie dotarł jeszcze do wszystkich. Jak w pewnych kwestiach nie sposób zgodzić się z myślą Martina Heideggera<sup>53</sup>, tak w innych nie sposób odmówić mu racji. Nie sądzę, by bardzo poważne oskarżenia kierowane przez niego pod adresem metafizyki klasycznej były słuszne, uważam jednak, że nad wyraz trafnie diagnozował stan europejskiej kultury. Pragmatyzm, dominacja światopoglądu naukowego i obsesyjne eksploatowanie ziemi to – zgodnie z przesłaniem *Listu...* – wciąż żywe orientacje, które w najwyższym stopniu zagrażają ludzkiej egzystencji. Wymieniając główne przejawy duchowego zubożenia współczesnej kultury, Heidegger zwraca uwagę, że nauka – wbrew głęboko zakorzenionym przekonaniom – wcale nie odsłania rzeczywistości w jej prawdzie, lecz „zadając gwałt rzeczywistości”, w znaczny sposób zniekształca jej obraz.

Naukowy sposób przedstawiania – jak pisze Heidegger – nigdy nie może rozstrzygnąć, czy poprzez swą przedmiotowość przyroda nie wymyka się nam raczej, niż odsłania ukrytą prawdę swej istoty. Nauka nie może nawet zadać tego pytania, gdyż jako teoria usytuowała się właśnie na stałe w obszarze, którego granice wyznacza przedmiotowość<sup>54</sup>.

Skuteczną receptą na dotkliwie bolączki współczesnej kultury, którą niemiecki filozof zawarł w jednym z esejów, miałyby się stać modyfikacja kartezjańskiej relacji przedmiot-podmiot. Chodzi o to, by w inny sposób określić nasze pierwotne odniesienie do rzeczywistości, by wyjść poza poznawczy instrumentalizm, by w łące dostrzegać łąkę,

<sup>52</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja 1999, s. 271.

<sup>53</sup> Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie sposób przystać na pesymistyczny ton filozofii egzystencjalnej Heideggera. Krytykę Heideggerowskiej „absolutyzacji śmierci” przeprowadził jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku, Hans Urs von Balthasar. Zob. H. Urs von Balthasar, *Filozofia Martina Heideggera z punktu widzenia katolicyzmu*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków: WAM 2006, s. 117.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Nauka i namysł*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, Warszawa: Czytelnik 1977, s. 275–276.

a nie na przykład potencjalny obszar gospodarczych inwestycji. Wedle Heideggera współczesny człowiek musi na nowo nauczyć się zapomnianej umiejętności zamieszkiwania świata, gdyż na przestrzeni wieków, w wyniku absolutyzacji naukowego światopoglądu, umiejętność tę utracił. Być może – przewiduje Heidegger – „dzięki odpowiednio pomyślanej istocie bycia zdołamy któregoś dnia myśleć, czym jest «dom» i co to znaczy «mieszkać»”<sup>55</sup>. „Tylko wtedy, gdy jesteśmy zdolni do mieszkania, możemy budować”<sup>56</sup>, a budować to otaczać opieką procesy, które toczą się samoistnie jak wzrost upraw: „Chłop nie wyzywa gleby. Siejąc ziarno zdaje on zasiew na siły wzrostu i chroni rośnięcie”<sup>57</sup>. Pięknym, choć – niestety – w gruncie rzeczy pustym<sup>58</sup>, streszczeniem prawdziwie humanistycznego „zamieszkiwania świata”, o które w ostatnich dziełach walczył Heidegger, jest jego znana metafora: „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia”<sup>59</sup>.

Dotychczasowy projekt poznawczej eksploracji świata – z punktu widzenia fenomenologii – grzeszył pewnego rodzaju „przemocą wobec bytu”, to znaczy wkraczał w rzeczywistość z zestawem własnych narzędzi, pojęć i schematów. Naukowcy dzisiaj już doskonale wiedzą, że eksperyment nie jest – jak dotychczas sądzono – tylko dokładniejszą obserwacją, lecz w istocie postacią interpretacji, która nie może obejść się bez określonej teorii i założeń. Gdyby pozwolić sobie na porównanie i kantowskie „kategorie czystego rozumu” uznać za foremki, którymi na plaży bawi się dziecko, a treść ludzkiego poznania za piasek, należałoby wówczas powiedzieć, iż to nie foremki mają odciskać swój kształt w piasku, lecz przeciwnie, trzeba pozwolić, by piasek rozrywał zastane formy i sam w swobodny sposób przybierał rozmaite kształty. Fenomenologia nie chce wyłącznie patrzeć – chce widzieć, to znaczy dostrzegać rzeczywistość taką, jaka w istocie jest, nie poprzez kategorie czystego rozumu, lecz bezpośrednio, tak jak daje się sama z siebie. Świat fenomenów nie wyznacza więc nieprzekraczal-

<sup>55</sup> M. Heidegger, *List...*, s. 120–121.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: tenże, *Budować...*, s. 233.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Władysław Stróżewski trafnie zauważa, że to piękne określenie człowieka jako pasterza bycia jest w gruncie rzeczy puste, gdyż *bycie* – w ujęciu Heideggera – pozostaje nieokreślone, tożsame z nicością. Zob. W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków: Znak 2002, s. 38.

<sup>59</sup> M. Heidegger, *List...*, s. 294.

nego horyzontu fenomenologicznych badań, lecz stanowi zaledwie coś na podobieństwo kładki, która wiedzie do dziedziny czystych esencji. Na kładce zaś – jak pięknie pisał Buber – się nie mieszka, po kładce się przechodzi<sup>60</sup>. „Nastrój” fenomenologii – by nawiązać do motta niniejszego paragrafu – jest pełen uznania i szacunku wobec otaczającej nas rzeczywistości. Fenomenologia nie chce ingerować w to, co заста-je, lecz – pełna cierpliwości – chce „pozwolić być” temu, co *Inne*, co niepoznawalne. Tajemnica rzeczywistości, szczególnie zaś tajemnica drugiego człowieka, nie jest rodzajem zagadki, którą czym prędzej należałoby rozwiązać. Świat jest tajemnicą, która domaga się *kontemplacji*. *Ethos* fenomenologii na nowo uczy nas dawno utraconej umiejętności: obcowania z tym, co Niewysłowione.

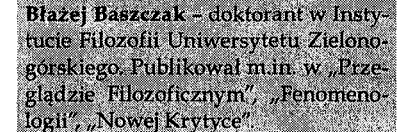
<sup>60</sup> M. Buber, *Wychowanie*, tłum. S. Grygiel, „Znak” 166 (1968), s. 449.

Błażej Baszczak

## Emmanuela Lévinasa poszukiwanie metafizycznego przeznaczenia człowieka

### 1. Wstęp

Filozofia dialogu, inaczej też nazywana dialogiką, filozofią innego czy filozofią spotkania, jest szczególnie nurtem myśli filozoficznej. Jak zauważa B. Baran,



Błażej Baszczak – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogorskiego. Publikował m.in. w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Fenomenologii”, „Nowej Krytyce”

historycznie rzecz biorąc filozofia innego (spotkania, dialogu) pojawiła się w bieżącym stuleciu<sup>1</sup>. Inspiracje do jej powstania są dwoiste: z jednej strony – reakcja na filozofię subiektywistyczną, z drugiej – „tradycja dialogiczna” odnajdywana przez myślicieli żydowskich w judaizmie<sup>2</sup>.

Można wyróżnić trzy podstawowe cechy tejże filozofii. Po pierwsze często była ona reakcją na przełomowe wydarzenie w XX w., a mianowicie drugą wojnę światową, która to wymusiła, by patrzeć na innego człowieka całkiem inaczej niż dotychczas. Po drugie dialogika stała w opozycji do sposobu uprawiania filozofii w tradycji europejskiej. Najpierw Feuerbach sprzeciwił się Heglowi, jego idealizmowi:

Dialogika Feuerbacha jest pierwszym z takiej serii protestów przeciw rozumowemu pożeraniu zewnątrzności. (...) Dla Feuerbacha sfera zmysłowa (...) ma charakter absolutnie samodzielny, pierwotny, niewywieidliwy z idei. Istota zmysłowa zostaje przeciwstawiona rozumowej. Tylko między zmysłowymi istotami może następować wzajemny kontakt. Są one dla siebie ja i ty, w przeciwieństwie do zamkniętych w sobie istot rozumowych<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> B. Baran ma na myśli wiek XX, gdy był pisany jego tekst.

<sup>2</sup> B. Baran, *Przedmowa*, w: tenże (red.), *Filozofia dialogu*, Kraków: Znak 1991, s. 8.

<sup>3</sup> Tamże, s. 9.

Następne pokolenia przeciwstawiły się między innymi fenomenologii E. Husserla i każdej innej postaci filozofii, w której nie było miejsca na relację osobową. Trzecią cechą dystynktywną filozofii dialogu jest żydowski rodowód większości jej twórców. Nadaje jej to specyficznego, nieco irracjonalnego i mistycznego charakteru. Wszystkie te cechy sprawiają, że filozofię dialogu często nazywa się filozofią nowego paradygmatu, nowego myślenia, taką, która rodzi się w dialogu spotykających się osób, a przez to odrzuca wszelkie zapędy uprzedmiotowienia tej relacji międzyludzkiej.

Wszystkie te wytyczne dialogiki spełnia filozofia E. Lévinasa. Aby wyłuskać inspiracje jego filozofii, nie można zapominać, że u jej podstaw „spoczywa doświadczenie «przedfilozoficzne» – literackie (Dostojewski), duchowo-religijne (Biblia i mistrz-talmudysta Chouchani), historyczne (rewolucyjna Rosja, emigracja, holocaust) – które niewątpliwie tłumaczy wybór takiej czy innej «strategii» filozoficznej. Trzeba też jednak pamiętać, że filozoficznym źródłem Lévinasa był niewątpliwie Husserl i Heidegger<sup>4</sup>. Lévinas osobiście uczestniczył w wykładach i seminariach tych ostatnich; swoją pracę magisterską napisał o teorii intuicji w filozofii Husserla, a potem przetłumaczył z niemieckiego na francuski jego *Medytacje kartezjańskie*. Stopniowy opór wobec tradycji fenomenologicznej często wyrażał się przez wprowadzanie nowych pojęć do dyskursu filozoficznego, mających manifestować chęć uprawiania refleksji o człowieku całkiem inaczej. A zatem, krytyka Husserla i Heideggera była pierwszym, negatywnym etapem myśli Lévinasa, natomiast okres pozytywny to budowa nowego programu etycznego, czyli filozofii Innego, etyki jako metafizyki.

## 2. Ontologia jako przemoc

Bez wątplenia Lévinas wiele zapożyczył z metody fenomenologicznej Husserla. „Właśnie ta metoda pozwalała odkryć sens przeżytego doświadczenia, to ona odsłaniała intencjonalność świadomości, to jest jej nieustanny kontakt z tym, co inne, a także właściwe świadomości struktury, i ona też ujawniała horyzonty przed aktami intencjonal-

<sup>4</sup>J. Migasiński, *Emmanuela Lévinasa droga do metafizyki. Część I*, „Przegląd Filozoficzny” 2 (1994), s. 47.

nymi ukryte<sup>5</sup>. Ale nie omieszkał Lévinas krytycznie odnieść się do idealizmu Husserla, szczególnie do nastawienia epistemologicznego, z którego wynikało uprzedmiotowienie drugiego człowieka w akcie poznawczym.

Początkowo Lévinas był zafascynowany także osobowością Heideggera – zresztą, jak większość jego słuchaczy – oraz dziełem *Bycie i czas*. Jednak z czasem, szczególnie po przyłączeniu się Heideggera do nazistów, upatrywał wręcz diabolicznych wątków w refleksji niemieckiego filozofa, porównując go do Hitlera. I chociaż niewątpliwa była trwała obecność filozofowania w duchu Heideggerowskim u Lévinasa, ale była to swoista reinterpretacja myśli niemieckiego filozofa, zasympilowanie, przetworzenie pewnych wątków. Jak pisze J. Migasiński, fundamentalna różnica dotyczy odmiennego rozumienia transcendencji – dla Heideggera jest to przejście od poziomu ontycznego do ontologicznego; dla Lévinasa to wyjście poza jednostkowe bycie,

[a] to pociąga za sobą wydobycie wielu fenomenów przeciwstawnych (...), zamiast ekstazy – hipostaza, zamiast wychylenia w przyszłość – krzepnięcie w chwili terażniejszości, zamiast projektów opartych na możliwościach egzystencji – lenistwo, zamiast troski o samego siebie – wycofanie się w zmęczenie, zamiast „upadania w świat” – podjęcie świata w konsumpcji jako swego rodzaju daru umożliwiającego pierwsze wyrwanie się z anonimowości istnienia, zamiast trwogi nicości – czas dynamiczny, czas odkupienia, zamiast samotności nieuleczalnej, przerażającej się co najwyżej w *Mit-sein*, „kolektyw towarzyszy” wokół wspólnego zadania – autentyczne spotkanie z drugim<sup>6</sup>.

Również nie do przyjęcia było dla Lévinasa u Heideggera to, że podstawowym narzędziem człowieka w odnoszeniu się do świata, a szczególnie do innych ludzi, jest rozumienie, gdyż wiąże się ono z władzą zapanowania nad tym, co staram się zrozumieć. Jak pisze Lévinas, „wiedza jest relacją Tego-samego do Innego, w której Inne redukuje się do tego-samego i traci swą obcość, i w której myśl odnosi się do tego, co inne, ale tak, że inne nie jest już inne jako takie, lecz jest

<sup>5</sup>B. Skarga, *Wstęp*, w: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: PWN 2002, s. XVII.

<sup>6</sup>J. Migasiński, *Emmanuela Lévinasa droga do metafizyki. Część II*, „Przegląd Filozoficzny” 3 (1994), s. 15.

już własne, już moje”<sup>7</sup>. W tym, dla Lévinasa, ujawnia się przemoc ontologii, tudzież przemoc ontologiczna człowieka nad światem. Każda próba uchwycenia, zrozumienia innego, jest jego redukcją, gdyż tę inność próbuje się wtedy znieść. Ontologia zatem ma wymiar egoistyczny. „Ontologia jako filozofia pierwsza jest filozofią mocy”<sup>8</sup>. J. Derrida, podsumowując ten krytyczny wątek myśli Lévinasa, pisał tak:

Wszystkie wybadane przez Lévinasa klasyczne myśli są więc wyciągane na agorę, wzywane do wytłumaczenia się w języku etycznym, którym mówić nie zawsze chcieli, lub nie myślały chcieć, wzywając do przekształcenia się ujawniającego ich zamysł przemocy<sup>9</sup>.

Postawione przed trybunałem etycznym koncepcje filozoficzne, szczególnie Husserla i Heideggera, mistrzów Lévinasa, nie wypadają dobrze. Cechuje je prymat ontologii jako filozofii pierwszej, a według Lévinasa „ontologia jako filozofia pierwsza, która nie kwestionuje Tego Samego, jest filozofią niesprawiedliwości”<sup>10</sup>. Tę tyranję trzeba znieść, przekroczyć ontologię jako dążenie do całości i jedności, czyli zbudować etykę, która liczy się jak najbardziej z nieredukowalnością Innego, z jego transcendencją. „Metafizyka otwiera się wówczas, gdy teoria poddaje siebie krytyce jako ontologia, jako dogmatyka i spontaniczność tego samego, gdy wychodząc od siebie, pozwala się ona zakwestionować innemu, idąc z prądem etycznym”<sup>11</sup>. Tak otwiera się przestrzeń metafizyczna etyki, tudzież etyka jako filozofia pierwsza.

### 3. Wewnętrzność, czyli potrzeba

Zdaniem Lévinasa, człowiek, aby móc otworzyć się na Innego, musi obudzić w sobie najpierw pierwotny akt woli, jakim jest spełnianie zmysłowych potrzeb, i w ten sposób ukonstytuować w swojej

<sup>7</sup> E. Lévinas, *Transcendencja i pojmovalność*, tłum. B. Baran, w: B. Baran (red.), *Transcendencje. Teksty filozoficzne*, Kraków: PAT 1986, s. 117.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 35.

<sup>9</sup> J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, tłum. K. Matuszewski i P. Pieniążek, w: tenże, *Pismo i różnica*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 166.

<sup>10</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 36.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, s. 164.

wewnętrzności tożsamość. „Potrzeby są w mojej mocy, konstytuują mnie jako Toż-Samego”<sup>12</sup>. Wynika to z bardzo prozaicznej przyczyny, a mianowicie z tego, że człowiek jest istotą cielesną, czyli jest skazany na to, że jeśli chce żyć, to musi zdobyć pożywienie, ubranie itd. Lévinas pisał: „życie jest umiłowaniem życia, relacją z treściami, które nie są moim bytem, ale które są mi droższe nad byt, jak myślenie, jedzenie, sen, czytanie, praca, grzanie się w słońcu”<sup>13</sup>. Innymi słowy, człowiek w swoim życiu dąży do szczęścia, ale szczęścia własnego, czyli egoizmu. Ale to dzięki dążeniu do szczęścia życie człowieka się urzeczywistnia. Owo dążenie staje się powodem jego pierwotnej aktywności, a tym samym metodą rozpoznania siebie.

Psychikę określimy dokładniej jako zmysłowość, rozkoszowanie się, jako egoizm. W egoizmie rozkoszowania się rodzi się ego, źródło woli. To psychika, a nie materia, stanowi zasadę indywidualności<sup>14</sup>.

Tożsamość człowieka rodzi się, gdy spełnia on swoje egoistyczne potrzeby, gdy dąży do szczęścia, ale to szczęście jest zawsze odniesione do konkretnego człowieka; rozkosz jest zawsze moją rozkoszą.

Potrzeba jest powrotem do siebie. Jest lękiem Ja o siebie samego, egoizmem, pierwotną formą identyfikacji, asymilacji świata. Potrzeba to swoiste pożeranie tego, co jest potrzebne, aby utrzymać się w istnieniu<sup>15</sup>.

Na tym poziomie inność, czyli świat zewnętrzny, jest przez człowieka wykorzystywany, człowiek nim się niejako żywi, a więc nie ma mowy, by wchodził z tym światem, czyli też z drugim człowiekiem, w jakieś relacje etyczne. Człowiek zamyka się w sobie, istnieje tylko dla siebie.

Samowystarczalność rozkoszowania się jest tętmem egoizmu, to znaczy sobości Ja i Toż-Samego. Rozkoszowanie polega na wycofaniu się siebie, na inwolucji. (...) Rozkoszowanie się zachodzi właśnie jako „zwijanie się”, jako ruch ku sobie<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 126-127.

<sup>13</sup> Tamże, s. 120-121.

<sup>14</sup> Tamże, s. 52.

<sup>15</sup> J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań: W drodze 2005, s. 75.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 129.

W swoim rozkoszowaniu się człowiek jest zupełnie głuchy na innego człowieka, jest samą wewnętrżnością i tylko wewnętrżnością. Tak rodzi się separacja.

Ja zamykając się w sobie, separuje się od innego człowieka. Separacja jest naturalnym sposobem życia człowieka-egoisty, a w swej radykalnej formie, czyli w odniesieniu do Boga, jest ateizmem, wolą bycia sobą. Ale „bez separacji nie byłoby lęku przed innym, ani pragnienia kontaktu z nim. Separacja była zatem dla Lévinasa warunkiem koniecznym nawiązania kontaktu z innym, to w niej rodzi się pragnienie”<sup>17</sup>. Separacja jest samotnością człowieka, gdy jego potrzeby ulegną nasyceniu. Dopiero wtedy, będąc nasyconym i samotnym zarazem, ma możliwość zwrócić uwagę na Innego.

W separacji – urzeczywistniającej się jako psychika, jako rozkoszowanie się, jako egoizm, jako szczęście, w którym Ja znajduje swoją tożsamość – Ja nie zwraca uwagi na Innego. (...) Ale Pragnienie Innego, choć jest ponad szczęściem, wymaga tego szczęścia, tej zmysłowej autonomii w świecie. Ja obdarzone życiem osobowym, Ja ateistyczne, którego ateizm nie zna braku i którym nie rządzi ślepy los, przekracza siebie w pragnieniu, jakie budzi w nim obecność Innego. Pragnienie pragnie w bycie już szczęśliwym: pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową<sup>18</sup>.

Dopiero wtedy, gdy człowiek nasyci swoje potrzeby, czyli ukształtuje swoją tożsamość, urzeczywistni się jako Toż-Samy, może on otworzyć się na to, czym nasycić się nie da, czyli na Pragnienie – na coś, czego mu materialne nie potrzeba, ale co odczuwa w zetknięciu z drugim człowiekiem, jako pragnienie czegoś metafizycznego, jako chęć przekroczenia granic własnego Ja, jako potrzebę zewnętrżności, czyli transcendencji, nieskończoności. „Egoizm, rozkoszowanie się, używanie życia, zmysłowość i cały wymiar wewnętrżności – aspekty separacji – są konieczne dla idei Nieskończoności, to znaczy dla relacji z Innym, która zawiązuje się, wychodząc od bytu oddzielonego i skończonego”<sup>19</sup>.

Pierwszym aktem człowieka jest umiłowanie życia, używanie życia, czyli bycie egoistą. Tak człowiek spełnia swoje potrzeby kon-

<sup>17</sup> B. Skarga, *Wstęp*, s. XXI.

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 57.

<sup>19</sup> Tamże, s. 169.

stytuując się zarazem jako byt Toż-Samy. W tym dążeniu do szczęścia odnajduje siebie, ale także swoją samotność, będącą wynikiem owego egoizmu, czyli separacji wobec drugiego człowieka. I będąc w takim stanie egzystencjalnym, czyli nasyconym i samotnym, może otworzyć się na Pragnienie, czyli na coś, czym nasycić się nie da, gdyż leży ono poza wymiarem materialnej szczęśliwości. Jest to jego metafizyczne Pragnienie, dialogiczne Pragnienie kontaktu z drugim człowiekiem jako osobą. Jest to przekroczenie swej wewnętrżności ku zewnętrżności, czyli ku absolutnej inności, ku transcendencji drugiego człowieka.

#### 4. Zewnętrżność, czyli Pragnienie

Przejście od potrzeby do Pragnienia jest etyczną drogą człowieka, od bytu dla siebie do bytu dla Innego. Ale ten pierwszy etap jest konieczny.

Pragnienie przychodzi do tych, którzy zdołali nasycić już wszystkie swe pożądania. Jest ono „nieszczęściem szczęśliwych”, znają go bowiem przede wszystkim ci, którzy zaznali już w pełni szczęścia z powodu nasycenia pożądań<sup>20</sup>.

Pragnienie jest otwarciem na Innego, czyli na Twarz innego, gdyż to przez swoją twarz inny do nas przemawia. A relacja z drugim człowiekiem ma dla Lévinasa wymiar etyczny.

Sądzę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny. Gdy widzi Pan nos, oczy, czoło, brodę drugiego i gdy potrafi je Pan opisać, oznacza to, że zwracamy się do niego jako do przedmiotu. Najlepszy sposób poznania drugiego to taki, w którym nie zauważamy nawet koloru jego oczu! Gdy obserwujemy kolor oczu, nie jesteśmy w relacji społecznej z drugim<sup>21</sup>.

Wynika z tego, że twarz innego jest tylko pretekstem, by widzieć to, co ponad tą twarzą się kryje, czyli etyczne wezwanie drugiego człowieka do porzucenia egoistycznej wolności.

Doświadczenie Twarzy lub lepiej epifania Twarzy jest typu etycznego. Twarz nie jest odpowiedzią na moje pytania, raczej ona stawia

<sup>20</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak 2006, s. 29.

<sup>21</sup> E. Lévinas, *Etyka i Nieskończoność*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków: PAT 1991, s. 49.

mi pytania. W tym momencie budzi się ze snu nasza wolność. Drugi pytaniem swoim czegoś mi zakazuje, czegoś oczekuje, o coś prosi. Tym samym stawia mi jakąś granicę, jakieś „nie”. Słyszac to „nie”, doznajemy uczucia zawstydzenia. Skąd ten wstyd? Tak żali się nasza wolność, bowiem Drugi pozbawił ją prawa do swawoli. Z tą chwilą jesteśmy wtrąceni w etykę<sup>22</sup>.

Pojęcia Pragnienia i Twarzy są dla Lévinasa wprowadzeniem do pojęcia odpowiedzialności. Twarz drugiego, na którą skierowuje nas Pragnienie, jest wezwaniem do odpowiedzialności, czyli przejściem od inter-esse-wności do bez-inter-esse-wności. Gdy staje się odpowiedzialnym za innego, porzucam swój egoizm, czyli swoją interesowność i staję się niejako zakładnikiem drugiego człowieka, gdyż tym bardziej staję się sobą, im bardziej oddaję się drugiemu, im bardziej rezygnuję z bycia dla siebie na rzecz otwartości na wezwanie innego.

Dopiero dzięki innemu Ja zarazem wychodzi z samotności i staje się rzeczywiście jedyne, bo niezastępowalne w swojej odpowiedzialności. Rzeczywiste zerwanie z bytem, przekroczenie siebie przynosi dopiero bycie-dla-Innego, to znaczy bezinteresowność, zdolność do rezygnacji z siebie na rzecz innego, który jest prawdziwą transcendencją w stosunku do całości bytu<sup>23</sup>.

W tym wyraża się pragnienie metafizyczne jako pragnienie czegoś absolutnie innego, gdyż to ono właśnie zrywa okowy egoizmu i skierowuje na drugiego człowieka, w którego twarzy jest ślad transcendencji. „Ale twarz prześwituje w śladzie innego: to, co się tam prezentuje, odrywa się od mego życia i nawiedza mnie jako już absolutne. Ktoś już przeszedł”<sup>24</sup>.

A zatem przyjęcie odpowiedzialności za drugiego człowieka jest zarazem warunkiem nadającym jakość sobości, czyli tego, kto na tę odpowiedzialność odpowiada, gdyż „nie istnieję bez odpowiedzialności”<sup>25</sup>. Być człowiekiem w pełni to przestać istnieć dla siebie, a zwrócić

<sup>22</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak 1982, s. 179.

<sup>23</sup> M. Murowska, *Problem innego: analiza porównawcza koncepcji intersubiektywności Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Emmanuela Lévinasa*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 2005, s. 41.

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Ślad innego*, tłum. B. Baran, w: B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*, s. 229.

<sup>25</sup> E. Lévinas, *Czas i to co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999, s. 45.

się do drugiego, wyzwolić się ze swej wewnętrzności i zwrócić ku zewnętrzności, czyli w ostateczności ku transcendencji, która objawia się w twarzy innego, jako ślad wiecznego wezwania do odpowiedzialności. Od tego wezwania uchylić się nie mogę, jeśli chcę nazywać siebie człowiekiem. Każdy powinien się z nim zmierzyć. „Bycie Ja daje się ostatecznie zdefiniować jako powstanie takiego punktu we wszechświecie, w którym może się urzeczywistnić bezgraniczna odpowiedzialność”<sup>26</sup>. Ja konstytuuję się zatem w pełni przyjmując ciężar odpowiedzialności i to nawet za to, czego nie jest się sprawcą za czyny, których się nie popełniło. „Słowo *Ja* oznacza *oto jestem*, odpowiadając za wszystko i za wszystkich”<sup>27</sup>. Taka odpowiedzialność nie ma charakteru symetrycznego, a zdecydowanie asymetryczny. Nie oczekuję na wzajemność, nie kalkuluję. Twarz innego przemawia do mnie z wysokości swej słabości. Tak radykalnie pojmowaną odpowiedzialność Lévinas nazywa substytucją.

Substytucja znaczy tu wstawienie się w miejsce innego, za innego, znaczy zastąpienie go i ręczenie za niego, odpowiadanie. (...) Szlak tego wystąpienia prowadzi od bycia-w-sobie i bycia-dla-siebie do bycia-dla-innego, sytuującego się już właściwie poza byciem, gdzie bycie pojmowane jest jako inter-esse-owność<sup>28</sup>.

Dla Lévinasa konsekwentnie przemyślana odpowiedzialność ma zatem wymiar relacji absolutnej, uniwersalnej, ponadczasowej. Wprowadza wymiar transcendencji w nieskończoność. „Nieskończoność odpowiedzialności nie oznacza jej aktualnej wielkości, lecz jej wzrastanie, w miarę jak ją podejmujemy”<sup>29</sup>. Nasze obowiązki rosną w miarę ich podejmowania: im więcej biorę na siebie, tym bardziej jestem odpowiedzialny, ale też tym bardziej istnieję, tym bardziej jestem człowiekiem i tym bardziej jestem wolny, gdyż „Inny, absolutnie inny – Inny Człowiek – nie ogranicza wolności Toż-Samego. Wzywając ją do odpowiedzialności, ustanawia ją i usprawiedliwia”<sup>30</sup>. To właśnie przyjęcie odpowiedzialności tłumaczy wolność, a nie odwrotnie. Mogłoby się

<sup>26</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 296.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 192.

<sup>28</sup> J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków: Znak 2003, s. 290–291.

<sup>29</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 296.

<sup>30</sup> Tamże, s. 231.

też wydawać, że przyjęcie tej relacji etycznej z drugim człowiekiem jest naruszeniem tożsamości, zatraceniem się dla innego, przekreśleniem siebie. Tak nie jest, gdyż relacja z transcendencją, jaką jest inny, nie narusza sobości człowieka, jest ona bowiem relacją na płaszczyźnie absolutnej, jest relacją ponad relacją, dzięki czemu oba jej człony pozostają autonomiczne. Jak pisze M. Kowalska,

relacja z Innym jako innym nie znosi jego transcendencji; raczej, przeciwnie, właśnie ją ustanawia: Inny jest transcendentny wobec mnie właśnie dlatego albo właśnie o tyle, o ile zbliżam się do niego w poczuciu odpowiedzialności, o ile między nim a mną powstaje stosunek etyczny. Nie będąc korelatem ani negacją „ja”, Inny nie jest tym bardziej jego dopełnieniem<sup>31</sup>.

Opierająca się na odpowiedzialności relacja etyczna jest konstytucją „ja”, „Innego-w-Tożsamym” podkreśla jego wyjątkowość jako wybrańca, a więc tego, kto czuje się powołany do przyjęcia odpowiedzialności, przekraczając separację swej wewnętrzności i otwierając się na Innego jako transcendencję. Człowiek nie istnieje dla siebie, od początku jest dla innego.

## 5. Miłość, czyli rozkosz

Czy rozpoznając siebie jako istotę powołaną do odpowiedzialności za innego człowiek wchodzi w wymiar miłości? Czy miłość do drugiego człowieka jest ostatnią instancją Pragnienia innego? Odpowiedź Lévinasa była dwuznaczna – i tak, i nie. Lévinas odrzucił traktowanie miłości jako sytuacji najbardziej dialogicznej, jako najwyższego spełnienia odpowiedzialności, tak jak miłość traktował J.-L. Marion<sup>32</sup>. Ale to odnosiło się tylko do miłości kochanków, nie do miłości ojca czy matki wobec swego dziecka, która spełnia transcendentny wymiar odpowiedzialności i odnosi człowieka do wspólnoty.

Miłość ma zatem dla Lévinasa dwuznaczny charakter, gdyż sytuuje się ona między potrzebą, która spełnia się w zmysłowości, erotyzmie, a Pragnieniem innego. Erotyzm jest zmysłowością, choć jednocześnie ową zmysłowość przekracza.

<sup>31</sup> M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 57.

<sup>32</sup> Zob. J.-L. Marion, *Intencjonalność miłości*, tłum. J. Brzozowski, w: B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*, s. 230-255.

Możliwość polegająca na tym, że Inny ukazuje mi się jako przedmiot potrzeby, zachowując jednak swą inność, możliwość czerpania z Innego rozkoszy, sytuuje mnie jednocześnie poniżej i powyżej mowy, możliwość takiego ustawienia się wobec rozmówcy, że jednocześnie docieram do niego i idę dalej, równoczesność potrzeby i pragnienia, pożądania i transcendencji, zbieganie się rzeczywistości jawnej i ukrytej – stanowi o oryginalności erotyki, która w tym sensie jest dwuznaczna<sup>33</sup>.

Charakterystyczna dla miłości rozkosz jest niczym wektor wypadkowy potrzeby i Pragnienia; zaspokaja oba, gdyż jest takim stosunkiem z innym człowiekiem, który wyrasta z potrzeby, ale zachowuje inność tego człowieka, zakłada jego transcendencję. „Z jednej bowiem strony, w rozkoszy zmysłowej krystalizuje się ja egoistyczne, które powraca do siebie, aczkolwiek ów egoizm straci swoją naturalną niewinność, a z drugiej strony, kobieta jako obiekt erotyczny pomimo zmysłowego zawłaszczenia pozostaje «nieuchwytna» i «nietknięta»<sup>34</sup>. Z miłości zwracamy się do innego w jego słabości.

Kochać znaczy bać się o innego człowieka, przychodzić z pomocą jego słabości. (...) Epifania Ukochanej stapia się w jedno z jej istotową łagodnością (*son regime de tendre*). Sposób bycia łagodności polega na tym, że jest niezwykle krucha, że łatwo ją zranić<sup>35</sup>.

Dzięki temu nie traktujemy innego jako przedmiotu. Dzięki kruchości i ultramaterialności kobiecości, kochanek szuka rozkoszy we współodczuwaniu, czyli w pieszczocie. Jej też przysługuje podobny ambiwalentny status. „Pieszczota jako dotyk jest doznaniem zmysłowym. A jednak transcenduje zmysłowość<sup>36</sup>. Jest to możliwe dzięki temu, że pieszczota jest intencjonalnością tego, co niewidzialne, co nigdy nie zostaje zaspokojone, jest nieustannie wychylona w przyszłość, stąd cierpi na niemożność wypowiedzenia miłości.

Istnieje jeszcze inna fundamentalna różnica między rozkoszą czy pieszczotą, a Pragnieniem. Dla Lévinasa odpowiedzialność wynikająca z Pragnienia była relacją asymetryczną, nie szukała wzajemności, nie

<sup>33</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 307.

<sup>34</sup> P. Pieniążek, *W poszukiwaniu absolutu: erotyzm w myśli Lévinasa*, „Sztuka i Filozofia” 12 (1996), s. 85.

<sup>35</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 308.

<sup>36</sup> Tamże, s. 310.



zakładała jej. Co innego w miłości. Tu wkracza wymiar bezosobowy, gdyż rozkosz szuka nie innego, a „jego rozkoszy, jest rozkoszowaniem się rozkoszą (*volupte de la volupte*), miłowaniem miłości Innego”<sup>37</sup>. Inny ukazuje się jako przedmiot rozkoszy, pożądania. Z tego powodu, gdy kocham, to czekam na wzajemność; kochać w pełni to być kochanym.

Taki status, który łączy kochanków, może zatem prowadzić do wspólnoty tylko między nimi, a nie rozciągającej się na innych ludzi. Intymność, która nie zakłada świadków, izoluje kochanków od świata. „Dokonująca się w rozkoszy jedność czującego i odczuwanego spaja, zamyka i odgradza związek miłosny dwojga”<sup>38</sup>, jest „egoizmem we dwoje”<sup>39</sup>. Erotyzm kochanków jest jak najbardziej ludzką, choć nie najczystsza etycznie relacją dialogiczną. Zakłóca Pragnienie zmysłowości Erosa.

Jednak Lévinas znalazł wyjście z tej dwuznaczności erotyzmu. Jest nim płodzenie, którego istotą jest dobroć. W nim w najwyższym stopniu spełnia się Pragnienie. Człowiek, płodząc innego człowieka absolutnie innego od siebie, a jednak zrodzonego z erotycznej zmysłowości, wykracza poza siebie.

Syn nie jest po prostu moim dziełem, jak wiersz lub przedmiot. Nie jest moją własnością. Ani kategorie władzy, ani kategorie wiedzy nie opisują mojej relacji z dzieckiem. Płodzenie przez Ja nie jest ani przyczyną, ani panowaniem. Nie mam mojego dziecka, lecz jestem moim dzieckiem. Ojcostwo jest relacją z obcym, który, choć pozostaje obcy, choć jest innym człowiekiem (...) – jest mną<sup>40</sup>.

W płodności zatem ucieleśnia się transcendencja, której dziecko staje się nośnikiem, a przez to najczęstszym podmiotem, za którego biorę odpowiedzialność jako rodzic, nie czekając na wzajemność. Jak podkreśla P. Pieniążek,

Z filozofią erotyzmu Lévinas łączy bowiem filozofię płodności i generacji, mającą pozwolić ugruntować – jako warunek wiecznego istnienia prawdy i nieskończonego postępu – nieskończony czas i nieskończony podmiot: w dziecku, nie zamierzonym, nie wpisanym teologicznie w jego perwersyjną dynamikę produkcji erotyzmu, pod-

<sup>37</sup> Tamże, s. 321.

<sup>38</sup> Tamże, s. 320.

<sup>39</sup> Tamże, s. 321.

<sup>40</sup> Tamże, s. 335.

miot wykracza w nieskończonym czasie pokoleń poza swoje istnienie monadyczne – jest sobą a zarazem innym – by ukonstytuować się jako nieskończony i transcendentny<sup>41</sup>.

W płodności realizuje się już tylko Pragnienie, a porzucona zostaje potrzeba, gdyż do dziecka nie odnosi się erotyczna rozkosz charakterystyczna dla kochanków, mimo, że jest ono jej produktem.

Płodność jednak w gruncie rzeczy nie zmienia perwersyjnego, bezosobowego egoizmu we dwoje kochanków. Jest po prostu powrotem do relacji etycznej człowieka ukonstytuowanej na Pragnieniu, odpowiedzialności, transcendencji. A erotyzm, czyli rozkosz nie poddaje się etycznym wymogom, wykracza poza wspólnotę, wręcz ją negując, tworząc moralność prywatną.

## 6. Zakończenie

Metafizyka dla Lévinasa to inny człowiek, gdyż to on jest właściwym przedmiotem naszego metafizycznego Pragnienia, a tworząc z Innym relację etyczną, konstytuujemy swą tożsamość, czyli mierzymy ku naszemu metafizycznemu przeznaczeniu. Lévinas posługiwał się w tym miejscu porównaniem Odysa z Abrahamem. Odys tułał się po świecie, wracając do siebie, do swej Itaki; prowadziły go do niej jego wspomnienia, a nie metafizyczne Pragnienie. Był on zamknięty w świecie potrzeb. Abraham zgoła inaczej, został wezwany przez Boga, by opuścił swe domostwo i szedł szukać Ziemi obiecanej dla siebie i swego narodu. Nie prowadziły go, jak Odysa, żadne wspomnienia, szedł ku temu, co wciąż nowe i nieznanne, ale ufał, że co jakiś czas Bóg posyła ku niemu swych posłańców i w ich twarzach rozpoznawał ślady Nieskończonego. W ludzkiej twarzy była obietnica, nigdy nasycenie. Przeznaczeniem Abrahama stało się podążać ku metafizycznemu Pragnieniu Innego.

Dla Lévinasa fundamentalną kwestią był problem podmiotu, który rozpatrywał w przestrzeni etycznej. Ja jako Toż-Samy jest bytem samowystarczalnym, ale egoistycznym i samotnym, rozkoszującym się życiem, używającym życia w celu zaspokojenia własnych potrzeb. Taka postawa zakłada separację, zaangażowanie tylko w samego sie-

<sup>41</sup> P. Pieniążek, *W poszukiwaniu absolutu: erotyzm w myśli Lévinasa*, s. 91.

bie, jest życiem chwilą, teraźniejszością, zamknięciem się w sobie. Na tym poziomie wewnętrznej ekonomii bycia nie ma miejsca dla drugiego człowieka, nie ma transcendencji. Ale odczuwanie separacji jest już pierwszym aktem jej zniesienia, zaspokojenie potrzeb staje się punktem wyjścia do wsłuchania się we własne Pragnienia, a one naprowadzają na transcendencję. Tym samym Ja staje się bytem prawdziwie wyjątkowym, gdyż niejako odwraca się od samego siebie, a skierowuje się w stronę Dobra, ku drugiemu człowiekowi. Tak podmiot staje się Innym-w-Tożsamym, wychodzi z siebie, wyzwala się z jarzma egoizmu i podejmuje wyzwanie odpowiedzialności, która ostatecznie jest substytucją, czyli postawieniem się na miejscu innego człowieka i w ten sposób uwolnieniem się od siebie. Taka postawa nie usuwa jednak tożsamości Ja, wręcz przeciwnie, właśnie ją ustanawia, gdyż jestem kimś wyjątkowym o tyle, o ile poświęcam się dla innego człowieka, biorę za niego odpowiedzialność, robię to, czego nikt inny za mnie nie może zrobić. Tym samym nie ściera to podmiotowości Tożsamego, ani transcendencji Innego, gdyż dopiero zastępując Innego, człowiek w pełni doświadcza swej podmiotowości, a odpowiedzialność za Innego nigdy się nie wyczerpuje, ma charakter bezpowrotnego długu. Ostatecznie więc podmiotowość, tożsamość rodzi się w relacji etycznej z drugim człowiekiem, w zależności od drugiego człowieka.

Andrzej Serafin

## Spinoza i poszukiwanie pewności. Figura egzystencji u Herberta

„Któryż jest nowoczesny filozof, z którym warto by pomówić w godzinę śmierci? Był w XVII wieku Spinoza – i na tym się bodaj skończyło”. W godzinę śmierci o duszę ludzką walczą dobre i złe demony – tak w każdym razie przedstawiają tę sytuację rozliczne traktaty średniowieczne. *Ars moriendi* Mateusza z Krakowa opisuje czekające człowieka *temptationes diaboli*, wśród nich *temptatio de avaritia*, będącą ostatnim etapem walki szatana o duszę umierającego. Wiersz Zbigniewa Herberta *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy* kontynuuje zapoczątkowany przez Prudencjusza ciąg literackich przedstawień psychomachii. Już z tytułu dowiadujemy się bowiem, że Spinoza jest kuszony. Samo stwierdzenie tego faktu sytuuje wiersz w kontekście biblijnym: kuszona była Ewa („Wąż mnie skusił” – Rdz 3, 13), kuszony był Abraham („kusił Bóg Abrahama” – Rdz 22, 1), kuszony był Chrystus („czterdzieści dni kuszony przez diabła” – Łk 4, 2). Niemal w każdym wersie znaleźć można aluzje, albo wręcz dosłownie zapożyczone wyrażenia z Biblii. Jednak w opowieści Pana Cogito zamazane zostają wyraźne kontury średniowiecznej jednoznaczności.

Pierwotny tytuł napisanego w 1971 roku wiersza Herberta, to *Pan Cogito – anegdota o Spinozie*<sup>2</sup>. Jednak w antologii *Poezje wybrane* z 1973 r.

Andrzej Serafin (ur. 1980) – informatyk, tłumacz. Odbił studia z zakresu informatyki na Politechnice Śląskiej w Gliwicach oraz z zakresu filozofii i filologii klasycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Obecnie przygotowuje doktorat na temat miejsca Platona w hermeneutyce Gadamera. Obszary badań: filozofia antyczna, hermeneutyka, teoria przekładu.

<sup>1</sup>H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków: Znak 1994, s. 140.

<sup>2</sup>Datowany na 26 VII 1971 rękopis poety reprodukuje dwa wydania jego poezji: Z. Herbert, *Pan Cogito*, Kraków: Wydawnictwo a5 2008, s. 82 oraz Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, Kraków: Wydawnictwo a5 2008, s. 720.

wydrukowany został jako *Kuszenie Spinozy*<sup>3</sup>. Dopiero w wydanym rok później tomiku *Pan Cogito* wiersz nosi już tytuł, pod którym znany jest dzisiaj<sup>4</sup>. Podobne metamorfozy dotyczyły zresztą i innych wierszy Herberta<sup>5</sup>. Zabiegi te zmieniają do pewnego stopnia wymowę wiersza, wprowadzają, zdaniem Stanisława Barańczaka, „niepewny czynnik potencjalnego dystansu między autorem wewnętrznym a jego podmiotem”<sup>6</sup>. Barańczak nie wspomina jednak o tym, że nim *Poezje wybrane* trafiły do księgarń, czytelnicy mogli zapoznać się wierszem wydrukowanym pod zmienionym już tytułem, w pierwszym numerze poznańskiego miesięcznika „Nurt” z roku 1973<sup>7</sup>. Dodatkowym czynnikiem, komplikującym jego status, jest wyjątkowe podobieństwo początkowej partii tekstu do amerykańskiej anegdoty przytoczonej w *Rynku* przez Kazimierza Brandysa:

Spinoza znużony ludzką gadaniną zapragnął osiągnąć Boga. W domu, szlifując na poddaszu soczewki, nagle przekroczył granicę nieznanego i stanął przed Panem. Mówił długo, zadając Mu pytania dotyczące natury ludzkiej, znaczenia moralności, przyczyny pierwszej i przyczyny ostatecznej. Mówiąc czuł, jak rozszerza się jego umysł i dusza. Gdy przerwał, zwrócił się doń Pan Bóg: – No dobrze, wszystko to bardzo ładnie, ale może teraz pogadamy o sprawach naprawdę ważnych?<sup>8</sup>

Książka Brandysa ukazała się pięć lat przed pierwszą publikacją wiersza Herberta. Jego początkowe strofy są niemal dosłownym powtórzeniem słów z *Rynku*. Nie jest jasne, czy autorem anegdoty jest Zbigniew Herbert, czy też czerpał on jedynie z tego samego amerykańskiego źródła (wiersze składające się na tom *Pan Cogito* powstawały podczas pobytu poety w Stanach Zjednoczonych). Relacje wiążące

<sup>3</sup>Z. Herbert, *Poezje wybrane*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1973.

<sup>4</sup>Czyli: *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*, por. Z. Herbert, *Pan Cogito*, Warszawa: Czytelnik 1974.

<sup>5</sup>Wiersz *Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu* zatytułowany był wcześniej *O cierpieniu*, natomiast słynne *Przesłanie Pana Cogito* nosiło pierwotnie tytuł *Przesłanie*.

<sup>6</sup>S. Barańczak, *Uciekinier z Utopii*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej 1994, s. 179.

<sup>7</sup>Z. Herbert, *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*, „Nurt” 1 (1973), s. 27.

<sup>8</sup>K. Brandys, *Rynek*, Warszawa: Czytelnik 1968, s. 155.

oba teksty analizuje szczegółowo Ryszard Nycz<sup>9</sup>. Choć zadziwiająca zbieżność obu tekstów jest rzeczą niepokojącą, nie wpływa ona jednak na wymowę samego wiersza, który można odczytywać niezależnie od stopnia jego powinowactwa z przytoczoną przez Brandysa anegdotą.

Narratorem opowieści o kuszeniu Spinozy jest Pan Cogito, będący, zdaniem Stanisława Barańczaka, „personą, czyli liryczną maską wewnętrznego autora”<sup>10</sup>. Według Marty Wyki *Pan Cogito* to oryginalna postać poetycka, czasem *alter ego* Herberta, a czasem komentator rzeczywistości<sup>11</sup>. Dla Andrzeja Franaszka Pan Cogito „staje się archetypem ludzkiej osoby”<sup>12</sup>. Julian Kornhauser ujmuje sprawę jednoznacznie: „Pan Cogito jest (...) Herbertem”<sup>13</sup>. Tutaj Pan Cogito jest swoistym medium, wprowadza dodatkową warstwę pomiędzy autorem a czytelnikiem, a także narzuca pewną określoną interpretację poprzez sam fakt, że to właśnie on jest narratorem, a nie kto inny. Narracja ma formę obiektywnej relacji przeprowadzonej w trzeciej osobie, w czasie przeszłym. Jednak przytoczonym w mowie zależnej (właściwie: streszczonym) wypowiedziom filozofa przeciwstawione są uwagi jego rozmówcy, podane w mowie niezależnej i sformułowane w czasie teraźniejszym. Nie jest to wszelako pełnowartościowy dialog, całość stanowi raczej wymianę tyrad. Chociaż wypowiedziom myśliciela nie towarzyszy bezpośrednia reakcja słowna, odpowiedzią na jego pytania jest wymowna cisza oraz towarzyszący jej komentarz niewerbalny – ekspresywny gest, sugestywne spojrzenie, znaczące chrząknięcie. Natomiast monolog tego, który się Spinozie jawi, przytoczony jest dosłownie, w pełnej rozciągłości, a zamykają go z obu stron klamry obiektywnej narracji. Dialogiczność oraz dramaturgia przedstawionej akcji do pewnego stopnia nadają całej sytuacji teatralnego charakteru. Jest on dodatkowo podkreślony przez zamykający rozmowę komentarz narratora: „teraz zasłona opada”, co narzuca przytoczonej wypowiedzi charakter roli aktorskiej, w którą wciela się Pan Cogito opowiadając hi-

<sup>9</sup>R. Nycz, „Niepewna jasność” tekstu i „wierność interpretacji”. Wokół wiersza Zbigniewa Herberta „Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy”, „Teksty Drugie” 3 (2000), s. 136.

<sup>10</sup>S. Barańczak, dz. cyt., s. 178.

<sup>11</sup>M. Wyka, *Pan Cogito*, w: A. Hutnikiewicz, A. Lam (red.), *Literatura polska XX wieku*, t. 2, Warszawa: PWN 2000, s. 5.

<sup>12</sup>A. Franaszek (red.), *Poznanie Herberta*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1998, s. 12.

<sup>13</sup>J. Kornhauser, *Uśmiech Sfinksy*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2001, s. 61.

storię o kuszeniu. Ten sam narrator zaraz po odegraniu roli podkreśla ową teatralność, jakby wpisana była w samą historię, o której mówi, jakby chciał zasugerować, że także w opisywanej przez niego rzeczywistości w ową rolę ktoś mógł się wcielić.

Już pierwszy wers utworu określa osoby dramatu: „Baruch Spinoza z Amsterdamu zapragnął osiągnąć Boga”. Określa on także sprawcę zaistniałej sytuacji. Jest nim filozof, który wywołuje Boga, niczym dusze zmarłych na seansie spirytystycznym. Nie powinien się więc zdziwić, gdyby znalazł się w sytuacji Fausta, a zamiast Boga stanął przed nim władca zupełnie innego królestwa. Z pragnienia Spinozy bije pycha budowniczych wieży Babel, chcących stworzyć „miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał samego nieba” (Rdz 11, 4). Filozof, który w swoim pragnieniu absolutnego poznania „przebił nagle zasłonę”, podobny jest do człowieka z księgi Hioba, który „niebios sięgał swą pychą i głową obłoki przebijał” (Hi 20, 6). Przebicie zasłony, przezwyciężenie jej, jest ruchem odsłaniającym, prowadzącym do poznania tajemnicy tego, co zasłonięte, co nie powinno nigdy zostać poznane. Również i tutaj wyraźne są asocjacje biblijne: starotestamentowa Arka Przymierza schowana jest za zasłoną („przykryjesz arkę zasłoną” – Wj 40, 3; „zasłona będzie oddzielać miejsce Świąte” – Wj 26, 33). Zasłona może ponadto służyć do zakrywania twarzy: „Rebeka wzięła zasłonę i zakryła twarz” (Rdz 24, 65). Podobnie czyni Mojżesz: „zasłonił twarz, bał się bowiem zwrócić oczy na Boga” (Wj 3, 6). Spinoza natomiast „przebił zasłonę / i stanął twarzą w twarz”. Nie pada jednak imię tego, który stanął naprzeciw filozofa. W tym miejscu kończy się strofa. W zapadającej ciszy wybrzmiewają biblijne słowa: „Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 33, 11).

Nie jest przypadkiem, że Pan Cogito snuje opowieść o kuszeniu właśnie tego filozofa – łączy ich przecież wspólny kartezjański rodowód. Racjonalista z Amsterdamu pojawia się także w innych utworach Zbigniewa Herberta. W jednym z esejów, składających się na *Martwą naturę z wędzidłem*, przedstawiony jest jako „skupiony bez reszty nad precyzyjną architekturą swego dzieła, doskonale obojętny wobec spraw materialnych, wyzwolony od namiętności”<sup>14</sup>. Podobnie jest

<sup>14</sup> Z. Herbert, *Martwa natura z wędzidłem*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 1993, s. 160.

i tutaj: epifania ma miejsce w odosobnieniu, podczas wykonywania czynności wymagających doskonałego skupienia, dokładności, idealnej koncentracji uwagi – Spinoza spotyka Boga „szlifując na strychu / soczewki”. Precyzja konieczna w pracy szlifierza soczewek widoczna jest także w systemie filozoficznym stworzonym z nie mniejszą atencją. Jawiący się Spinozie Bóg pochlebnie wyraża się o jego dziele: „lubię twoją geometryczną łacinę / jasną składnię / symetrię wywodów”. Lecz pozytywny wydźwięk tych słów nabiera ironicznego waloru, gdy zostają zrelatywizowane przez następujące po nich zdanie: „pomówmy jednak / o Rzeczach Naprawdę / Wielkich”. Nie dość, że słowa te umniejszają wartość systemu Spinozy, zastosowana przerzutnia zdaje się sugerować, że jest on w istocie czymś efemerycznym, nierealnym, czymś nie-naprawdę, a prawdziwe życie jest gdzie indziej i składa się ono z „Rzeczy Naprawdę”.

System Spinozy jest kontynuacją dzieła Kartezjusza, spełnieniem jego postulatów, w myśl których wszelka wiedza miała być oparta na dedukcyjnym schemacie logicznym, którego wzorcowym modelem są Euklidesowe *Elementy*. W tym paradygmacie powstają zarówno systematyczny wykład kartezjanizmu: *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae*, jak i Spinozjański *Hauptwerk – Ethica more geometrico demonstrata*. Prace te pełne są rozmaitych *definitiones, explicationes, propositiones, demonstrationes*, przed którymi stoją fundamentalne *axiomata*. Każdy zaś dowód wieńczy nieodmiennie kategoryczne *Q.E.D.* Wszystko to pobrzmiewa w owej matematycznej „geometryczności” łaciny Barucha Spinozy, którą cyzelował równie precyzyjnie, jak soczewki, nad którymi pochylał się na strychu swego domu. Zarówno dla Kartezjusza, jak i dla Spinozy, prawdziwe było to, co jawiło się „jasno i wyraźnie”. Nie są to jednak kryteria wyłącznie epistemologiczne. Skoro bowiem każda idea, aby była prawdziwa, musi być jasna i wyraźna, *clara et distincta*, także wyrażone w słowach myśli podlegają tym prawom. W siedemnastowiecznej Francji zachwycono się stylem Kartezjuszowej *Rozprawy o metodzie*. Również łacina Spinozy jest wzorem jasności i precyzji, jakby przyświecał jej horacjański ideał *lucidus ordo*. Chyba jednak właśnie „symetryczność” jest określeniem najlepiej opisującym rozumowanie *more geometrico*. Grecka *συμμετρία* opisana przez Władysława Tatarkiewicza jest zadziwiająco bliska ideałom nowożytnego racjonalizmu: Grecy cenili w tej,

swoiście pojmowanej, proporcjonalnej współmierności „prawidłowość nie widziana, lecz widziana, podobała się im intelektualnie, nie zmysłowo”<sup>15</sup>. Była ona raczej abstrakcyjnym konstruktem, niż realną rzeczą: „Więcej też widzieli proporcji w figurach konstruowanych przez geometrów niż w rzeźbionych przez artystów”<sup>16</sup>.

Właśnie te charakterystyczne cechy kartezjanizmu: abstrakcyjność, intelektualizm, odrzucenie świata zmysłowego są deprecjonowane przez „ludzkiego Boga”, odrzucającego je tylko po to, aby przeciwstawić im uroki życia doczesnego. Jednak zanim to uczyni, wysłuchuje w milczeniu uwznioślonego Barucha, który stanąwszy przed boskim obliczem „mówił długo” i „zadawał pytania”. W Biblii człowiekowi rozszerza się serce („serce twe zadrży i rozszerzy się” – Iz 60, 5; „rozszerzyło się nasze serce” – 2 Kor 6, 11), Spinozie natomiast, „gdy tak mówił / rozszerzał się umysł jego / i dusza jego”. Nie dziwi więc stwierdzenie współczesnego mu Pascala, gdy pisze: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale Bóg nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”<sup>17</sup>. Nie mógłby przebaczyć Pascal również i Spinozie, który utożsamiający Boga ze światem nie potrafił jednak tego świata swoim sercem pokochać. Jedyne, na co go stać, to *amor Dei intellectualis*, rozumowa miłość Boga zamkniętego w wykoncypowanym systemie myślowym. Owładnięty „racjonalną furia” nie potrafi dostrzec otaczającej go rzeczywistości, uwięziony w ciemnościach swego strychu, pogrążony w wyniosłych rozważaniach. Nie potrafi dostrzec tego, co dostrzegł przed nim Pascal: „Serce ma swoje racje, których rozum nie ma”.

Pytania Spinozy dotyczą spraw istotnych, głęboko filozoficznych: „zadawał pytania na temat natury człowieka”, „pytał o pierwszą przyczynę”, „pytał o przyczynę ostateczną”. Niestety nie udaje mu się uzyskać upragnionej odpowiedzi. Nie wznosi się na wyżyny absolutnego poznania. Wydaje się, że kwestie te nie przykuwają uwagi Boga, który „głodził roztargniony brodę”. Zamiast na Spinozę – „patrzył w nieskończoność”. Nie ma zamiaru wikłać się w teologiczne zawilości, nie interesują go scholastyczne rozważania, obojętne są mu Arystote-

<sup>15</sup> W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa: PWN 1988, s. 104.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa: IW PAX 1983, s. 84.

lesowe, czy może raczej Tomaszowe *causa prima* i *causa finalis*. Zachodzi tu przewrotne odwrócenie ról. „Ludzkie” cechy Boga kontrastują z nieludzkimi aspiracjami filozofa, pragnącego poznać abstrakcyjną, absolutną prawdę. Na zarzuty stawiane swojej filozofii, miał odpowiadać: „Nie wiem, dobra czy zła, (...) wystarczy, że prawdziwa”<sup>18</sup>. Jednak w opowieści Pana Cogito Bóg określa jego wywody banalnym „ładnie”. Mają one dla niego wartość jedynie estetyczną. Upadają tym samym roszczenia do bezwzględnej, niepodważalnej słuszności. Okazuje się, że metafizyczne systemy oceniać należy nie wedle ich prawdziwości, lecz wedle ich piękna. Uznanie dla filozoficznej wizji pozostaje jedynie kwestią smaku.

Spinoza spogląda na świat *sub specie aeternitatis*. Interesują go jedynie sprawy ducha, *spiritualia*. Jakże musi się dziwić słysząc, że „Rzeczy Naprawdę Wielkie”, to rzeczy ziemskie, doczesne, wzgardzone przez niego *temporalia*. Bóg zmartwiony jest kondycją filozofa: „niszczysz oczy / w ciemnościach // odżywasz się źle / odziewasz nędznie”. Nakazuje mu zmianę tego stanu rzeczy: „kup nowy dom”, „dbaj o dochody”, „pomyśl / o kobiecie / która da ci dziecko”. Podobnie jak Chrystus wzywający do przebaczenia („Przebaczajcie, a i wam będzie przebaczone” – Łk 6, 37; „Bądźcie dla drugich dobrzy i miłosierni. Wybaczajcie sobie nawzajem” – Ef 4, 32), tak i jawiący się Spinozie Bóg wzywa do przebaczenia: „wybacz kwiatom we włosach / pijackiej piosence”. Ma więc filozof przebaczyć rzeczywistości ziemskiej, światu ludzkiemu, pokochać go nie tylko miłością swego intelektu. Ma on wybaczyć „weneckim lustrom / że powtarzają powierzchnię”. On, który szuka prawdy w głębinach własnego rozumu, ma teraz zwrócić się ku powierzchni, ku otaczającej go rzeczywistości. Odrzucić ma zwierciadło spekulacji i refleksyjności. Prawda bowiem nie kryje się we wnętrzu, *in interiore homine*, jak chciał Augustyn<sup>19</sup>. Augustiańskie *noli foras ire* obrócone zostaje we własne przeciwieństwo, w nowy imperatyw: *foras!*

Ma więc Spinoza opuścić ciemności swego strychu i udać się ku *polis*, ku *forum*, ku miastu i światu. Rzeczą Wielką nie jest życie filozofa, Arystotelesowa *vita contemplativa*, medytacyjny *bios theoretikos*. Paradoksalnie, Rzeczą Naprawdę Wielką jest *vita activa*, zaangażowa-

<sup>18</sup> L. Kołakowski, *Dwoje oczu Spinozy*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 1, Londyn: Puls 1989, s. 71.

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *De vera religione*, XXXIX, 72.

ny w światowe sprawy *bios politikos*. Wszelako boskie rady nie zalecają zaszczytnej działalności na rzecz ogółu. Wręcz przeciwnie, wyraźnym ich celem jest interes własny: „kup nowy dom”, „dbaj o dochody”, „pomyśl o kobiecie / która da ci dziecko” – wszystko to chwalebne, jednak czy nie nazbyt skupione na prywatności? Kartezjusz mimo swej radykalnej redukcji podmiotowości, mimo teoretycznego utożsamienia „ja” z samym tylko rozumem, na praktycznym gruncie życia stosował zasady „etyki tymczasowej”, która bynajmniej nie była szczególnie restrykcyjna. Podobnie ma żyć Spinoza: „dbaj o dochody / jak twój kolega Kartezjusz”, „bądź przebiegły / jak Erazm”, który mimo reformatorskich poczynań, nigdy nie ściągnął na siebie gniewu Stolicy Apostolskiej, „poświęć traktat / Ludwikowi XIV / i tak go nie przeczyta”. Wyczuć można w tym wezwaniu echa Chrystusowego „oddajcie cesarzowi, co cesarskie” (Mk 12, 17). Jednak dla filozofa, który dla zachowania niezależności zrezygnował z prestiżowej akademickiej posady w Heidelbergu, podobne nawoływania brzmieć muszą niczym podstępne zakusy szatana. Czy rzeczywiście miłosierny Bóg może namawiać do przebiegłości i oportunistu? Czy może cenić doczesne dobra człowiek podobny do strażników Platńskiego państwa, którzy złoto i srebro „mają w boskim gatunku w duszy, więc im nie potrzeba ludzkiego i nawet by się nie godziło, gdyby się tamto złoto miało od przybytku tutejszego plamić i z nim mieszać”<sup>20</sup>? Pożądanie rzeczy ziemskich, to przecież ta sama *avaritia*, która przykuła do ziemi Dantejskich lamentujących grzeszników: „Jak zdane dobrom tego świata oczy / Nie wzlatywały ku niebieskiej stronie / Tak nas Sąd Boży tu do ziemi tłoczy”<sup>21</sup>.

Szereg boskich nakazów zamyka wyznanie: „chcę być kochany / przez nieuczonych i gwałtownych / są to jedyni / którzy naprawdę mnie łakną”. Nie są to słowa srogiego Boga Starego Testamentu. Bije z nich pokora i miłosierdzie Nowego Testamentu, albowiem również Chrystus otaczał się „ludźmi nieuczonymi i prostymi” (Dz 4, 13). Do tych słów wyraźnie nawiązuje Zbigniew Herbert. Są one dla niego kluczowym momentem wiersza, to właśnie na nie kładzie nacisk w rozmowie z Renatą Gorczyńską. Streszcza tam swój wiersz w następujący

<sup>20</sup> Platon, *Państwo*, 417a, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1958, s. 190.

<sup>21</sup> D. Alighieri, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa: PWN 1959, s. 245 (Czyściec, XIX, 118-121).

sposób: „do Spinozy, filozofa, który stworzył właściwie etykę bez Boga – taką geometryczną, przychodzi Bóg, który mówi: chcę być kochany przez prostych i nieuczonych, oni mnie naprawdę pragną”<sup>22</sup>. Tutaj biblijny cytat pojawia się już w niezmienionej formie. Spinozjański Bóg filozofów, *Deus philosophorum*, przeciwstawiony jest Bogu objawionemu, Bogu miłosiernemu. Bóg, z którym Spinoza stanął *facie ad faciem*, to nie abstrakcyjny byt, będący „absolutną istotą, której konieczność wewnętrzna czyni koniecznym zaistnienie wszystkiego, co jest”<sup>23</sup>, lecz miłujący świat *Deus revelatus*, *Deus christianus*, *Deus incarnatus*.

W tej samej rozmowie z Renatą Gorczyńską Herbert mówi, czym jest dla niego Ewangelia:

Moje pojęcie Boga jest niejasne, natomiast pojęcie Chrystusa i Pasji – to wszystko są dla mnie rzeczy konkretne, wzruszające, bulwersujące, budzące gniew i miłość. (...) Gdyby w religii chrześcijańskiej nie było świadectwa, gdyby nie było Ewangelii, to bym prawdopodobnie nie mógł się poruszać w tym świecie<sup>24</sup>.

Ewangeliczne słowa Boga są jednak ostatnimi, jakie wypowiada w opowieści Pana Cogito. Zaraz potem narrator ogłasza: „teraz zasłona opada / Spinoza zostaje sam”. Epifania jest zakończona. Zasłona opadająca niczym teatralna kurtyna znamionuje jednak nie tylko koniec boskiej obecności, niesie ona z sobą również pewien początek:

Stępały ich umysły, ponieważ aż do dnia dzisiejszego ta sama zasłona okrywa ich podczas czytania Starego Przymierza. Nie została ona z nich zdjęta, ponieważ usuwa ją dopiero Chrystus. I tak aż do dnia dzisiejszego zasłona spoczywa na ich sercach, kiedy czytają Mojżesza. Skoro jednak ktoś nawraca się do Pana, zasłona opada (2 Kor 3, 13).

Zasłona spoczywała również na sercu filozofa, teraz jednak opada, a „Spinoza zostaje sam” wobec tego, czego właśnie był świadkiem.

Objawienie, które się dokonało, owo odsłonięcie, *revelatio* nieuchronnie musi stać się ponownym zasłonięciem, *re-velatio*. Zasłona, *velum*, zapada po raz wtóry. Zaciemniają się sensory, komplikują znaczenia. Powiedział Bóg do Mojżesza: „będę się ukazywać w obłoku”

<sup>22</sup> R. Gorczyńska, *Sztuka empatii. Rozmowa ze Zbigniewem Herbertem*, „Zeszyty Literackie” 4 (1999), s. 162.

<sup>23</sup> B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, II, 45, tłum. I. Myśliński, Warszawa: PWN 1954, s. 124.

<sup>24</sup> R. Gorczyńska, dz. cyt., s. 158.

(Kpł 16, 2); „obłok bowiem Pana za dnia zakrywał przybytek, a w nocy błyszczał jak ogień” (Wj 40, 38), a był to „wielki ognisty obłok, rozświetlający wszystko dokoła. W samym środku ognia błyszczało coś jak najszlachetniejsze złoto” (Ez 1, 4). Spinoza jednak „nie widzi złotego obłoku / światła na wysokościach”. W miejsce oczekiwanej boskiej światłości „widzi ciemność”. Jasność absolutnego poznania Bożej obecności ustępuje miejsca ciemności niepewności i samotnego błędzenia. „Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła. A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie” (J 12, 35). Ambiwalencja wzmaga się w ostatniej strofie wiersza: filozof „słyszy skrzywienie schodów / kroki schodzące w dół”. U kresu tej drogi może bowiem leżeć *inferno*, a wówczas Spinoza musiałby całą wizję potraktować jako piekielną pokusę, szatańską igraszkę. Jednak jego rozum nie może odrzucić także innej możliwości: być może droga w dół prowadzi z wiecznych niebiańskich wyżyn ku światu, ku doczesnej ziemskiej rzeczywistości. Dylematu tego niepodobna rozstrzygnąć za pomocą kryteriów racjonalnych. Tym samym odsłania się bezsilność apodyktycznego rozumu, żądającego jasnego i wyraźnego poznania. Niczym Pseudo-Dionizy, Spinoza „wstąpił w prawdziwie mistyczną ciemność niepoznawalności i w tym zatracił wszelkie pojmowanie przez wiedzę, i znalazł się w tym, co całkowicie niepojęte i niewidzialne”<sup>25</sup>. Nie jest więc przypadkiem, że dla Kołakowskiego filozofia Spinozy, to „filozofia zrezygnowanego mistyka, który mistycyzm własny odział w kartezjański porządek myślowy, filozofia ucieczki, teoria wolności osiągananej przez duchową negację skończonego ładu świata”<sup>26</sup>. Zdarzają się jednak momenty, gdy kartezjański rozumowy gorset rozsadzany jest przez pozarozumową rzeczywistość, którą tak usilnie stara się stłumić.

Wiersz Herberta zbudowany jest na szeregu kontrastujących przeciwstawień. Porządek duchowy, kartezjańska *res cogitans* stoi w opozycji do porządku cielesnego, domeny rozciągłości, *res extensa*. Bóg filozofów i uczonych walczy o swe miejsce w rozumie i duszy Spinozy z „Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3, 6), którego imię nosił Pascal na karcie wszytej w podszewkę swego surduta.

<sup>25</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Znak 1997, s. 164.

<sup>26</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., s. 153.

Jasność boskości i rozumu zderza się z ciemnością tajemnicy i niepewności. Wieczność abstrakcji ma przeciw sobie doczesny konkret, namacalną rzeczywistość zmysłów. Stary Testament zderza się tu z Nowym. Bóg surowy z Bogiem miłosiernym. Wnętrze augustiańskiej introspekcji z zewnątrz franciszkańskiej afirmacji świata. Postawa wycofania, dystansu, obojętności z aktywnym uczestnictwem i zaangażowaniem. Autonomiczny, zamknięty podmiot z podmiotem odsłoniętym, otwartym na wszystko, co go otacza. Zimna myśl kontrastuje z miłością gorącą. Świat idealny ze światem realnym. Z jednej strony niebo, góra, jasność – z drugiej zaś ziemia, dół i ciemność.

Jednak te przeciwstawne wartości nie są utrwalone w niezmiennym statycznym bezruchu. Nie jest możliwa petryfikacja, zastygnięcie w pewności. Nic nie jest pewne, wszystko może runąć. Krytyczny rozum wszystko może zakwestionować w swym dogmatycznym poszukiwaniu pewności. Pisał Zbigniew Herbert:

Filozofia dawała mi odwagę stawiania pytań pierwszych, zasadniczych, podstawowych. (...) Jeśli można z tej dyscypliny zrobić jakiś użytek w poezji – to nie tłumacząc systemy, ale odtwarzając dramat myśli<sup>27</sup>.

Ma więc miejsce swoista nieustająca psychomachia. Jedna opcja atakuje drugą. Wartości wzajemnie sobie zagrażają, kwestionują się nawzajem. Znajdują się w ciągłym dialektycznym ruchu, dramatycznym sporze, trwającym napięciu. Odsłania się tu egzystencjalny dramat człowieka:

Śmieć się z tarapatów życia, będziesz tego żałował; płacz nad nimi, będziesz także tego żałował; śmieć się czy płacz z tarapatów życia, będziesz i tego i tego żałował; albo się będziesz śmiał, albo będziesz płakał, będziesz żałował i tego, i tego. (...) Taka jest, panowie, treść mądrości życiowej<sup>28</sup>.

Przeciwny biegun nieustannie przyciąga, kusi. Kuszenie przez to, co inne jest nieuchronnie wpisane w ludzką egzystencję. Spotkanie „twarzą w twarz” jest spotkaniem z Lévinasowskim Innym:

<sup>27</sup> Z. Herbert, *Trzy wypowiedzi na zadany temat Poezja dzisiaj*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, Kraków: Wydawnictwo a5 2005, s. 392.

<sup>28</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, Warszawa: PWN 1982, t. 1, s. 41.

Twarz jest nam dana w epifanii – objawieniu czy ujawnieniu. W epifanii inny ukazuje swą prawdę. Staje przed nami jako taki, obnażony i ziszczony, nakazujący i zobowiązujący<sup>29</sup>.

Spinoza znajduje się w momencie krytycznym, stoi u progu radykalnego przewartościowania. Uznawane przez niego wartości zostały zakwestionowane, musi więc dokonać ponownego wyboru, który albo utwierdzi go w dotychczasowym postępowaniu, albo zaprowadzi na zupełnie nową drogę. Decyzja musi zapaść. Albo, albo. *Tertium non datur*.

artykuły

**przekłady i komentarze**

recenzje i sprawozdania

<sup>29</sup>J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris: Éditions du Dialogue Société d'Éditions Internationales 1990, s. 30.



Św. Grzegorz Palamas

## Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie

oraz o tym, że zostaliśmy nauczeni, iż w Bogu istnieje rozróżnienie nie tylko na hipostazy, ale także na wspólne dla nich wychodzenia i energie, i że przyjmujemy je za nie stworzone, tak w przypadku zjednoczenia, jak i rozróżnienia, choćby się to nie podobało Barlaamowi i Akindynosowi<sup>1</sup>

Grzegorz Palamas (1296–1359) – święty Kościoła prawosławnego, mnich z góry Athos, arcybiskup Salonik, obrońca hezychazmu, teolog bizantyjski.

1. Wielki Dionizy, który osobiście słuchał głosu apostołów Chrystusa, pochodzącego z pewnością z ognistego języka, i który miał długoletnie doświadczenie w sprawach świętych, będąc zdecydowany wyłożyć z pożytkiem dla potomnych kwestię zjednoczenia i rozróżnienia w Bogu, nie bez Bożego natchnienia dokładnie wyjaśnił pewną i prawdziwą teologię o tych sprawach dla idących drogą prawdy.

Wobec tego my, używając tej teologii jako zasady i światła i właściwie odczytując słowo prawdy, będziemy w stanie bez trudu rozpoznać błędzących i zbaczających z drogi prawdy i z pożytkiem ich poprowadzić, ofiarując z łaski Boga także im w miarę możliwości rękę zbawienia, jeśli tego zechcą. Jeśli zaś nie, koniecznie [ofiarując rękę] tym, których

<sup>1</sup> Podstawa przekładu: Γρηγορίου Παλαμά, *Περὶ Θεῖον ἐνεργειῶν* "κατὰ πόσους τρόπους υφίσταται ἡ ἐνωσις καὶ διάκρισις, w: *τετὴς, Ἄπαντα τὰ ἔργα. Πραγματεῖαι Δογματικῆς καὶ ομολογιακῆς*, t. 3, red. Π. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: ΕΠΕ – Πατερικαὶ Ἐκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς” 1983, s. 77–129 (Grzegorz Palamas, *Dzieła wszystkie*, t. 3: *Traktaty dogmatyczne*). Przypisy, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od redaktora wydania nowogreckiego, P. K. Christou [przyp. tłum.].

pociąga pokrętna i kunsztowna mowa i stosowanie niepewnych argumentów.

2. Zatem wielki Dionizy, upewniając się, że wierzy i mówi to samo, co wszyscy przed nim natchnieni przez Boga mężowie, głosi:

święci nauczyciele naszej tradycji teologicznej nazywają Boskami zjednoczeniami najbardziej ukryte i najgłębiej osadzone nad-byty (ὑπεριδρῦσεις) tej nade wszystko niewyraźnej i całkowicie niepojętej niewzruszoności; rozróżnieniami zaś – dobroczynne wychodzenie i objawianie się Boskiej Zwierzchności (θεαρχίας). Twierdzą oni też, podążając za świadectwem Pisma, że wspomniane zjednoczenia i rozróżnienia posiadają pewne sobie właściwe zarówno zjednoczenia, jak i rozróżnienia<sup>2</sup>.

I dalej:

jeżeli boskie rozróżnienie jest dobrym wychodzeniem i skoro boskie zjednoczenie poprzez dobro czyni siebie wielością i pomnaża się, to w boskim rozróżnieniu są zjednoczone bezgraniczne udzielania darów substancjalności, życia, mądrości, jak i wszystkich innych darów tej dobroci, będącej przyczyną wszystkiego. Zgodnie więc z tymi darami, najwyższe rzeczy, w których się uczestniczy, a które same w niczym wyższym nie uczestniczą, są wychwalane przez te, które w nich uczestniczą<sup>3</sup>.

I nieco dalej:

Wszystkie te przynależące do Boskości przyczyny zjednoczeń i rozróżnień, które znaleźliśmy w Piśmie, wyłożyliśmy już w naszych *Zasadach teologii*, omawiając ich szczegółowe właściwości<sup>4</sup>.

3. Wielki Dionizy zatem tak wyłożył swoje poglądy, dodając do tego, co już zostało powiedziane, także następujące [słowa]: „Tak oto staramy się zjednoczyć i rozróżniać boskie rzeczy [bóstwa] takim sposobem, jakim i one są zjednoczone i rozróżniają się”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup>Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 4 [por. przekład polski: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Znak 2005, s. 230-231. Tu i dalej polskie tłumaczenie *Imion Boskich* zostało zmodyfikowane zgodnie z tekstem Palamasa; w szczególności wyrazy „jedności” i „rozróżniania” zostały zastąpione terminami „zjednoczenia” i „rozróżnienia”].

<sup>3</sup>Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 5 [przekł. pol. s. 232].

<sup>4</sup>Tamże, 2, 7 [przekł. pol. s. 234].

<sup>5</sup>Tamże, 2, 6 [przekł. pol. s. 233].

Barlaam i Akindynos jednak nie uważają, że boskie rzeczy są zjednoczone i rozróżniają się, jak to głoszą natchnieni [niosący Boga] teologowie. Lecz podobnie jak Ariusz, Eunomiusz i Macedoniusz<sup>6</sup> dzielą bóstwo na stworzone i niestworzone, rzekomo dla Jego rozróżnienia na hipostazy, tak też oni [Barlaam i Akindynos], rzekomo dla rozróżnienia na wspólne [dla hipostaz] wychodzenia, dzielą Boga na to, co stworzone, i na to, co niestworzone. Tamci [arianie] nazywają triteistami tych, którzy nie są bezbożnymi (tak jak oni), ale uważają Boga za niestworzonego, będącego w trzech hipostazach, i utrzymują, że [traktowanie] hipostaz jako większych i mniejszych nie niweczy tego, co niestworzone – rzekomo czczą trzech niestworzonych bogów, wyższych i niższych. W rzeczywistości zaś tak myśleli właśnie tamci [arianie], którzy byli podobni do rozróżniających w Bogu dwa bóstwa [boskie cechy, boskie natury], stworzone i niestworzone: istotę [substancję] Boga jako niestworzoną, traktowaną jako bóstwo wyższe, a każde wspólne [hipostazom] wychodzenie oraz dobrą i boską energię – jako bóstwo niższe, czyli stworzone. Ci, którzy nie działają bezbożnie w ten sam sposób, ale wierzą, że Bóg jest niestworzony zarówno co do istoty [substancji], jak też co do hipostaz oraz dobrych energii i wychodzeń, wykazują, iż to, co według teologów jest tym, co niestworzone i wieczne, wyższe, wcale nie kłóci się z tym, co jest powiedziane o dwóch niestworzonych bóstwach, wyższym i niższym.

4. Ale podczas gdy Ariusz i Eunomiusz nie uważali wszystkich boskich hipostaz za stworzone, Barlaam i Akindynos wszystkie boskie wychodzenia i energie trójhipostatycznej natury sprowadzają do stworzonych. Aby mianowicie nie postawić żadnej z nich wyżej stworzenia, przynajmniej na tyle, na ile to zależy od nich, dostosowują oni wspomniane dzieła do mitów i ze wszech sił naśladują opowiadanie o Aloeadach<sup>7</sup>. Albowiem połączyli oni w jedną całość największe herezje i do zwodniczego wykładu Ariusza dołożyli nienajkrótszy, zwalczający Boga wyciąg Sabeliusza, i ułożyli to na kształt wieży Babel<sup>8</sup> – by użyć przykładu z prawdziwej historii – a nawet coś bardziej

<sup>6</sup>Antytrynitarni heretycy IV wieku.

<sup>7</sup>Bohaterowie m.in. poematów Homera *Iliada* i *Odyseja*, olbrzymi Otos i Efialtes (synowie Aloeusa), którzy postawili na Olimpie Ossę, a na niej Pelion, żeby w ten sposób dotrzeć do nieba i wygnać stamtąd Zeusa oraz innych bogów i przejąć władzę nad niebem i ziemią.

<sup>8</sup>Por. Św. Grzegorz Palamas, *W obronie świętych hezychastów*, II, 1, 18.

zwodniczego od tej wieży, ponieważ oni zamiast kamieni łączą niegodziwe herezje. Wznosząc bowiem takie dzieła, zwracają się przeciw wszystkim energiom Boga, już to sprowadzając je do stworzenia, już to mieszając je z istotą Boga, głosząc, że niestworzona energia nie różni się w niczym od istoty boskiej, i na wszelki sposób negując rozróżnienie w Bogu na wspólne energie i wychodzenia.

5. Powtórzmy więc i my dawne twierdzenia wielkiego teologa, z których każde w miarę możliwości wyjaśnimy i prawdziwie damy wiarę temu, co z nich wynika. Rzeczywiście, w całej dyskusji dotyczącej Boga [teologii] „przeplata się to, co niewyraźne, z tym, co daje się wyrazić”, stąd za nim [Areopagitą] możemy powiedzieć:

jedna część teologii jest sekretna i mistyczna, druga przejrzysta i zrozumiała, a więc jedna symboliczna i wymagająca wtajemniczenia i druga filozoficzna i dająca się udowodnić<sup>9</sup>.

Toteż [prawdę] objaśnimy teraz jak potrafimy, opierając się na słowach tego wielkiego męża jako na zasadach nie wymagających dowiedzenia, ale mających być przyjętymi na wiarę. Albowiem jest on bardziej niż inni wiarygodnym mistagogiem w tych kwestiach; chyba dzięki niemu Kościół poznał zasady teologii [ogłoszone] przez wcześniejszego od niego i zgodnego z nim nauczyciela Hieroteusza, zapisane jako *Elementy teologii*<sup>10</sup>.

„Po dyskusji więc i rozwinięciu każdej strony jednoczącej i rozróżniającej teologii” – mówi wielki Dionizy, „staramy się łączyć i rozróżniać boskie rzeczy [bóstwa]”, bóstwa tylko, a nie bóstwa i stworzenia. Dlaczego tak? „Takim sposobem, jakim także i one [boskie rzeczy] są zjednoczone i zróżnicowane”<sup>11</sup> – mówi – a nie stworzenia i Bóg. Dlatego wszystkie rozróżnienia odpowiadają zjednoczeniom Boga i są niestworzone, podobnie jak zjednoczenia są niestworzone. I nikt z rozumnych ludzi, wierząc Barlaamowi i Akindynosowi, nie uznałby żadnego z tych rozróżnień za stworzone, żeby nie uznać za stworzenie odpowiadającego mu zjednoczenia i żeby nie ogłosić stworzonymi wszystkich tak zjednoczeń, jak i rozróżnień, ponieważ są one równo-

<sup>9</sup> Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX (Do Tytusa)*, 1 [przekł. pol. *List IX. Do Tytusa, biskupa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, s. 359].

<sup>10</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 9: „Czcigodnego Hieroteusza *Elementy teologii*” [przekł. pol. s. 235]. Hieroteusz wydaje się postacią fikcyjną.

<sup>11</sup> Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 6 [przekł. pol. s. 233].

rzędne. Dlatego mówi się ogólnie, że są one boskie i w tym, co dotyczy bóstwa [boskości, boskiej cechy, boskiej natury] nie różnią się wcale między sobą.

6. Ale Akindynos znalazł prosty sposób, żeby zafalszować to świadectwo, mówiąc, że wielki [Dionizy] nie powiedział: „zjednoczenia i rozróżnienia boskie”, lecz: „bóstwa [boskości, boskie cechy, natury boskiej] są zjednoczone i zróżnicowane”. Tym samym mówi, że Bóg działa (ἐνεργεῖ), ale nie ma energii (ἐνεργεῖον). Zciemniając prawdę takimi słowami, pociąga stopniowo swoich zwolenników do tego, by uważali energię za stworzenia.

Wielki Dionizy, odrzucając to wytłumaczenie, dodaje:

wszystkie te boskie przyczyny zjednoczeń i rozróżnień, które znaleźliśmy w Piśmie, wyłożyliśmy już w rozdziałach oddzielnie dla każdej [przyczyny]<sup>12</sup>.

Dlatego w Bogu istnieją różne zjednoczenia i rozróżnienia, wszystkie jednak są zarazem boskie, to jest jednakowo niestworzone. I we wcześniejszym fragmencie wielki Dionizy nazywa boskie rozróżnienie „dobrym wychodzeniem (πρόοδον), skoro boskie zjednoczenie poprzez dobro czyni siebie wielością i pomnaża się”<sup>13</sup>. Dalej to ogólnie nazwane wychodzenie rozróżnia na wiele wychodzeń, mówiąc, że są one substancjalnościami, ożywieniami, mądrościami.

7. Jeżeli więc są one [wychodzenia] stworzeniami, jak utrzymują Barlaam i Akindynos, to jak mówca boży (θεορρήμων) mógłby nazwać ich rozróżnienie boskim rozróżnieniem, a zjednoczenie tych stworzeń – boskim zjednoczeniem? Gdyby – według Akindynosa – wychodzenie (które, mówiąc ogólnie, obejmuje te rozróżnienia) uchodziło za stworzenie, zaś zjednoczenie, które „poprzez dobro czyni siebie wielością”, było niestworzone (jak bowiem jest możliwe, żeby to, której dobroć nie pochodzi od stworzeń, nie było niestworzone?), to musielibyśmy powiedzieć, że zjednoczenie i rozróżnienie należą odpowiednio do niestworzonych i stworzonych. Lecz natchniony przez Boga [autor] po słowach „przekraczając każdą jedność” – dodając: „poprzez dobro czyni siebie wielością i pomnaża się” – pokazuje, że to ono [wychodzenie] samo rozróżnia się i pomnaża. Ale ci, którzy umieszczają boskie

<sup>12</sup> Por. tamże, 2, 7 [przekł. pol. s. 234].

<sup>13</sup> Tamże, 2, 5 [przekł. pol. s. 232].

wychodzenia w bytach stworzonych, atakują owo „pomnaża się”, mówiąc, a raczej źle myśląc, że Bóg pomnaża się przez tworzenie z niego wielu stworzeń. Tym trzeba powiedzieć, że byty stworzone nie są wychodzeniami, dzięki którym bóstwo „pomnaża się”, ale skutkami wychodzeń Boga, które stają się nam znane w procesie stworzenia<sup>14</sup>. Dlatego myślącym ze stworzeń daje się poznać nie istota Boga, ale moc i energia.

8. Zaiste, co pojmujemy z bytów stworzonych? Że stwórcą ich jest Bóg. Jeśli jest stwórcą tych rzeczy, jest również dobry, mądry i potężny, jako że poznajemy Boga ze stworzeń, a nie według istoty, jak i Paweł nauczył nas: „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”<sup>15</sup>.

Czyż to istota Boga, widzialna dla umysłu, jest poznawana dzięki [Jego] dziełom? Oczywiście nie, ponieważ to stanowi przykład obłądu Barlaama i Akindynosa, a przed nimi szaleństwa Eunomiusza, gdyż i on przed nimi pisał, że z dzieł nie daje się poznać niczego innego, jak samą istotę Boga. Boży apostoł głosi inaczej. Rzeczywiście, ucząc najpierw, że „to, co o Bogu można poznać, jawne jest”<sup>16</sup> i pokazując, że istnieje także coś innego ponad to, co można poznać o Bogu – ukazując to wszystkim mającym umysł, dodał następnie: „albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”. To zatem, „co o Bogu można poznać”, poznasz w taki oto sposób. Natchnieni ojcowie, tłumacząc to, mówią: część Boga jest niepoznawalna, mianowicie Jego istota, zaś inna część jest poznawalna, czyli to wszystko, co jest „wokół istoty”<sup>17</sup>, tzn. dobroć, mądrość, potęga, bóstwo czy majestat, które Paweł nazywa niewidzialnymi, choć widzialnymi dla umysłu przez rzeczy stworzone. Skoro zaś to,

<sup>14</sup> Byty stworzone nie są tożsame z boskimi energiami, wychodzeniami, ale są ich produktami.

<sup>15</sup> Rz 1, 20.

<sup>16</sup> Rz 1, 19.

<sup>17</sup> Por. Św. Bazyli Wielki, *List 234*, 1 [przekł. pol.: „[M]y orzekamy, że Boga naszego poznajemy przez sposoby Jego działania, ale nie występujemy z uroszczeniem, że osiągniemy samej Jego istoty. Jego bowiem sposoby działania zniżają się do naszego poziomu, ale istota Jego pozostaje dla nas niedostępna”. Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa: IW PAX 1972, s. 275].

co jest wokół istoty Boga, jest widzialne dla umysłu ze stworzeń, to jak ono może być stworzeniem?

9. Zatem jeden niestworzony Bóg istnieje w jednym niestworzonym bóstwie, ponieważ jest niestworzony nie tylko w tym, co dotyczy niepojętej pod każdym względem istoty, ale również i w tym, co jest wokół istoty, co według św. Pawła jest widzialne dla umysłu dzięki [Jego] dziełom. Natomiast Barlaam i Akindynos to, co wokół istoty Boga, czyli dobroć, mądrość, potęgę, bóstwo bądź majestat i im podobne nazywają stworzonym, ponieważ to znajduje się wokół istoty Boga. Utrzymują oni, że Bóg jest tylko istotą i że tylko istota Boga jest niestworzona i w ten sposób, nieszczęśliwi, dzielą Boga na to, co stworzone, i to, co niestworzone, i niemądrze głoszą zasadę, że niestworzona energia nie różni się od niestworzonej istoty. Uważając bowiem tylko ją [istotę] za niestworzoną i (jako niestworzoną) za nadrzędne bóstwo, a wszystkie energie będące wokół istoty oraz zaliczane doń przez ojców boskie rzeczy [bóstwa] – za stworzone, popadają nie tylko w diteizm, ale także w ateizm, bowiem poprzez energie sprowadzają do stworzenia także boską istotę, a odrzucając różnicę między nimi, negują je wzajemnie i w ten sposób z niepoznawalności Boga popadają w jakąś ciemność. Jak bowiem jest możliwe, żeby poznali Boga ci, którzy nie pojęli tego, co można o Bogu poznać dzięki [Jego] dziełom, ale zrównując to [co można poznać] już to z istotą będącą ponad wszelkim poznaniem, już to z dziełami, dzięki którym jest ona poznawalna, chociaż nie jest możliwe, żeby ktokolwiek pojął z siły i energii coś innego niż to, czyja jest ta siła i energia oraz co ona sprawia? Owszem, wskutek rozumowania z działań (ἐνεργήματα) wokół działającej (ἐνεργουσαν) istoty pojmują się, na podstawie odpowiedniej istoty, że energia stworzonej istoty jest stworzona, a niestworzonej istoty – jest niestworzona.

10. Jest to więc cecha człowieka całkowicie nierozumnego, można powiedzieć o zwierzęcym umyśle, żeby nie pojmować z dzieł energii działającego, lecz albo stawiać ją [energię] na równi ze [skutkami] działań, albo uważać ją za nieodróżnialną od działającej istoty, jak gdyby Bóg był tylko istotą pozbawioną energii. Z pewnością zaliczanie mocy i energii istniejących wokół boskiej natury do stworzeń i skutków (jako różniących się w pewien sposób od natury) jest nie tylko szalone, ale także w najwyższym stopniu bezbożne. Jest bowiem niemożliwe oddzielić od działającej natury (względem tego, co stworzone

bądź niestworzone) odpowiadającej jej siły i energii, choćby w inny sposób różniły się one od niej. Dlatego według ojców stworzona energia „charakteryzuje stworzoną naturę”<sup>18</sup>. Stąd jest jasne, że heretyckie twierdzenie Barlaama i Akindynosa sprowadza także boską naturę do stworzenia; na próżno, czy raczej kłamliwie głoszą oni, że tylko jedno jest niestworzone, ponieważ wykazują, że nie ma nic niestworzonego.

11. Zatem Barlaam i Akindynos, w stanie skrajnego obłądzenia, widząc skutki boskich energii, nie widzą samych tych energii. Wszak wielki Dionizy, opowiadając o nich w dziesięciu księgach, nie opiewa pustego dźwięku imion, ale to, co one oznaczają – wyjaśniając rozróżnienie na hipostazy Boga, mówi także:

jeżeli boskie rozróżnienie jest dobrym wychodzeniem, to w boskim rozróżnieniu są zjednoczone bezgraniczne udzielania<sup>19</sup>.

Udzielaniami nazwał tutaj wszystkie razem wychodzenia i energie Boga. Dodał, że są „bezgraniczne”, żeby nikt nie myślał, że są wynikami [boskich działań], jak na przykład istota każdego bytu czy życie zmysłowe żywych organizmów, czy też rozum i umysł właściwy [istotom] myślącym i [używającym] słów. Jakże byłoby możliwe, żeby one były w Bogu bezgraniczne, gdyby były stworzone? Jak bezgraniczne wychodzenia i udzielania Boga byłyby stworzeniami, skoro bezgraniczne udzielanie z natury znajduje się w Udzielającym, jak widzimy to na przykładzie światła? Zaiste, po tym, jak powiedział: „bezgraniczne udzielania”, mówi dalej:

substancjalności, życia, mądrości, jak i wszystkich innych darów tej dobroci, będącej przyczyną wszystkiego. Zgodnie więc z tymi darami, najwyższe rzeczy, w których się uczestniczy, a które same w niczym wyższym nie uczestniczą, są wychwalane przez te, które w nich uczestniczą<sup>20</sup>.

Co to jest? Ojciec, Syn i Duch Święty.

12. Są Oni zatem chwaleni przez teologów przez te [rzeczy], „które w nich uczestniczą”, to znaczy przez te, które mają istnienie z partycypacji, czyli przez stworzenia; ale także jako te, „w których się uczestniczy”, to jest przez udzielania, które nie mają istnienia przez

<sup>18</sup> Św. Maksym Wyznawca, *Disputatio cum Pyrrho*.

<sup>19</sup> Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 5 [przekł. pol. s. 232].

<sup>20</sup> Por. tamże, 2, 5 [przekł. pol. s. 232].

partycypację<sup>21</sup>, ponieważ wtedy nie byłyby partycypacjami, ale partycypującymi. Jeśli nie mają istnienia przez partycypację, nie są także stworzone; skoro zaś nie są stworzone, nie są także poza Bogiem, ale są z Niego i w Nim, jak dalej pokazuje wielki [Dionizy]. Dlatego bóstwo jest niestworzone nie tylko pod względem istoty i rozróżnienia na trzy hipostazy, ale i pod względem rozróżnienia na te wychodzenia i energie, które są partycypacjami bytów, ale nie mają istnienia przez partycypację. Gdyby bowiem partycypacja miała istnienie przez partycypację, ta znów miałaby je przez inną partycypację, i ta znowu przez inną, i tak w nieskończoność.

13. Poza tym partycypowane z konieczności istnieje przed partycypującym. Partycypacje są partycypowane przez wszystkie stworzenia, dlatego poprzedzają w istnieniu wszystkie stworzenia, a więc są niestworzone. Wszak żadne stworzenie nie jest ponad bytami. Chociaż wielki Dionizy nazywa te partycypacje, zasady i dary bytami, to jednak w wielu miejscach w swoich pismach mówi, że są ponad bytami. Nazywa je także wzorcami bytów, które pojedynczo przedistnieją w Bogu. Jak zatem byłoby możliwe, żeby były one stworzeniami? Dalej zaś, ucząc, czym są te wzorce, dodaje:

Wzorcami więc nazywamy te substancjotwórcze racje bytów, które pojedynczo przedistnieją w Bogu. Pismo nazywa je z góry wyznaczonymi, boskimi i dobrymi aktami woli, które określają i wytwarzają byty. Wedle nich Ten, który jest nadsubstancjalny, przedokreślił i wytworzył wszystko, co jest<sup>22</sup>.

Jak zatem jest możliwe, żeby określenia i boskie akty woli wytwarzające byty były stworzone? I czyż nie okazuje się, że ci, którzy uważają te wychodzenia i energie za stworzone, sprowadzają opatrność Boga do stworzenia? Albowiem substancjotwórcza, życiowórcza i tworząca mądrość, po prostu stwarzająca i obejmująca byty energia jest właśnie tymi „boskimi aktami woli” i darami „tej dobroci, będącej przyczyną wszystkiego” – „substancjalności, życia, mądrości”.

14. Niech nam poświadczy św. Maksym, który pisze w *Komentarzach*, że owe wychodzenia Boga to stwarzająca opatrność bytów: „trójhypostatyczna rozróżniająca jedność ma wspólne stwórcze zamia-

<sup>21</sup> Por. tamże 5, 5 i 2, 5 [przekł. pol. s. 276 i 233].

<sup>22</sup> Tamże, 5, 8 [przekł. pol. s. 280].

ry i dobroci<sup>23</sup>, to jest [dary] substancjalności, życia, mądrości. Potwierdzając, że jest ich wiele i że są różne, pokazuje, iż nie są one istotą Boga, ponieważ jest ona jedna i całkowicie niepodzielna. Skoro powiedział, że są one wspólne trójhipostatycznej różnicującej jedności, wykazał nam, że nie jest to ani Syn, ani Duch Święty, bowiem żaden z nich nie jest wspólną energią Trzech. Przez to, że nie nazwał ich tylko opatrznościami i dobrociami, ale stwarzającymi, pokazał, że są niestworzone. W przeciwnym bowiem razie to, co stwarzające, byłoby stworzone, więc byłoby stworzone z innego stwarzającego, a to znów z innego, i tak aż do kresu niedorzeczności.

15. Zatem Boskie wychodzenia i energie, udzielania, [dary] substancjalności, życia, mądrości i im podobne są niestworzonymi opatrznościami i dobrociami Boga, i samym Bogiem, choć nie pod względem istoty<sup>24</sup>, ponieważ pod względem istoty jest On niepodzielny i niepartycypowalny, będąc całkowicie uwolnionym od wszystkiego, tak żeby żaden ze znawców dokładnego sensu pobożności nigdy nie próbował zrozumieć czy wyrazić Boga, ale żeby wszyscy wtajemniczeni [hierofanci] zawsze próbowali zrozumieć i mówić o Jego opatrności i dobroci, dzięki której On jest przyczyną wszystkich bytów, ponieważ ze względu na nią [opatrność] wszystko zostało stworzone i istnieje. Boska opatrność nie jest bowiem niczym innym jak zwróceniem się Boga ku mniej doskonałym oraz dobrą wolą. Ona [opatrność] istniała przed wszystkim, jako wspólny zamysł rzeczy przyszłych, i z jej powodu wszystko zostało stworzone w swoim czasie, jak z twórczej woli i energii, i w niej wszystko zostało urządzone, jak we wszechogarniającej strażnicy i wszechobejmującym przybytku. Dlatego więc jedna opatrność i dobroć, przez którą Bóg troszczy się o mniej doskonałych, nie jest li tylko jedna, ale – jak mówią teologowie – jest wiele opatrności i dobroci.

16. Z powodu wielkiej dobroci Twórca i Opiekun wszystkiego uczynił wszystkie rzeczy różnorodne, chcąc, żeby jedne były proste, a inne oprócz istnienia miały także życie, żeby jedne posiadały życie rozumne, a inne – życie tylko zmysłowe, a niektóre miały życie zmieszane z tych dwóch rodzajów. I żeby niektórzy z tych, którzy otrzymali

<sup>23</sup> Św. Maksym Wyznawca, *Komentarze do księgi „O imionach Boskich”*, 2, 5.

<sup>24</sup> Przez swoje energie Bóg nie udziela objawienia drugiej natury, ale pokazuje samego Siebie, pozostając zawsze pod względem istoty niepoznawalny i nieogarniony.

od Niego życie rozumne i [wyrażane w słowach], ze względu na ich dobrowolne zwrócenie się ku Niemu, cieszyli się zjednoczeniem z Nim i żyli w sposób święty i nadprzyrodzony, dostępując Jego przemieniającej łaski i energii. Albowiem Jego wola ustanawia byty, czy to stworzone z niebytu, czy to przemienione na lepsze, i to w różny sposób<sup>25</sup>.

Z powodu tej różnicy boskiej woli dotyczącej bytów ta jedna opatrność i dobroć, albo mówiąc inaczej, zwrócenie się Boga ze względu na swą dobroć ku mniej doskonałym, jest i nazywa się wieloma opatrnościami i dobrociami podzielonymi w sposób niepodzielny na części i rozróżnionymi tak, że według tego, co powiedziano wyżej, jedna nazywa się przewidującą siłą Boga, inna – stwarzającą i obejmującą, a z tej niektóre nazywają się, według wielkiego Dionizego, substancjalnościami, inne – życiem, jeszcze inne – mądrościami. Każda z nich jest wspólna Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu<sup>26</sup> i odpowiednio do każdej dobroci i boskiej woli Ojciec, Syn i Duch Święty są substancjotwórczą, życiotwórczą i dającą mądrość energią i siłą.

17. Usłyszysz więc od tych samych ojców, jak uczą, że energie te są wiecznymi myślami i ruchami [Boga]. W ten sposób wielki Dionizy powiedział, że Bóg porusza się, gdy „stwarza i utrwała każdą substancję” i „bezgranicznie ogarnia wszystkie byty” oraz że Jego prostym ruchem jest „ustawiczne wychodzenie Jego energii”, ruchem spiralnym – „Jego ustawiczne wychodzenie i płodna nieruchomość”, a ruchem kołowym – „powrót do Niego tych rzeczy, które z Niego pochodzą”<sup>27</sup>. A św. Maksym mówi: „ruchem Boga jest Jego chęć stworzenia bytów i wychodzenia Jego opatrności [przenikające] wszystko”<sup>28</sup>.

Jak zatem poruszenia ku bytom nie byłyby ani [poruszeniami] istoty, ani tego, co wokół istoty, ale samą istotą, zwłaszcza że jest ich wiele? Wielki teolog pisze do Tytusa, wyjaśniając, co jest domem Mądrości<sup>29</sup> i co jest okrągłością i rozwartością należącego doń pucharu i mówi, że

<sup>25</sup> Różnorodna forma świata wynika z różnego sposobu uczestniczenia (partycypacji) rzeczy stworzonych w energiach Boga. Zob. Św. Grzegorz Palamas, *Dialog między prawosławnym a barlaamitą*, 47; *Obalenie Akindynosa*, 5, 27.

<sup>26</sup> Energia boskości jest wspólna trzem Osobom. Poza tym wspomniane wiele energii stanowi rozróżnienie jednej, gdy chodzi o istotę, trójhipostatycznej boskości.

<sup>27</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 9, 9 [przekł. pol. s. 304].

<sup>28</sup> Św. Maksym Wyznawca, *Komentarze do księgi „O imionach Boskich”*, 9, 9.

<sup>29</sup> Prz 9, 1 [przyp. tłum.].

jest nim Opatrzność, nie mająca początku i końca wszystkiego<sup>30</sup>, a św. Maksym mówi znowu:

nazwał Opatrzność wszystkiego nie mającą początku, ponieważ wszystkie byty [przedzistnieją w] wiecznych myślach Boga, które Paweł nazwał przeznaczeniami. Według tych wiecznych myśli Boga zostało przedtem ukształtowane to, co miało być stworzone. Opatrzność Boga istniała od początku i z jej chęci powstało przyszłe stworzenie, które ma cieszyć się Jego opatrznociową dobrocią<sup>31</sup>.

Jak zatem rozliczne myśli i pochodzące od nich obrazy przyszłości oraz opatrznosc względem nich i odpowiadająca jej wola nie [należałyby do] boskiej istoty, ale były boską istotą, zwłaszcza że w nich zachodzi związek między bytami a Tym, który ze swej istoty jest całkowicie pozbawiony związku?

18. Do tego, co wielki Dionizy napisał w rozdziale „O bycie”, że bycie i początki bytów istnieją z Boga i w Bogu<sup>32</sup>, św. Maksym dodaje:

[będące] z Niego i w Nim myśli są podobne do twierdzeń naukowych. Istnieją razem i oddzielnie w Nim, podobnie, jak [znajdujące się] w duszy rozliczne wiadomości, choć istnieją razem, pozostają bez zmieszania i działają na zewnątrz po jednej, gdy zachodzi potrzeba<sup>33</sup>.

Zatem Barlaam i Akindynos, uważając te wychodzenia, dzięki którym bóstwo w sposób zjednoczony rozróżnia się, za stworzone, uznają Boga za stworzenie i bezbożnie dzielą Go na stworzone i niestworzone, uważając istotę Trójcy Świętej za niestworzoną, a wspólne jej wychodzenia, energie i objawienia – za stworzone.

Wprawdzie wielki Dionizy w dowodzeniu – przed innymi umieszczonym przez nas na początku rozprawy – zawarł w jednej mowie tak rozróżnienie hipostaz, jak i rozróżnienie udziałów, a raczej wszystkie boskie zjednoczenia i rozróżnienia (ponieważ nie należą doń tylko wspomniane [tutaj], chociaż Barlaam i Akindynos nie rozważyli nawet tych wspomnianych). Wielki [Dionizy] zawarł wszystkie w jednej mowie, żeby nikt się nie odważył występnie sprowadzić do stworzenia którejkolwiek z tych równorzędnych rzeczy. Dlatego po wyjaśnieniu

<sup>30</sup>Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX (Do Tytusa)*, 3 [przekł. pol. s. 361].

<sup>31</sup>Św. Maksym Wyznawca, *Komentarze do Listów Areopagity*, 9, 3.

<sup>32</sup>Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 5, 6 [przekł. pol. s. 276].

<sup>33</sup>Św. Maksym Wyznawca, *Komentarze do księgi „O imionach Boskich”*, 5, 6.

rzeczy związanych z hipostatycznym rozróżnieniem, kontynuując swój wywód, mówi: „sądzę, że musimy pójść dalej w naszych wywodach i dokładniej wytłumaczyć, co oznacza zjednoczenie i rozróżnienie”<sup>34</sup>, pokazując, że u Boga istnieje kilka innych zjednoczeń i rozróżnień. Potem, żeby nikt bezbożny nie zlekceważył tego, przytacza określenia owych boskich zjednoczeń i rozróżnień poczynione przez wtajemniczonych i od początku nauczających o tajemnicach teologii:

Wspomniałem już w innych pismach o tym, że święci nauczyciele naszej tradycji teologicznej nazywają Boskimi zjednoczeniami najbardziej ukryte i najgłębiej osadzone nad-byty tej nade wszystko niewyraźnej i całkowicie niepojętej niewzruszoności<sup>35</sup>.

To znaczy, że ojcowie nazywają zjednoczeniem całkowicie niepojętą dla nas podstawę i trwanie Boga w sobie – to, że Bóg pozostaje w sobie samym i ze swej istoty nie porusza się ku objawieniu [siebie stworzeniu] i wcale nie wychodzi na zewnątrz.

19. Powód, dla którego wielki [Dionizy] wymienił „nade wszystko niewyraźalne” zjednoczenie i podstawę w liczbie mnogiej, zostanie pokazany w dalszej części dyskusji. Na razie jednak powiedziawszy, że ojcowie nazywają zjednoczeniem to, co w Bogu nie porusza się ku objawieniu, mówi, że „dobroczynne wychodzenie i objawianie się Boskiej Zwierzchności” oni nazwali rozróżnieniami, ucząc, że ojcowie nazwali rozróżnieniem także ruch Boga ku objawieniu [siebie stworzeniu]. Według niego mówią oni (twierdząc jednak nie od siebie, ale podążając za „świadectwem Pisma”), że „wspomniane zjednoczenia i rozróżnienia posiadają pewne sobie właściwe zarówno zjednoczenia, jak i rozróżnienia”<sup>36</sup>.

Z tego powodu wielki [Dionizy] zjednoczenie i rozróżnienie wymienił wyżej w liczbie mnogiej, ponieważ nie istnieje tylko jeden sposób boskiego zjednoczenia, jak i rozróżnienia. Z wyjątkiem boskiego uczłowiczenia (które jest właściwe tylko Synowi), ten, kto studiuje w sposób pilny dalszy ciąg dzieł wielkiego [Dionizego], znajdzie potrójne zjednoczenie i rozróżnienie trójhipostatycznej Boskości, gdyż ma ona złączone wszystko, co o Niej mówi się twierdząco bądź przecząco, ale nie w taki sam sposób. Ma wszystko, co o Niej mówi się twierdząco,

<sup>34</sup>Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 4 [przekł. pol. s. 230].

<sup>35</sup>Tamże [przekł. pol. s. 230-231].

<sup>36</sup>Tamże [przekł. pol. s. 231].

z czego wszechobejmującym imieniem jest dobroć, ponieważ – jak napisano – *każde dobro*, które istnieje, jest Jej<sup>37</sup>. Lecz skąd wiemy, że każde dobro jest Jej? Z tego, że wszystko, co jest dobre, pochodzi z Niej.

20. Dlatego Bóg jako Stwórca i Przyczyna wszystkiego jest poznawany i nazywany przez te [energije], do których znajduje się w jakiejś relacji. Dlatego wielki [Dionizy] wyżej nazwał „określającymi przyczynowo” następujące [imiona]: dobro, byt, dawca życia, mądrość i im podobne<sup>38</sup>. Jednak Bóg z istoty jest w stosunku do wszystkiego ponad poznaniem i niedostępny i przewyższa wszystkie te [przyczynowo-skutkowe] relacje. Podobnie jak punkt, który nie jest niczym innym, jak początkiem linii prostych znajdujących się wewnątrz koła, tak Bóg nie jest niczym innym, jak początkiem i przyczyną rzeczy stworzonych. Lecz zaprawdę jest On z istoty ponad wszelką relacją i uczestnictwem, i ponad samą przyczyną, przewyższając każdy stan. Dlatego cała trójhipostatyczna Boskość oprócz imion twierdzących ma też imiona przeczące, z których wszechobejmującym jest to, które przekracza wszelkie przeczenie i twierdzenie; jest to rzeczywiście „imię ponad wszelkim imieniem”<sup>39</sup>. Zatem trójhipostatyczny Bóg nazywany jest wspólnym imieniem twierdzącym, przewyższającym każde twierdzenie, chociaż nie podoba się to Barlaamowi i Akindynosowi, którzy z tej racji obmawiają nas, insynuując, że uważamy samego Boga za wyższego od siebie Samego, i nie szanują nawet wielkiego Dionizego, który powiedział, że Bóg łączy obie te rzeczy.

21. Jednak pomimo dwóch wspomnianych zjednoczeń trójhipostatycznej Boskości istnieje także jedna perichoreza hipostaz współprzenikających się całkowicie, trwale i nierozdzielnie, tak że istnieje jedna energia trzech hipostaz. Nie tak, jak między trzema ludźmi, gdzie każdy, działając z samego siebie, ma też własną energię. Nie tak więc, bowiem hipostazy naprawdę mają jedną energię, ponieważ jeden jest ruch boskiej woli pochodzącego z początkowej przyczyny – Ojca, rozwijającego się przez Syna i utwierdzonego w Duchu Świętym<sup>40</sup>. I to

<sup>37</sup> Jk 1, 17.

<sup>38</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 3 [przeł. pol. s. 230] [przyp. tłum.].

<sup>39</sup> Flp 2, 9.

<sup>40</sup> Zob. św. Grzegorz z Nysy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów*. Do Ablabiusza [przeł. pol. w: Grzegorz z Nysy, *Drobne pisma trynitarnie*, tłum. T. Grodecki, Kraków: WAM 2001, s. 111: „Wszelkie działanie (*energeia*) Boże dotyczące stworzenia

widać po skutkach, gdyż, jak zostało powiedziane, w nich ukazuje się wszelka znana energia. Dlatego nie jest to tak, jak w przypadku robienia butów, gdzie każdy but wytwarzany jest przez innego szewca, chociaż sztuka ich wszystkich zmierza ku temu samemu skutkowi. Ten sam skutek nie pochodzi więc od poszczególnej hipostazy, Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale wszelkie stworzenie jest jednym dziełem Trzech i ojcowie nauczyli nas dostrzegać w nim jedną boską energię trzech czczonych Osób, a nie osobną dla każdej hipostazy. I ponieważ boskość – według tradycji teologów – jest, mówiąc dokładnie, imieniem nie istoty Boga, ale boskiej energii<sup>41</sup>, uznajemy jedną i tę samą boskość trzech czczonych Osób, a nie jedną w znaczeniu podobieństwa, jak to ma miejsce w przypadku naturalnego lub wymuszonego działania trzech ludzi.

22. Niech więc Barlaam i Akindynos poznają, że tę boskość Boga uważają za stworzoną, pisząc niespełna rozumu, że „istnieje jedna, nie mająca początku i końca, istota Boga, a wszystko, co jest poza nią, ma naturę stworzoną” i znów: „jedyną niestworzoną boskością jest istota Boga, a wszystko, co wokół niej, jest stworzone”<sup>42</sup>. Albowiem termin „boskość” jest imieniem boskiej energii pochodzącej z Ojca przez Syna w Duchu Świętym i objawiającej się nam przez swoje skutki, a nie boskiej istoty, ponieważ energia jest ruchem istoty, ale nie samą istotą. Czyj to jest ruch i energia? Oczywiście Boga. Dlatego boskość [jest] Boga. Zatem mówi się o dwóch boskościach Boga – niestworzonej i stworzonej: pierwsza zwana jest wyższą jako niestworzoną, druga – niższą jako stworzoną. Ci, którzy uznają za niestworzoną boskość tylko naturę Boga, a [znajdującą się] obok niej energię za stworzoną boskość, raczej bezmyślnie dzielą jedną boskość Boga na niestworzoną i stworzoną, ponieważ działanie (*ενεργειν*) i energia jest tym samym, podobnie jak poruszanie się i ruch. Kto zatem, jeśli całkowicie nie postradał rozumu, powiedziałby, że działający i poruszający się przeciwstawia względem siebie samego działanie i poruszanie się, jako to, co jest stworzone, i to, co niestworzone? Byłoby to tak samo, jak gdyby ktoś powiedział, że spoczywający jest wielością z powodu

i nazywane zgodnie wieloraką myślą wychodzi od Ojca, przechodzi przez Syna i w Duchu Świętym się doskonali”].

<sup>41</sup> Z nauczania Ojców Kapadockich i pism Areopagity.

<sup>42</sup> Zob. św. Grzegorz Palamas, *W obronie świętych hezychastów*, III, 2, 4.



spoczynku, ponieważ spoczynek różni się od spoczywającego – tak, jak poruszanie się od poruszającego się – i zgodnie z tą różnicą każdy z nich jest czymś innym. Jeśli te rzeczy nie różnią się między sobą jako swoje przeciwieństwa, nic nie stoi na przeszkodzie, żeby te wszystkie rzeczy były jednym. Wobec tego, chociaż boska energia różni się od boskiej istoty, i w istocie, i w energii jest jedna boskość Boga. I nie tylko jedna, ale i prosta; jakie bowiem jest złożenie pomiędzy poruszającym się a poruszaniem się, innymi słowy, między działającym a energią? Naturalnie, nawet spoczywający nie jest złożony z powodu spoczynku. Czyż zatem nie jest jasne, że fałszywie oskarżając nas o dwubóstwo z powodu wyznawanej przez nas różnicy między boską istotą a boską energią, przypisują nam swój własny występki?

23. Niech jednak ci, którzy nazywają niestworzoną tylko boską istotę i zaliczają wszystko oprócz niej do rzeczy stworzonych, odpowiedzą nam: czy trwanie boskich hipostaz w sobie nawzajem i ich perichoreza jest istotą? Czy umieścilibyśmy ją wśród stworzeń z tej racji, że nie jest istotą, gdyż [w przeciwnym razie] każda z boskich hipostaz byłaby złożona i wiele [rzeczy] byłoby niestworzonych, i tym samym popadlibyśmy w wielobóstwo, uważając boskie hipostazy i ich wzajemną perichorezę za niestworzone? Takie są wysuwane przeciwko nam oskarżenia Barlaama i Akindynosa, przez które oni siebie samych rzucają w przepaść wielobóstwa i bezbożności, dzieląc jednego Boga na [rzeczy] stworzone i niestworzone i przez to, co nazywają stworzonym, ośmieszają także to, co niestworzone. Istotnie, jak mogłyby być niestworzone hipostazy, których wzajemna perichoreza nie jest, według nich, niestworzona? Wszak ona nie jest ani istotą, ani żadną z hipostaz, o których jedynie mówią, że są niestworzone. Jak zatem byłoby możliwe, żeby niestworzona była istota, której energia jest według nich stworzona?

24. Po przedstawieniu wstępnego krótkiego wywodu o boskiej jedności, zgodnie z tym, o czym zostaliśmy nauczeni przez tych, którzy wtajemniczyli nas w rzeczy pobożne, wyjaśnijmy, według możliwości, także boskie rozróżnienie. Jeśli skieruje się uwagę ku natchnionej przez Boga teologii, będzie można zobaczyć, że boskie rozróżnienie jest potrójne. Rzeczywiście, ponadistotowe imię i rzeczywistość (*πρῶμο*) Ojca, Syna i Ducha Świętego jest rozróżnione, tak iż nie może wkraść się do nich żadna wymiana czy w ogóle [jakakolwiek] wspólność, lecz

własność każdej hipostazy pozostaje zachowana nietknięta, nie tylko dlatego, że we wzajemnym trwaniu i perichorezie istnieją one na sposób czysty i niez mieszany, lecz także z powodu przyczyny i skutku, gdyż tylko Ojciec jest początkiem, źródłem i podstawą Syna i Ducha Świętego.

25. Zatem chociaż mówimy o tych rzeczach – tak istotowym zjednoczeniu, jak i hipostatycznym rozróżnieniu oraz ich połączeniu, czystym i niez mieszany – to jednak są one ponad poznaniem i ponad możliwością wysłowienia. Tak też się ukazują, ponieważ w niczym nie uczestniczą. Dlatego nie jest możliwe znalezienie nawet ich przykładu w stworzeniu. Co bowiem można powiedzieć o istocie, skoro nie da się jej opisać ani nawet oglądać? Stąd jest niemożliwe, żebyśmy pojęli związek hipostaz i ich rozróżnienie. Wśród nas są ojcowie i synowie, którzy mają jedną naturę, ale nie są oni ani nierozdzieleni od siebie nawzajem ani nie istnieją w sobie nawzajem. Może ktoś przywoła słońce, promienie i światło czy też rozum, myśl i ducha? Ale każda z tych rzeczy jest nierozdzielna od pozostałych i nie oddziela się od swego rodziciela według hipostazy.

26. Dokładnie to samo wyraża Grzegorz zwany Teologiem, mówiąc:

Brąłem pod rozwagę znowu słońce, promień i światło. Ale i tu jest obawa, (...) byśmy obdarzając Ojca bytem rzeczywistym, innym [Osobom Trójcy Świętej] istoty nie odmawiali czyniąc je władzami Boga, które [tylko] w Nim istnieją, same nie uczestnicząc w istocie<sup>43</sup>.

Dlatego i wielki Dionizy po zgłębieniu tego zagadnienia następnie zamyka swą mowę, powiadając: „takie są oto zjednoczenia i rozróżnienia odpowiadające niewypowiedzialnemu zjednoczeniu”<sup>44</sup>, ponieważ nie jest możliwe, żeby ktoś je nazwał wychodząc ze stworzeń. Dlatego bóstwo jest raczej ponad liczbą aniżeli jednym, ponieważ nie jest zaliczane do wielości, i raczej ponad jednym aniżeli liczbą, skoro nawet przez podział nie przyjmuje niczego innego od tych [rzeczy], które są poza nim. Jest ono raczej jednym, które znajduje się ponad jednym w bytach, ponieważ jest jedno i jedyne jako ponadzjednoczone. Będąc podzielone, jest liczone ponad wszystkim jednostkowo podzielonym, jako jedno znajdujące się ponad wszelkim umysłem i myślą, utwier-

<sup>43</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 31 (Teologiczna V)*, 32 [przekł. pol. w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa: IW PAX 1967, s. 362].

<sup>44</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 5 [przekł. pol. s. 232].

dzając na zawsze tak rozróżnienie rzeczy zjednoczonych, jak i zjednoczenie rozróżnionych.

27. Wielki Dionizy, powiedziawszy: „takie są oto zjednoczenia i rozróżnienia odpowiadające niewypowiedzialnemu zjednoczeniu”, dodaje i to:

jeżeli boskie rozróżnienie jest dobrym wychodzeniem i skoro boskie zjednoczenie poprzez dobro czyni siebie wielością i pomnaża się, to w boskim rozróżnieniu są zjednoczone bezgraniczne udzielania<sup>45</sup>.

Dlatego odpowiadające im rozróżnienie jest różne od obu wcześniejszych, ponieważ poza tymi niewypowiedzialnymi rozróżnieniami istnieje również boskie rozróżnienie na wychodzenia, objawienia i energie Boga, dzięki którym udziela się [On] we wszystkich bytach. Dlatego dzięki nim On jest pojmowany i nazywany przez partycypujących. O tym rozróżnieniu mówi znowu wielki Dionizy po przytoczeniu mowy Hieroteusza:

Ale już dosyć powiedzieliśmy na ten temat. Powróćmy więc do przedmiotu naszych rozważań i wyjaśnijmy, w stopniu, w jakim jest to możliwe, te wspólne i jednoczące imiona, które odpowiadają rozróżnieniu w Bogu<sup>46</sup>.

W jaki sposób „wspólne i jednoczące”? Dlatego, że są one wspólne trzem Osobom; ponieważ ma je w całości Bóg, Ojciec i Duch Święty. Ale wynika z tego, że cały zamysł jego słów i całe rozumowanie traktatu *O imionach Boskich* nie dotyczy ani boskiej istoty i zjednoczenia według niej, ani hipostatycznego rozróżnienia, lecz boskich rozróżnień na wspólne wychodzenia i objawienia. Jest to jeszcze bardziej jasne z dalszego wywodu, ponieważ dodaje:

Po to jednakże, by od samego początku jasno i po kolei określić te imiona, o których będziemy mówić, przyjmijmy, że rozróżnieniem w Bogu nazywa się dobroczynne wychodzenie Boskiej Zwierzchności, która, obdarowując wszystkie byty i dając im udział we wszystkich dobrach, z jednej strony, rozdziela się, pozostając jednością, z drugiej – pomnaża się, nie tracąc swojej jedności, i staje się wielością, nie przestając być jednym<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Tamże [przekł. pol. s. 232].

<sup>46</sup> Tamże, 2, 11 [przekł. pol. s. 237].

<sup>47</sup> Tamże.

Nie nazywa wychodzeniami i objawieniami stworzeń, jak bezrozumnie utrzymywali Barlaam i Akindynos, ale boskie energie, których skutkiem są rzeczy stworzone.

28. Co znaczy „rozdziela się, pozostając jednością” wyjaśniliśmy nieco wyżej. Natomiast to, jak Zwierzchność „pomnaża się, nie tracąc swojej jedności, i staje się wielością, nie przestając być jednym”, wielki [Dionizy] wyjaśnia pisząc dalej: „mówi się, że Ten, który jest jednym, zwielokrotnia się, gdyż z Niego pochodzą rozliczne byty”<sup>48</sup>.

Rozlicznymi bytami nazywa teraz istoty rozlicznych i różnych rzeczy stworzonych, które Bóg stworzył z niebytu, podczas gdy On sam nierozłącznie, tzn. według istoty, zachowuje jedność. Czy zatem mówi się, że boskość „staje się wielością” w miarę jak dodawane są do niej stworzenia? Wręcz przeciwnie. Jak bowiem byłoby możliwe wyliczać stworzenia wraz z rzeczami niestworzonymi? Dlatego doświadczony w tematach świętych Maksym, wyjaśniając to „stanie się wielością”, powiada:

mówi się, że Bóg w zamiarze tworzenia każdego bytu pomnaża się, stając się wielością w opatrnościowych wychodzeniach, ale pozostaje niepodzielnie jeden, jak słońce, które wysyła wiele promieni, a pozostaje jednością<sup>49</sup>.

A zatem, także wielki Dionizy nie powiedział, że bóstwo staje się wielością przez dodawanie wielu bytów, ale przez tworzenie, nazywając w ten sposób opatrnościowe wychodzenie i boską wolę. Z rozlicznych i różnych bytów ukazuje się rozróżnienie i rozdzielenie boskich wychodzeń i mocy, o których wielki [Dionizy] wspominał wyżej w liczbie mnogiej, nazywając je partycypacjami i wzorcami bytów, „które pojedynczo przedistnieją w Bogu”, „substancjotwórczymi racjami bytów”, „z góry wyznaczonymi, boskimi i dobrymi aktami woli, które określają i wytwarzają byty” oraz „bezgranicznymi i nieumniejszonymi udzieleniami”, boskimi darami i wychodzeniami. Ponadto, wyjaśniając dokładniej ich rozróżnienie i różnicę między nimi, nadał każdej szczególne imię, mówiąc: „substancjalności, życia, mądrości”<sup>50</sup>, wykazując za pośrednictwem tych oraz innych, nie mniej licznych [nazw], że są one zarazem niestworzone i odmienne od boskiej istoty.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Św. Maksym Wyznawca, *Komentarze do księgi „O imionach Boskich”*, 2, 14.

<sup>50</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 5 [przekł. pol. s. 232].

Z jednej strony są one niestworzone, bowiem poprzedzają w istnieniu byty, są ponad bytami i tworzą byty; z drugiej strony – nie są istotą, ponieważ są wychodzeniami i jest ich wiele, podczas gdy ona [istota] jest jedna, i ponieważ różnią się od siebie nawzajem. Jest bowiem niemożliwe, żeby różniące się od siebie nawzajem jednakowo dotyczyły innej jedności.

29. Także doświadczony Maksym po wyjaśnieniu tego, co dotyczy hipostatycznego rozróżnienia, dodaje: „a także w innym znaczeniu istnieje boskie rozróżnienie, wychodzenie Boga spowodowane nadmiarem dobroci ku różnorodności stworzenia”<sup>51</sup>. Wobec tego, również on nie nazywa boskim rozróżnieniem różnorodności stworzeń, odmiennej od hipostatycznej, ale wychodzenia [boskie] w tę różnorodność. Dlatego, pokazując wyraźniej, jakie jest to rozróżnienie, dodaje: „twórcze opatrności i dobroci są wspólne trójhipostatycznej rozróżnionej jedności”<sup>52</sup>. Zatem Bóg, tworząc wiele różnych między sobą istot, sam – gdy chodzi o istotę – niezachwianie zachowuje jedność, pozostając w niej całkowicie nierozróżnialny i nieobjawialny. Wbrew temu, co mówił Eunomiusz, a za nim Akindynos, z rozlicznych i różnych istot nie dochodzimy do boskiej istoty, ale pojmujemy boskie siły i energie i według nich rozróżnienie wszechmocnego Boga, który „pozostaje jeden w wielości i zjednoczony podczas wychodzenia, i całkowity w rozróżnieniu”, gdyż jest „nadsztabstancjalnie wyższy od wszystkich bytów”<sup>53</sup>, to znaczy z powodu istotowego oddalenia od bytów i nieuczestniczenia w żadnym bycie (ponieważ to, co ponadistotowe i nieoddzielone, będąc nikomu nieprzekazywalne, z konieczności jest całkowite), a także z powodu „tworzenia wszystkiego w swojej pojedynczości”, czyli dlatego, że niczego nie przyjmuje jako nie potrzebujący niczego (a nie potrzebowanie niczego z konieczności jest pełne) oraz z powodu „rozdzielania swoich niewyczerpanych darów”<sup>54</sup>, to znaczy dlatego, że w żaden sposób nie zostaje umniejszony ze względu na dary i wychodzenia (ponieważ to, co jest bez pomniejszenia, nie dopuszcza żadnego oddzielenia (ἀφάρπρισιν), to zaś, co rozdziela i nie poddaje się żadnemu umniejszeniu, jest z konieczności pełne). Jakże

<sup>51</sup> Św. Maksym Wyznawca, *Komentarze do księgi „O imionach Boskich”*, 2, 5.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 11 [przekł. pol. s. 237].

<sup>54</sup> Tamże.

Ten, którego wychodzenia i dary są pełne (z tego powodu, że są niewyczerpane i nieumniejszające się), sam nie byłby pełny, a nawet ponad pełnią, jeśli chodzi o istotę?

30. Tak jak słońce, udzielając bez pomniejszenia ciepła i światła partycypującym, ma je jako energie istoty, tak i boskie udzielania istniejące nieumniejszająco w Udzielającym są naturalnymi energiami Jego istoty, a zatem są niestworzone. O tym, że energie boskiej istoty są odmienne od istoty, poświadczają godni zaufania: teolog Damascęński i Bazyl Wielki. Słoneczne światło nie zostawia nawet śladu po tym gdy słońce zachodzi i opuszcza przebywających na ziemi, i nie jest możliwe, żeby cieszące się tym blaskiem oczy nie zmieszały się z nim, a przez nie, nie połączyły się z udzielającym światło [słońcem], od którego pochodzi ciepło i wszystko, co sprzyja powstaniu i wzrostowi rzeczy postrzegalnych zmysłowo oraz wielorakiej różnorodności [ich] soków i właściwości, nie opuszczając ich, nawet jeśli nie zachowuje łączności ze słońcem przez promień. Ten niejasny obraz rzeczy postrzegalnych zmysłowo pokazuje, że w ten sam sposób tylko ci, którzy dotykają ponadnaturalnego i boskiego światła, mogą rzeczywiście partycypować w boskiej łasce i dzięki niej jednoczyć się z Bogiem. Wszystko inne jest skutkiem twórczej energii; dzięki łasce, to jest dzięki udzielaniom zostało stworzone z niebytu, nie będąc jednak oświetlone łaską wyrażającą blask Boga.

31. Lecz o tym niewyraźnym przeobstwieńiu (θεώση) szczegółowo mówiliśmy w wielu miejscach rozprawy skierowanej przeciwko Barlaamowi i tym, którzy zgodnie z nim je [przeobstwieńie] odrzucają<sup>55</sup>. Wielki [Dionizy] wykazał, że temat jego pism nie dotyczy hipostatycznego rozróżnienia, ale – można powiedzieć – rozróżnienia na energie, oraz że energie te nie są ani boską istotą (ponieważ jest ona jedna i nie pochodzi z czegokolwiek), ani boskimi hipostazami (ponieważ ich jest nie więcej niż trzy i nie wszystkie [pochodzą] z przyczyny, gdyż Ojciec nie pochodzi z żadnej przyczyny, ale każda z dwóch hipostaz, które mają przyczynę, jest z samego Ojca, podczas gdy te objawienia i energie są wspólne Ojcu, Synowi i Duchowi i [pochodzą] z Ojca, Syna i Ducha). Pouczywszy o tym mających uszy do słuchania, kontynuuje:

<sup>55</sup> Zob. Św. Grzegorz Palamas, *W obronie świętych hezychastów*, III, 1.

Postaramy się teraz ze wszystkich sił oddać chwałę tym wspólnym i jedynym rozróżnieniom całej Boskości, a więc – inaczej mówiąc – dobrodziejstwom płynącym z Niej, objaśniając imiona boskie wedle tego, jak nam je objawia Pismo<sup>56</sup>.

32. Jest więc zupełnie jasne, że cała księga *O imionach Boskich* poświęcona jest wychwaleniu wychodzeń i energii Boga. A zatem są one niestworzone i nie są poza Bogiem, ponieważ święty hymnolog utrzymuje, że wychwalając wychodzenia, tworzy hymny na Jego cześć. Jak inaczej byłoby możliwe, żeby ten największy ze świętych hymnologów napisał tak wzniosłe hymny o [rzeczach] stworzonych? Ale uczeń Barlaama Akindynos mówi, że tutaj teolog nie chwala [rzeczy] stworzonych, ale przez stworzenia – imiona boskiej istoty. A jednak teolog nie mówi tego, lecz: „Postaramy się teraz ze wszystkich sił oddać chwałę tym wspólnym i jedynym rozróżnieniom całej Boskości, a więc – inaczej mówiąc – dobrodziejstwom płynącym z Niej, objaśniając imiona boskie”. Cóż innego ma na myśli ten, który mówi, że „według liczby imion istnieją i właściwe Bogu doskonałości”<sup>57</sup>? Ale oczywiście określając tutaj imiona tych wychodzeń „imionami boskimi”, wielki [Dionizy] pokazał, że te wychodzenia są Bogiem, chociaż nie według istoty. Dlatego gdy mówimy, że Bóg jest pojmowany i nazywany przez stworzenia, utrzymujemy, że jest On pojmowany i nazywany dzięki tym wychodzeniom i energiom, ale nie przez istotę, ponieważ jest ona całkowicie ponad nazwą i ponad przedstawieniem i nie jest możliwe, żebyśmy ją pojęli czy wyrazili, czy w jakikolwiek sposób postrzegli – jak mówi sam teolog – gdyż jest ona transcendentna względem wszystkiego i jest ponad poznaniem, swą nieskończoną siłą przewyższa wszystko, nawet umysły ponadniebiańskie. Niech się wstydzą ci, którzy uważają te wychodzenia za stworzone, jako że sprowadzają Boga do stworzenia.

33. Jeśli ktoś zdziwi się, że ten objawiający Boga [mistrz] (θεοφάντωρ) od początku dokładał tyle starań, aby nauczać o tym rozróżnieniu, natomiast późniejsi teolodzy niewiele mówili o nim, to można łatwo wykazać, że i tamci w wielu miejscach swych dzieł rozumują (θεολογούν) w zgodzie z nim [Dionizym]. Szczegółowo podkreśliliśmy to w róż-

<sup>56</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, 2, 11 [przekł. pol. s. 238].

<sup>57</sup> Por. Św. Grzegorz z Nyssy, *Przeciw Eunomiuszowi*, 2, 335; św. Bazyli Wielki, *List* 189, 8.

nych naszych rozprawach skierowanych przeciwko Barlaamowi i jego zwolennikom, którzy uparcie sprzeciwiają się boskiemu rozróżnieniu. Można zobaczyć, że w ten sam sposób rozumują [teologizują] nie tylko późniejsi od niego [Dionizego], ale także wcześniejsi od niego i w ogóle wszyscy od wieków natchnieni teolodzy. Istotnie, wielki Paweł powiedział, że Bóg uwierzytelnił Ewangelię nie tylko „znakami i cudami”, ale i „różnorodnymi mocami i udzielaniem Ducha Świętego”<sup>58</sup>. Jan – największy teolog wśród ewangelistów – w Apokalipsie wylicza siedem duchów razem z Ojcem i Synem i przedstawia tych Siedmiu zamiast jednego Ducha Świętego niewątpliwie jako naturalne Jego energie, mówiąc: „Łaska wam i pokój od Boga i od Siedmiu Duchów, i od Jezusa Chrystusa”<sup>59</sup>. Ale i Chrystusa w duchu widzi jako Baranka, który „miał siedem rogów i siedmioro oczu”<sup>60</sup>. Przepowiadając to przed apostołami, Izajasz mówi jasno, że na odrośli, która „wyrośnie z ródzki z pnia Jessego” „spocznie” siedem duchów<sup>61</sup>. Zachariaszowi, który zobaczył „siedem lamp” i na każdej z nich siedem palników, anioł – wyjaśniając te widzenia – mówi: „to oczy Pana, które przypatrują się całej ziemi”<sup>62</sup>, pokazując, że te siedem duchów z natury są właściwymi Bogu opatrnościowymi wychodzeniami i energiami, jak później uczył nas znany teolog Grzegorz, mówiąc, że „działania [energii] Ducha Świętego Izajasz zwykł nazywać duchami”<sup>63</sup>, a po nim św. Maksym, pisząc, że one z natury przysługują także Chrystusowi jako Synowi Bożemu<sup>64</sup>. Gdzie są ci, którzy wmawiają nam dwubóstwo i wielość energii natury Boga? Niech się wstydzą siedem razy więcej, ponieważ są zatwardziali w swej złej woli.

34. Przyczyna, że późniejsi teolodzy nie rozprawiali szczegółowo o tym rozróżnieniu, kryje się w tym, że wówczas zwalczano hipostatyczne rozróżnienie. Skoro zatem było ono odrzucane i negowane przez krzewicieli herezji, tym samym została dotknięta chwała Boga podzielonego przez tych niespełna rozumu na to, co stworzone, i to, co niestworzone. Ci, którzy wybrali pobożność, z powodu pobożnego

<sup>58</sup> Hbr 2, 4.

<sup>59</sup> Por. Ap 1, 4–5.

<sup>60</sup> Ap 5, 6.

<sup>61</sup> Por. Iz 11, 1–3.

<sup>62</sup> Za 4, 2–10.

<sup>63</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 41, 3 [przekł. pol. s. 466].

<sup>64</sup> Św. Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, 63.

rozdzielenia zostali oskarżeni o wielobóstwo jako chwalcący wiele [rzeczy] niestworzonych. obrońcy pobożności poświęcili się walce o nią, jej przeciwników demaskując na piśmie i ustnie, i na wszelki sposób, zaś wiernym proponując utrwaloną na piśmie prawdę pobożności, aby czyniąc ją przedmiotem swych rozważań, rozróżniali i łatwo odrzucali oszustwo i fałsz bezbożności.

35. Teraz zaś Barlaam i Akindynos sprzeciwiający się rozróżnieniu wspólnych energii trójhipostatycznego bóstwa z tego powodu dzielą jedno bóstwo na stworzone i niestworzone, i podobnie jak Ariusz [odrzucający] Syna i Ducha Świętego, tak też ci pozbawiają niestworzoną naturę wszelkiej boskiej mocy i energii, nawet objawionej na górze Tabor jasności Boga. Natomiast tych, którzy pobożnie przyjmują rozróżnienie na energie za niestworzone, oskarżają jako czczących wiele niestworzonych bóstw, i pociągają za sobą wielu naiwnych. Dlatego należy wyjaśnić – w miarę możliwości – także to boskie rozróżnienie i Jego energie i wyłożyć to w rozprawie, aby można było łatwo rozpoznać i wyrzucić oszustwo Barlaama z poglądów teologicznych.

tlum. z języka greckiego Iwona Zogas-Osadnik

Iwona Zogas-Osadnik

## Zjednoczenie i rozróżnienie istoty i energii w Bogu

W wieku XIV cesarstwo bizantyńskie przechodziło wielkie duchowe odrodzenie. Do odnowy tej przyczyniło się w dużej mierze środowisko monastyczne ze specyficzną duchowością *hezychazmu*, stąd jest ona znana także jako *odnowa hezychastyczna*<sup>1</sup>. Priorytetowe zadanie mnichów żyjących tą duchowością polegało na otwieraniu – poprzez modlitwę serca<sup>2</sup> – bytu ludzkiego na rzeczywistość Boską. Nieustanna modlitwa przy głębi koncentracji pozwalała na realne doświadczenie Boga, oglądanie Jego chwały i światła, które Grzegorz Palamas (1296–1359)<sup>3</sup> nazywa niestworzonym<sup>4</sup>. Jest to bowiem światłość Taboru wyptywająca z samego Boga. Przecząc powyższej tezie, kła-

Iwona Zogas-Osadnik – doktor teologii, absolwentka Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Interesuje się antropologią chrześcijańską, filozofią Boga; prowadzi studia nad palamizmem.

<sup>1</sup> Por. E. Fotiju, *W poszukiwaniu oblicza Bożego (Palamickie rozróżnienie istoty i energii w Bogu)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXVII, z. 2 (1980), s. 38.

<sup>2</sup> *Modlitwa serca* – to praktyka *nieustannej modlitwy*, dzięki której człowiek, według Palamasa, doświadcza widzenia Bożego światła. Światło to jest niestworzoną energią Boga, która jest najwyższą formą Jego poznania oraz drogą ku przebóstwieniu człowieka.

<sup>3</sup> Święty Greckiego Kościoła Prawosławnego, mnich z góry Athos, hezychasta, arcybiskup Salonik. Urodzony w Konstantynopolu w rodzinie arystokratycznej był przewidziany do wyższych urzędów państwowych. Kontemplację i duchową służbę Palamasa zakłóca mnich kalabryjski Barlaam, angażując go do podjęcia twórczych działań intelektualnych, czego owocem stały się *Triady w obronie świętych hezychastów*. Dzieło to stanowi syntezę duchowości hezychastycznej. Zawiera ono doktrynę teologiczną, której głównym przesłaniem jest antynomia niepoznawalności i poznawalności Boga; narzędziem do Jego poznania są *niestworzone energie*.

<sup>4</sup> E. Fotiju, dz. cyt., s. 36–37.

bryjski mnich Barlaam<sup>5</sup> wygłasza swój pogląd, mówiąc o stworzonosci owego światła, gdyż w przeciwnym wypadku – twierdzi – byłoby ono samym Bogiem, co jest nie do pogodzenia z Jego całkowitą transcendencją. Grzegorz ripostuje na zarzuty wysunięte wobec nauki hezychastycznej, podpierając się nauczaniem Ojców Kapadockich – Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy, a także korzystając z myśli Dionizego Areopagity oraz Symeona Nowego Teologa. Dokonuje on rozróżnienia między niepoznawalną istotą (naturą – οὐσία)<sup>6</sup> Boga a wychodzącymi z Niego energiami (ἐνέργεια)<sup>7</sup>, które należy odróżnić od Jego istoty<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> „Mnich z Kalabrii Barlaam pisze dzieło *Przeciwko mesalianom*, w którym oskarżał hezychastów o mesalianizm i bogomilizm, oświadczył, że światło Taboru jest zniszczalne i można je uważać tylko za symbol boskości, zaprzeczał też twierdzeniu, iż światło widziane jakoby przez hezychastów jest – jak utrzymywali – światłem niestworzonym i boskim, ponieważ gdyby takim było, chodziłoby o istotę Boga (...). Palamas broni Boskiego charakter światła Taboru i sposobu modlitwy hezychastycznej powołując się na długą serię tekstów patrystycznych i biblijnych. Synod przyznał rację Palamasowi i jego mnichom, potępiając doktrynę Barlaama, dla którego światło przemienienia na Taborze nie było niestworzone i tym samym nie było prawdziwie Boskim światłem”. Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, tłum. B. Widła, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2006, s. 173-176.

<sup>6</sup> *Istota* (οὐσία) Boga „jest nieprzebrana, niepoznawalna, jest nieskończoną tajemnicą wewnętrzną życia samego Boga. Chodzi więc, mówiąc obrazowo, o nieprzenikloną, wewnętrzną prawdę, którą Bóg posiada w sobie. Kognitywna niepoznawalność, a co za tym idzie, pryncypialna niemożność wypowiedzenia tego, co niepojęte manifestuje się w cnocie złkniętego, ale i pełnego uwielbienia «milczącego mówienia» o Bogu. Język poznaje swoje granice i kruszy się przed każdą próbą zerwania zasłony apofatycznej mądrości”. D. Bruncz, *Między niebem a ziemią – Bóg i człowiek w teologicznej myśli prawosławia*, „Myśl Protestancka” 1-2 (2004), cz. III.

<sup>7</sup> *Energie* (ἐνέργεια) „są manifestacjami samego Boga, są wyrazem niestworzonej łaski. Energie, których człowiek może i powinien doświadczyć nie są hipostazami Trójcy Św., lecz światłem i ikoną, która darowana jest z łaski każdemu człowiekowi. Palamas wyjaśnia stosunek istoty do energii na przykładzie dialektyki transcendencji i immanencji Boga, którego celem jest zbawienie człowieka. Dynamika zbawienia staje się widoczna na przykładzie pojęcia wiary, w której dochodzi do fundamentalnego rozróżnienia między nieuwarunkowaną i absolutną istotą wiary (Bóg) a nieabsolutnymi formami wiary. Podobną dychotomię zauważamy w sporze o ikonoklazm, w którym ortodoksyjna teologia stawiała nacisk na różnicę między wzorem a obrazem”. D. Bruncz, dz. cyt., cz. III.

<sup>8</sup> Zob. K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska 2005, s. 44-45.

Grzegorz podkreśla, że energie przynależą do Boga, a nie do stworzenia i że nie można wyobrażać sobie ich oddzielenia od istoty Boga. W swej nauce czerpie z myśli św. Bazylego, który pisał o objawiającej roli energii:

Otóż my orzekamy, że Boga naszego poznajemy przez sposoby Jego działania, ale nie występujemy z uproszczeniem, że dosiegamy samej Jego istoty. Jego bowiem sposoby działania zniżają się do naszego poziomu, ale istota Jego pozostaje dla nas niedostępna<sup>9</sup>.

Palamas korzysta także z metafory słońca i jego promieni<sup>10</sup>: słońce i promienie są różne, ale są od siebie nieoddzielne.

Niedostępność istoty Boga przy jednoczesnej możliwości Jego udzielenia Grzegorz odnajduje w słowach: *Divinae consortes naturae* – „uczestnicy Boskiej natury”. To stwierdzenie św. Piotra mówi o zjednoczeniu stworzenia z Boską naturą, które jest zapowiedzianym ostatecznym celem człowieka. Palamas podejmuje powyższe zagadnienie, które w XIV w. na Wschodzie wywołało ożywienie teologiczne. Pisze on dialog *Theophantes* dotyczący kwestii udzielenia i nie-udzielenia Boga. Grzegorz poprzez analizę słów św. Piotra konstatuje: wyrażenie autora natchnionego ma charakter antynomiczny i odpowiada charakterowi dogmatu trynitarnego. Skoro Bóg jest jednocześnie jednością i troistością, to natura Boska może być jednocześnie udzielająca się i nieudzielająca się. Pozostając w pełni transcendentna, staje się dostępna jako uczestnictwo w Jego naturze<sup>11</sup>.

[N]atura Boska winna być uważana jednocześnie za nieudzielającą się i w pewnym sensie udzielającą się; dochodzimy do uczestnictwa w naturze Boskiej, a jednak pozostaje ona całkowicie niedostępna. Trzeba, abyśmy uznali obie rzeczy jednocześnie i abyśmy zachowali ich antynomię jako kryterium pobożności<sup>12</sup>.

Palamas zakłada, że zjednoczenie z istotą Boga oznaczałoby stanie się Bogiem z natury i pozbawiłoby człowieka tego, czym jest. Bóg na-

<sup>9</sup> Bazyl Wielki, *List 234*, w: tenże, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa: IW PAX 1972, s. 275.

<sup>10</sup> Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa: IW PAX 1989, s. 45.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 61.

<sup>12</sup> Św. Grzegorz Palamas, *Θεοφάντης*. Cyt. za: W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 61.

tomiast stałby się Bogiem mającym tysiąc hipostaz (μυριαπόστατος)<sup>13</sup> i nie mógłby zwać się Trójcą Świętą. Nie istnieje także możliwość połączenia się z jedną z Hipostaz, ponieważ unia hipostatyczna jest udziałem drugiej Boskiej hipostazy, czyli Logosu. Otrzymując synostwo Boże, człowiek nie staje się hipostazą Syna Bożego, który otrzymał tę wyłączność. Człowiek nie uczestniczy ani w istocie, ani w hipostazach Trójcy.

Powyższe rozróżnienie wskazuje na jednoczesną niedostępność i dostępność, czyli różnicę pomiędzy istotą Boga – niedostępną, nieudzielającą się, niepoznawalną, a energiami, czyli Boskimi działaniami, naturalnymi mocami, które są poznawalne i nieodłączne od Jego istoty i dzięki którym Bóg objawia się na zewnątrz. Łaska przeobstwiająca jest energią, wspólnym działaniem Trójcy, która pozostając niedostępna, w swej istocie, udziela się człowiekowi, pozwalając na uczestnictwo nie w samej sobie, lecz w energiach<sup>14</sup>.

Palamas uwydatnia znaczenie energii Boskich, przedstawiając je jako działania i ruch, które będąc emanacją opatrności, we wszystkim udzielają się, nie naruszając Boskiej istoty<sup>15</sup>.

Nauka ta staje w sprzeczności z aksjomatem prostoty Boga, który Palamas sam uznaje za słuszny<sup>16</sup>. Swą koncepcję przedstawia w aspekcie poznania doświadczalnego, pozaspekulatywnego. Pokazuje, że powyższe rozróżnienie nie narusza prostoty Boga. Ponadto zauważa, że w każdej z hipostaz przebywa całość Bóstwa. Dokonuje realnego rozróżnienia pomiędzy hipostazami, ale stwierdza, że

całej Trójcy Świętej, jako Bogu niepodzielnemu, przysługuje jedna, wspólna energia. Mamy zatem Boga w trzech niezmiyszanych hipostazach, którym przysługuje jeden ruch i jedna energia. (...) Otóż wszystkie energie są hipostatyczne, tzn. żadna z nich nie występuje bez osoby Trójcy Świętej. Jednocześnie żadna z energii nie posiada własnej hipostazy (*enhypostaton, ahythypostatot*) i dlatego Trójca Święta nie przekształca się w cztery lub więcej osób<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 61.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 62.

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> Por. Y. Spiteris, dz. cyt., s. 255.

<sup>17</sup> A. Świtkiewicz-Blandzi, *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa w artykule B. Krivocheine'a pt. Asketiczeskoje i bogosławskoje uczenieje sw. Grigorija Palamy, „Przełęcz Filozoficzny – Nowa Seria” 3 (1997), s. 161.*

Grzegorz uważa, że te

dystynkcje zawarte w Bogu są nie do wyrażenia ani w kategoriach logiki, ani w innych terminach bytów stworzonych. (...) O Bogu możemy mówić tylko na sposób Boga – *theotrepos*, również owe dystynkcje istnieją na sposób Boga – *theotrepes aporetos* (tajny, zakazany, niewypowiedziany). (...) Ten podział w Bogu jest czymś w rodzaju *distinctio realis minor*, tzn. istnieje w przedmiocie, ale nie narusza jego jedności<sup>18</sup>.

Proponowany uwadze Czytelnika traktat Grzegorza Palamasa *Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie...* (znany także jako *O zjednoczeniu i rozróżnieniu*) powstał w 1341 roku jako odpowiedź na zarzuty Barlaama i Akindynosa, oskarżających Palamasa o dwóbóstwo i powołujących się w tym celu na pisma Pseudo-Dionizego Areopagity. Palamas proponuje własną wykładnię dzieła Areopagity *O imionach Boskich*, broniąc rozróżnienia w Bogu na istotę i energię, a zarazem tłumacząc, że energie Boga są nieodłączne od Jego istoty, w związku z czym zarzut dwóbóstwa jest chybiony.

Palamas ukazuje Boskie udzielania w wyróżnieniu: przewidującej, stwarzającej i obejmującej siły Boga. Twórca jako opiekun tego, co stworzył, dokonał rozróżnienia na rzeczy: proste, rozumne, zmysłowe, lub zmieszane/złożone z tych rodzajów. Stworzenia rozumne, które dobrowolnie jednoczą się z Nim, żyją w pełni świętości i stają się godne Jego energii<sup>19</sup>.

W dalszej części traktatu autor pokazuje jedności zawarte w Bogu. Święty hezychasta podaje, opierając się w swych wywodach na pismach Pseudo-Dionizego Areopagity, że ojcowie nazwali „zjednoczeniem to, co w Bogu nie porusza się ku objawieniu”. Mówi za Pseudo-Dionizym, że „wspomniane zjednoczenia i rozróżnienia posiadają pewne sobie właściwe zarówno zjednoczenia, jak i rozróżnienia”<sup>20</sup>.

Jedność energii (rozumianych jako działania), która świadczy o współistotności hipostaz (Osób) Trójcy Świętej, występuje jako jedna perichoreza (współprzenikanie się).

<sup>18</sup> Tamże, s. 163.

<sup>19</sup> Por. Γρηγορίου Παλαμά, *Περί Θεϊών ενεργειών – κατά πόσους τρόπους υφίσταται η ένωσις και διάκρισις*, 16, w: *tenze, 'Απαντα τα έργα. Πραγματεία Δογματικῆ και ομολογιακῆ*, t. III, red. Π. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: ΕΠΕ – Πατερικαὶ Εκδόσεις „Γρηγόριος ο Παλαμάς” 1983, s. 97–99 [s. 146–147 przekładu].

<sup>20</sup> Tamże, 19, s. 102–103 [s. 149].



Wyjaśniając pojęcie Boskiej jedności (zjednoczenia), Palamas podejmuje rozważania na temat Boskiego rozróżnienia. Uwzględnia zatem rozróżnienie potrójne: Ojciec, Syn i Duch Święty, w których zostaje nietknięta własność hipostazy. Grzegorz ukazuje istotową jedność, hipostatyczne rozróżnienie i połączenie bez zmieszania<sup>21</sup>.

Palamas zauważa też, że poza tymi niewypowiedzianymi rozróżnieniami istnieje rozróżnienie boskie, czyli rozróżnienie na *wychodzenia (emanacje) i objawienia oraz energie* Boga. Dzięki temu Bóg objawia się na zewnątrz we wszystkich bytach<sup>22</sup>. Imiona boskiego rozróżnienia są wspólne i zjednoczone<sup>23</sup>, ponieważ są one wspólne trzem Osobom Boskim i ma je w całości Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty<sup>24</sup>. Jest to więc rozróżnienie w jedności.

Ponadto Palamas podejmuje myśl Pseudo-Dionizego: w jaki sposób jeden byt przez tworzenie z niego wielu bytów „czyni siebie wielością i pomnaża się”<sup>25</sup>? Tę wielość bytów Dionizy postrzega jako substancje (istoty) wszelkich różniących się pomiędzy sobą rzeczy stworzonych, które Bóg powołał do istnienia z niebytu. Bóg zachowuje tę jedność zarazem jeśli chodzi o substancję. Zdaniem św. Maksyma „mówi się, że Bóg w zamiarze tworzenia każdego bytu pomnaża się, stając się wielością w opatrnościowych wychodzeniach, ale pozostaje niepodzielnie jeden, jak słońce, które wysyła wiele promieni, a pozostaje jednością”<sup>26</sup>.

Boskie energie (moce) Palamas – za Dionizym – nazywa udzielaniami (partycypacjami) czy też wzorcami idei bytów odwiecznie będących w Bogu<sup>27</sup>, substancjotwórczymi racjami bytów i boskimi aktami woli, które określają i wytwarzają byty, a także zjednoczonymi i bezgranicznymi udzielaniami, boskimi darami i wychodzeniami. Wyjaśniając dokładniej ich rozróżnienie, Pseudo-Dionizy przydzielił im specjalne nazwy: substancjalności, ożywienia, mądrości<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Por. tamże, 24, s. 111–113 [s. 152–153].

<sup>22</sup> Por. tamże, 27, s. 115 [s. 154].

<sup>23</sup> Tamże, 25, s. 109 [s. 153].

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, 2, 11, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Znak 2005, s. 237.

<sup>26</sup> Św. Maksym Wyznawca, *Komentarze do księgi „O imionach Boskich”*, 2, 14.

<sup>27</sup> Por. Γρηγορίου Παλαμά, dz. cyt., 28, s. 117–119.

<sup>28</sup> Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, 2, 5, s. 232.

Grzegorz, nawiązując do myśli Dionizego, wspomina o tym, że „w innym znaczeniu istnieje boskie rozróżnienie, wychodzenie Boga spowodowane nadmiarem dobroci ku różnorodności stworzenia”, nie nazywając boskim rozróżnieniem różnorodności stworzeń odmiennej od hipostatycznej, ale zawarte w niej wychodzenie. Bóg jako stwórca wielu substancji (istot) zróżnicowanych między sobą zachowuje niestworzoną jedność, która jest jednocześnie nieobjawialna. Zatem Palamas zauważa, że z różnych substancji nie dochodzimy do substancji (istoty) Boskiej, ale do energii Boskich. W ten sposób pojmujemy rozróżnienie Boga wszechmocnego<sup>29</sup>, który przez energie „pozostaje jeden w wielości i zjednoczony podczas wychodzenia, i całkowity w rozróżnieniu”, z powodu tego, że jest „nadsobstancjalnie wyższym od wszystkich bytów”<sup>30</sup>.

Boskie energie Palamas postrzega jako niestworzone udzielania Boskie występujące jako naturalne i substancjonalne, różne od istoty (substancji) Boskiej<sup>31</sup>. Jedyne „ci, którzy dotykają ponadnaturalnego i boskiego światła mogą rzeczywiście partycypować w boskiej łasce i dzięki niej jednoczyć się z Bogiem”<sup>32</sup>. Udzielania te Palamas nazywa niewyraźnym przeobstwieniem (θέωση). Pisząc na temat rozróżnienia w Bóstwie kontynuuje: „Postarajmy się teraz ze wszystkich sił oddać chwałę tym wspólnym i jedynym rozróżnieniom całej Boskości, a więc – inaczej mówiąc – dobrodziejstwu płynącemu z Niej, objaśniając imiona boskie wedle tego, jak nam je objawia Pismo”<sup>33</sup>. Nadmieniam, że jeśli te emanacje i energie są niestworzone, to nie mogą istnieć poza Bogiem. Otóż jeszcze Dionizy stwierdził, że nazwane zostały wychodzeniami, a nie istotą Boga, i że Bóg jest pojmowany i nazwany dzięki wychodzeniom i energiom, a nie przez istotę. Istota zaś jest nienazywalna.

Palamas te emanacje przedstawia jako dary i udzielania Ducha Świętego, odnosząc się do słów Listu do Hebrajczyków: „Bóg uwierzytelił Ewangelię” nie tylko „znakami i cudami”, ale i „różnorodnymi mocami i udzielaniem [darem] Ducha Świętego” (Hbr 2, 4). Idąc za myślą św. Jana: „łaska wam i pokój od Boga i od Siedmiu Duchów i od Jezusa

<sup>29</sup> Por. Γρηγορίου Παλαμά, dz. cyt., 29, s. 119–21 [s. 156].

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Tamże, 30, s. 124 [s. 157].

<sup>33</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, 2, 11, s. 238.



Chrystusa" (Ap 1, 4-5), postrzega dary Ducha jako Jego wrodzone (naturalne) energie. W swym tekście odwołuje się także do Izajasza oraz do Zachariasza. Grzegorz w pojęciu siedmiu Duchów nawiązuje do opatrnościowych emanacji i energii, o których w następstwie podejmie rozprawę, ukazując Boską moc jako jasność Boga<sup>34</sup>, czyli zewnętrzne działania Boskie dokonujące przeobóstwienia – *theosis* człowieka.

o. Paweł Florenski

***Divina sive Aurea sectio***  
**(Złoty podział)<sup>1</sup>**

I

Mając już przygotowany konkretny materiał, możemy teraz spróbować dialektycznie wydedukować pojęcie całości. Co to jest *całość*? Całość przeciwstawiamy *częściom*. Czym w takim razie, w czym one, tj. całość i części, przeciwstawiają się sobie? Części jest *wiele*, a całość *jedna*. Całość jest jednością, podczas gdy części stanowią wielość. Jedność może być prostą jednością, zaledwie jednością – jednością niemającą części. Ale wtedy jest ona tylko jedną z wielu podobnych jedności; będąc zaledwie jednością, musi istnieć na równi z wieloma innymi częściami i wówczas sama może być zaliczona do wielości. Będąc *tylko* jednością, nie przeciwstawiającą się wielości – nie byłaby całością. W takim razie całość nie jest *tylko* jednością, całość *ma* wielość nie obok siebie, lecz w sobie i, jako taka, stoi wyżej niż wielość. Wielość stanowi więc części jedności, jej określenia i rozczłonkowania (*расчленения*). Całość, będąc *sama w sobie* jednością, przejawia się w czasie i przestrzeni jako wielość. Ale *wielość*, żeby mieć taki charakter, musi być wielością różnych jakości – w przeciwnym razie zlewałaby się w czystą jedność, a ta ostatnia związałaby się w nierozróżnialność. Wielość, która nie byłaby rozczłonkowana jakościowo, nie byłaby wielością, lecz właśnie pustą, nieroz-

Paweł A. Florenski (1882-1937) – rosyjski filozof, matematyk, wynalazca i teoretyk sztuki, profesor filozofii na Akademii Duchownej w Moskwie, kapitan rosyjskiego Kościoła prawosławnego, męczennik.

<sup>1</sup> Podstawa przekładu: свящ. П. Флоренский, *Сочинения в четырех томах*, Москва: Издательство Мысль 2000, т. III (1), s. 460–468. Przypisy oznaczone cyfrą arabską pochodzą od autora (w rękopisie niektóre z nich znajdowały się w samym tekście), zaś oznaczone gwiazdką – od tłumacza. Publikacja za zgodą igumena Andronika, szefa archiwum o. Pawła Florenskiego w Moskwie.

<sup>34</sup> Por. Γρηγορίου Παλαμά, dz. cyt., 33, s. 125–127 [s. 159].

różnialną jednością. Tak więc wielość będąca całością jest wielością różnych jakości. Taka wielość to *wielopostaciowość* (многoобразие). Całość jest jednością tego, co wielorakie.

Jaka wielość jest najprostsza? Dwoistość. Całość to przede wszystkim jedność *dwójcy* (двоицы). Ale żeby być dwójcą, pierwotna wielość musi być dwojakością, dwu-postaciowością. Czymże jest pierwotna dwojakość? Innymi słowy – czym jest pierwsze rozróżnienie jakości? Jest ono przeciwstawieniem tego, co tożsame, tego, co równe. „Tak” i „nie” o tej samej treści, dwie równe siły, lecz przeciwnie zwrócone, istoty rozdzielające się nie pod takim czy innym względem, ale *całkowicie*, i dlatego różniące się tylko w odniesieniu do siebie. Taka *pierwotna dwojakość* to biegunowość, tj. „przeciwstawność własności przy przeciwstawnych kierunkach”<sup>2</sup>. Jej obrazem i typem może być magnes. Jego bieguny jak to bieguny – są tak przeciwstawne, jak tylko może być przeciwstawne „tak” i „nie”. Różnią się jednak tylko w odniesieniu do siebie, a nie same w sobie.

Bieguny wiążą się ze sobą i nie istnieją oddzielnie, lecz tylko ze sobą; nie tylko nie utożsamiają się, nie tylko nie zlewają się, nie tylko nie są nieodróżnialne od siebie, lecz na odwrót – *przeciwstawiają się* sobie. Nie ma niczego bardziej przeciwstawnego jednemu biegunowi niż drugi, sprzężony z nim biegun. Zarazem jednak właśnie dlatego nie ma niczego tak związanego z biegunem jak drugi biegun. Jeden *razem* z drugim i jeden przeciwko drugiemu – taka jest jedność w wielopostaciowości biegunów magnesu<sup>3</sup>. Magnes nie jest *całością* w ścisłym sensie tego słowa, ale jest świetnym obrazem *całości*.

Takie właśnie rozczłonkowanie jedności na pierwotną wielość – dwoistość i pierwotną wielopostaciowość – biegunowość dostrzegamy w elektryczności<sup>4</sup>. Elektryczność dodatnia i elektryczność ujemna – oto bieguny elektrycznej jedności. Tu jednak może się pojawić z waszej strony pełne zdziwienia pytanie: czyżby elektryczność nie mogła być dana osobno, albo jako dodatnia, albo jako ujemna? Czyżby dodatnia i ujemna elektryczność były z konieczności *rozcłonkowaniami* pierwot-

<sup>2</sup> Дж. Ст. Милль, Система логики силлогистической и индуктивной, пер. с англ. под ред. В. Н. Ивановского, Москва 1900, s. 528, 527 [J. S. Mill, System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej, przeł. Cz. Znamierowski, t. I, Warszawa 1962, s. 635–636].

<sup>3</sup> Noc, 19 X 1917.

<sup>4</sup> Дж. Ст. Милль, Система логики..., s. 528, 527 [J. S. Mill, System logiki..., s. 635–636].

nej wielości w jedności, a nie samodzielny *prostymi* jednościami? Takie pytanie zdaje się uzasadnione, ale tylko pozornie: związek biegunów magnesu jest w pewnym stopniu *widoczny* – magnes jest kawałkiem namagnesowanej stali, natomiast związek biegunów elektryczności wcale albo w większości wypadków widoczny nie jest. Zachodzi tu jednak taki sam związek, jak w wypadku magnesu, i przejawia się on jako *pole siłowe* [pole elektromagnetyczne]. Jeśli gdziekolwiek istnieje dodatnia elektryczność, to z konieczności istnieje też równa i odpowiadająca jej ilość ujemnej elektryczności, związanej z dodatnią *liniami* sił. Ale linie te, gdy rozciągają się w dielektrycznym środowisku, rozdzielającym (a dokładniej, łączącym) dwa bieguny elektryczne, są *niewidoczne* i dlatego człowiek nieobeznany z fizyką łatwo może je przeoczyć. Związki biegunów elektryczne nie pojawiają się w przewodnikach, lecz właśnie w nieprzewodnikach, w *środowisku* otaczającym przewodnik. To właśnie środowisko jest pojemnikiem tej *całości* (mówiąc niezbyt precyzyjnie), którą tworzą bieguny elektryczne<sup>5</sup>.

Nie tylko magnetyzm i elektryczność, ale wszelkie zjawiska ujawniają biegunowe rozdwojenie na dwie zespolone i przeciwnie skierowane siły. Nauka o biegunowości wszelkiego bytu została szczególnie wnikliwie opracowana w filozofii Schellinga. Kabała natomiast, i nauki wywodzące się od Kabały, upatruje w biegunowości naczelną zasadę wszelkiej ontologii, poczynając od Wiekuistego i kończąc na najmarniejszym stworzeniu. Wszędzie, według niej, panuje prawo biegunowego rozczłonkowania i połączenia przeciwieństw.

## II

Mówimy o powiązaniu biegunów za pomocą linii sił poprzez pola sił. Ale wyrażenie to nie jest dokładne: to nie bieguny wiążą się polem sił, lecz odwrotnie, pole sił rozczłonkowuje się na bieguny. *Jedność* – pole sił – ujawnia się *w wielości* – w biegunach. Jednak to nie jedność *złożona* jest z wielości, ale w wielości przejawia się jedność. Pole sił także jest, niezbyt precyzyjnie mówiąc – *całością*, czyli jednością w wielości.

<sup>5</sup> Na marginesie rękopisu znajduje się niewyraźny rysunek przedstawiający zapewne pole elektromagnetyczne. Rysunek ten przedrukowano w rosyjskim wydaniu (przyp. tłum.).

*Jedność w wielości* nazywa się *ideą*. Bieguny ujawniające ideę są nierozzerwalnie związane i zarazem wzajemnie przeciwstawne. Idea, jedna w sobie, przejawia się jako antynomiczne sprzężenie przeciwstawnych biegunów, jako *antynomia*. Całość – w swoim zjawisku – jest sprzecznością „tak” i „nie”. I odwrotnie, obecność nierozzerwalnie związanych „tak” i „nie” każe szukać jedności, *idei*, która przejawia się w tej antynomii. Antynomiczność jest rękojmą *całościowości*, czyli *idei*, czyli nadzmysłowości. Na odwrót, prosta jedność świadczy o niepełności, empiryczności i niecałościowości zjawiska. W tym sensie można powiedzieć, że *bieguny* to początek i koniec przejawiania się tego, co nadzmysłowe, w sferze tego, co zmysłowe, miejsce *wejścia* i *wyjścia* IDEI w świat empiryczny.

### III

W takim wypadku pojawia się pytanie o empiryczne wyrażenie jedności *idei*. Co jest naocznym przejawem jedności *idei*? Innymi słowy: co naocznie świadczy o jedności biegunów? Albo jeszcze inaczej: czym jest to, co mówi o jedności, która ujawnia się jako wielopostaciowość? Żeby być jednością, wielość postaci musi być powiązana. Żeby jedność przejawiała się empirycznie, związek tych wielu postaci musi mieć także zewnętrzny, naoczny wyraz. Może on być naoczny tylko w czasie i w przestrzeni. Innymi słowy, tak w czasowej, jak i przestrzennej współzależności wielości musi znaleźć swój wyraz związek. Związek ten nie jest realną jednością, ponieważ realna jedność, przejawiająca się w naocznej wielości, nie może mieć – jako jedność – naocznego charakteru. Tak więc naoczna wielość musi być powiązana formalnie, czyli, innymi słowy, więź wielości musi być dana jako pewien abstrakcyjny stosunek części tej wielości. Ów stosunek ma być świadectwem *jedności*, nie tej lub innej jedności, a jedności w ogóle, więc sam musi być stosunkiem *w ogóle*. Ale stosunek w ogóle to *prawo*, *norma*. Jeśli wielość w ogóle ujawnia się jako biegunowo-sprzężona dwoistość, to i prawo więzi biegunów musi być wyrażone jako pewna ogólna formuła jedności. Nasze zadanie polega na tym, by spróbować wprowadzić tę formułę.

### IV

Przede wszystkim spróbujmy wyznaczyć tę formułę w przybliżony sposób. Chodzi tu o rozczłonkowanie całości w czasie i przestrzeni. Ale powiedziano już, że takie rozczłonkowanie jest rozczłonkowaniem jakościowym. W czasie i przestrzeni formalnymi oznakami rozróżniania jakości może być tylko rozróżnienie protensywności i ekstensywności, trwania i rozciągłości. Jakościowa różnica między częściami ujawnia się w czasie i przestrzeni jako ich ilościowa różnica.

Tak więc z dwóch biegunowo sprzężonych części jedna powinna być większa (*M*), druga – mniejsza (*m*), ponieważ tylko „bycie większym” i „bycie mniejszym” może różnić czasoprzestrzenne przedstawienia. Wracając do tej myśli z innej strony, musimy powiedzieć: części nie mogą być równe, ponieważ wtedy byłyby nieodróżnialne i wzajemnie zastępowalne. A więc jedna część powinna być większa od drugiej.

Wynika stąd, że szukana przez nas formuła stosunku między częściami powinna pojawić się dzięki porównaniu tych części. Takim porównaniem może być tylko *zmierzenie jednej części za pomocą drugiej*. W przeciwnym bowiem razie nie otrzymamy abstrakcyjnej liczby, która byłaby miarą ich stosunku, a tylko *odcinek*, który sam w sobie jest tylko naoczną, jednostkową wielkością i *niczego* nie mówi o stosunku części *w ogóle*. Z drugiej strony nie można również mierzyć tych odcinków za pomocą jakiejś jednostki długości, ponieważ miara byłaby dowolną funkcją stosunku naszych odcinków i wobec tego wprowadzałyby dowolną wielkość, niezwiązaną z całością, która rozczłonkuje się na nasze odcinki. Oczywiście, ich zestawienie może być tylko wewnętrzne, *nie* może wyprowadzać *poza* granice samych odcinków i *nie* może wносить niczego dowolnego. Innymi słowy, nasze porównanie może zostać zrealizowane tylko za pomocą zmierzenia jednego odcinka drugim, tj. nasza formuła będzie miała postać stosunku jednego odcinka do drugiego:

$$\frac{m}{M}$$

Na czym jednak polega *osobliwość* stosunku tych odcinków czy części w porównaniu ze stosunkiem jakichkolwiek innych, dowolnie wybranych odcinków? Osobliwość ta polega oczywiście na tym, że nie

są to dowolne odcinki, tworzące jedną całość  $T$ , równą  $M+m^6$ . Innymi słowy, podział całości  $T$  powinien być takiego rodzaju, żeby myśl nasza wznosiła się od części do całości, żeby rozumiała całość jako całość właśnie tych części. Ale są one raptem dwie. Widać więc, że miara porównywania części powinna być również miarą porównywania całości z jedną z części. Ta ostatnia część powinna być dla myśli ogniwem łączącym drugą część z całością. A zatem powinna ona być większa od drugiej części o tyle, o ile całość jest większa od niej. Albo jeszcze inaczej, *liczba*, która charakteryzuje *całość* zmierzoną przez swoją część, przez to, co się w niej się zawiera, powinna charakteryzować *wszystkie* dalsze podziały lub rozczłonkowania całości, przy zachowaniu stałości pośredniego *ogniwa* – miary – większej części podziału. Poprzez tę *jedność liczby, złotego podziału*, oznaczonego symbolem „ $\odot$ ”, wyraża się *jedność całości* w każdej postaci jego rozczłonkowania.

## V

Taki w przybliżeniu charakter, choć mniej ścisły, mają próby dedukcji  $\odot$ , które znalazłem w literaturze. W szczególności na wspomnienie zasługują wywody Adolfa Zeisinga i Conrada Hermanna.

Zeising rozumuje następująco:

Proporcjonalność opiera się na zgodności (*Uebereinstimmung*, harmonii) między całością i jej częściami, ustanawiającymi stosunek. Gdy jednak zadamy sobie pytanie, ile właściwie stosunków może zachodzić między całością i jej częściami, biorąc przy tym pod uwagę, że części należy rozumieć jako *nierówne*, to okazuje się, że może ich być tylko trzy, a mianowicie: (1) stosunek między mniejszą i większą częścią, (2) stosunek między większą częścią i całością oraz (3) stosunek między mniejszą częścią i całością. Jeśli jednak porównamy te stosunki ze sobą, to okaże się, że zgodność (harmonia) dwóch ostatnich stosunków jest niemożliwa, ponieważ mniejsza część do całości z konieczności pozostaje w innym stosunku niż część większa. Tak więc jest jasne, że jeśli w ogóle ma zachodzić zgodność (harmonia), to może ona istnieć tylko między dwoma pierwszymi stosunkami. Wobec tego, ta znana od dawna zasada w dokładniejszym ujęciu sprowadza się do następującej myśli:

<sup>6</sup> 20 X 1917. Piątek. Rano.

*Jeśli całość, podzielona na nierówne części, ma być formalnie piękna, to mniejsza z jej części musi się mieć do większej części tak, jak większa część ma się do całości.*

Myśl ta jest właśnie ustalonym przez nas prawem proporcjonalności<sup>7</sup>.

Tak wygląda dedukcja Zeisinga.

## VI

Z innej strony do tego samego prawa dochodzi Hermann. Powiada on:

Stosunek złotego podziału jest takim podziałem całości, który dokonuje się wyłącznie wewnątrz jej granic i nie opiera się na przeniesionej skądinąd, zewnętrznej, przypadkowej proporcji. Nierówność czy niewspółmierność (*Missverhältnis*) części zostaje zniesiona przez inną nierówność, zawierającą się w samej tej całości i w niej znajduje swoją odwrotność, czy raczej uzasadnienie<sup>8</sup>.

Dalej Hermann stosuje te rozważania do tragedii.

## VII

Takie są pierwsze dociekania na temat złotego podziału. Potem spróbujemy pogłębić i w pełni sformułować to pojęcie. Na razie utrwalmy to, co zostało wyżej powiedziane za pomocą symboli matematycznych.

Z tego, co powiedziano, wynika, że *złoty podział* – *aurea sectio* lub, jak mówią inaczej – *boską proporcję*, *divina sectio* określa się równaniem:

$$\odot = \frac{M}{m} = \frac{T}{M}, \quad (1)$$

gdzie  $M$  – *Major*,  $m$  – *minor*,  $T$  – *totum*, lub, po przestawieniu członów proporcji:

<sup>7</sup> A. Zeising, *Ästhetische Forschungen*, Frankfurt am Main 1855, § 168, s. 180.

<sup>8</sup> C. Hermann, *Die Ästhetik in ihrer Geschichte und als wissenschaftliches System*, Leipzig 1876, s. 241. Cyt. za: Schlömilch, *Philosophische Aphorismen eines Mathematikers*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, Neue Folge, t. 70 (1877), s. 12.

skąd:

$$\frac{m}{M} = \frac{M}{T}, \quad (2)$$

$$M^2 = mT \quad (3)$$

Stąd, biorąc pod uwagę, że:

$$T = M + m, \quad (4)$$

otrzymujemy:

$$M^2 - m(M + m) = 0 \quad (4')$$

lub

$$M^2 - mM - m^2 = 0. \quad (5)$$

Dzieląc wszystko przez  $m^2$  i zmieniając odpowiednio oznaczenia, otrzymujemy:

$$x^2 - x - 1 = 0, \quad \langle x \rangle = \odot = \frac{M}{m}, \quad (6)$$

tj. najprostsze kwadratowe równanie, określające  $\odot$  jako  $\frac{M}{m}$ , tj. przy przyjęciu  $m$  za jednostkę. Gdybyśmy, przeciwnie, za jednostkę wzięli  $M$ , to wtedy otrzymalibyśmy:

$$x^2 + x - 1 = 0, \quad \langle x \rangle = \frac{M}{m}, \quad (7)$$

Rozwiązujemy równania i otrzymujemy:

$$x = \frac{1 \pm \sqrt{5}}{2}, \quad (\text{równ. (6)}) \quad (8)$$

$$x = \frac{-1 \pm \sqrt{5}}{2}, \quad (\text{równ. (7)}) \quad (9)$$

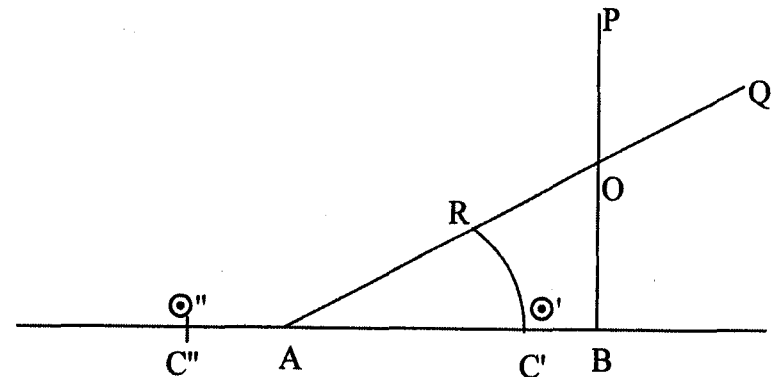
Jasne jest, że to te same pierwiastki, ale z przeciwnymi znakami. Innymi słowy, równanie (7) nie daje niczego nowego w porównaniu z równaniem (6). Widzimy, że uzyskuje się tutaj *dwa* znaczenia  $\odot$ . Jedno:

$$\odot' = \frac{1 + \sqrt{5}}{2}, \quad (10)$$

i drugie:

$$\odot'' = \frac{1 - \sqrt{5}}{2}.$$

Czyli daną wielkość można *na dwa sposoby* rozdzielić w stosunku złotego podziału. W pierwszym przypadku winniśmy *dodać* do jedynki  $\sqrt{5}$ , a w drugim - *odjąć*. Ale odjęcie od jedynki  $\sqrt{5}$  daje liczbę ujemną. Znaczy to, że punkt podziału będzie się znajdował nie *między* końcami naszej wielkości, a *poza* nią. Geometrycznie jest to zupełnie oczywiste. Jeśli dzielimy w średnim i skrajnym stosunku odcinek  $AB^1$ , to punkt dzielenia  $C$  może być otrzymany jako wewnętrzny ( $C'$ ), albo zewnętrzny ( $C''$ ) względem odcinka  $AB$ .



Wówczas otrzymujemy<sup>ii</sup>:

$$\frac{AB}{AC'} = \frac{AC'}{C'B}, \quad (12)$$

$$\frac{AB}{AC''} = \frac{AC''}{C''B}. \quad (13)$$

Złoty podział jest pierwiastkiem najprostszego równania kwadratowego. Już to samo w sobie czyni  $\odot$  godnym szczególnej uwagi i stawa w jednym rzędzie z wyróżniającymi się liczbami  $\pi$  i  $e$ . Ale, prócz tego, własności  $\odot$  są nader niepospolite. A więc, zgodnie ze wskazówką Möbiusa,  $\odot$  było przedstawione przez Fechnera w postaci nieskoń-

czonego ułamka łańcuchowego, i wówczas okazało się, że jest to najprostszy możliwy nieprzerwany ułamek, a mianowicie<sup>iii</sup>:

$$\odot = 1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \dots}}} \quad (14)$$

Liczba  $\odot$  jest niewymierna. Nie jest możliwe dokładne jej wyliczenie w skończonym ułamku, a przybliżenie uzyskuje się za pomocą ciągu:

$$0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, \text{ itd.}, \quad (15)$$

w którym każdy kolejny wyraz równy jest sumie dwóch bezpośrednio poprzedzających. Dowolna para liczb tego ciągu daje przybliżenie  $\odot$ <sup>iv</sup>.

Zamiast tego ciągu można wziąć inny, rozpoczynający się dowolnymi liczbami:

$$1, 5, 6, 11, 17, 28, 45, 73, 118, 191, \dots \quad (16)$$

W ułamkach dziesiętnych ciągowi temu będzie odpowiadać ciąg<sup>v</sup>:

$$5 ; 1,200 ; 1,833 ; 1,545 ; 1,647 ; 1,607 ; 1,622 ; 1,616 ; 1,618 \quad (17)$$

Dokładniejsze wyliczenie ułamków dziesiętnych daje stosunek *minor* do *Majora*:

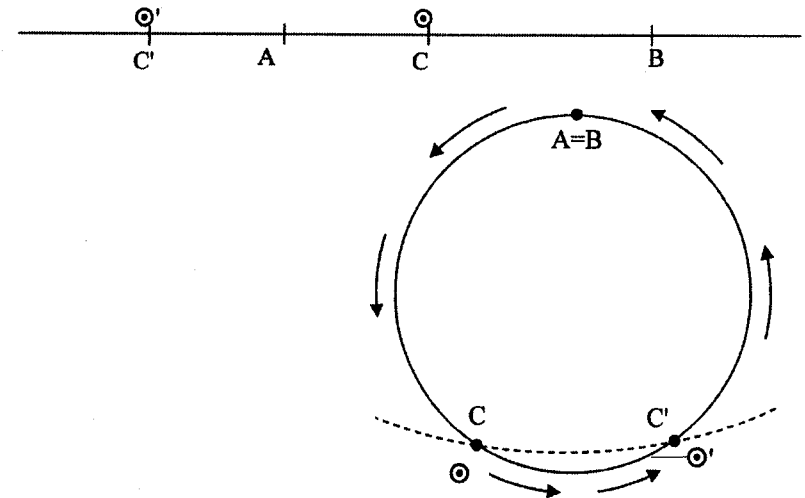
$$\left. \begin{array}{l} 1 : 1,618033988750 \\ \text{lub } 0,618033988750 : 1 \\ \text{lub } 0,381966011250 : 0,618033988750 \end{array} \right\} (18)$$

Dokładniej, złoty podział = 1,0000 : 1,6180...  
minor Major

$$\left. \begin{array}{l} 1 : 2 = \text{————} : 2,0000 \\ 2 : 3 = \text{————} : 1,5000 \\ 3 : 5 = \text{————} : 1,6667 \\ 5 : 8 = \text{————} : 1,6000 \\ 8 : 13 = \text{————} : 1,6250 \\ 13 : 21 = \text{————} : 1,6154 \\ 21 : 34 = \text{————} : 1,6191 \\ 34 : 55 = \text{————} : 1,6177 \text{ etc.} \end{array} \right\} (19)$$

### VIII<sup>9</sup>

Zewnętrzny i wewnętrzny punkt złotego podziału są symetryczne względem początku tej całości, punktu A, od którego odkłada się mniejszą część  $m = AC$ <sup>vi</sup>.



Co oznacza ta własność złotego podziału? Oznacza ona, że gdybyśmy przedstawili sobie naszą całość AB zwiniętą w okrąg, tak że A

<sup>9</sup>29 X 1917, Sergijew Posad. Noc. Przypis.

pokryło się z  $B$ , to zewnętrzny<sup>vii</sup> punkt złotego podziału  $C'$  okazałby się symetryczny do punktu wewnętrznego<sup>viii</sup>  $C$ , leżącego na łuku okręgu poprowadzonego z  $A$  ( $\cong B$ ) jako ze środka promieniem  $AC$ . Innymi słowy, jeśli całość naprawdę jest całością, jeśli jej początek pokrywa się z końcem jeśli – jak wskazywał Arystoteles – przyczyna sprawcza pokrywa się z celową,  $A$  z  $\Omega$ , to zewnętrzny podział dokonuje się wewnątrz całości, stanowiąc ośrodek, symetryczny do pierwszego<sup>ix</sup> wewnętrznego ogniska. I dalej, jeśli za początek przyjąć nie  $A$ , lecz  $B$ , to punkt  $C^x$  będzie punktem wewnętrznego podziału, a symetryczny do niego punkt  $C^{xi}$  – zewnętrznego. Innymi słowy, zwarcie się biegunów prowadzi do połączenia w całości dwóch ośrodków, przypominających bieguny i zespolonych ze sobą. Odległość między nimi wynosi  $CC'$ .

$$CC' = AB - 2m = m + M - 2m = M - m. = (\odot - 1)m = 0,61803398...m,$$

gdzie  $M = Major$ ,  $m = minor^{xii}$ .

tłum. z języka rosyjskiego Bogdan Strachowski

Bogdan Strachowski

**Boska Proporcja – matematyczna zasada nie tylko fizycznego świata.  
Komentarze tłumacza do tekstu  
P. Florenskiego *Divina sive Aurea sectio***

Tekst o. Pawła Florenskiego *Divina sive Aurea sectio* stanowi II rozdział części trzeciej („Pojęcie formy”) cyklu „Na rozdrożach myśli” i powstał w dniach 19–20 października 1917 roku.

Do tego tekstu, opublikowanego po raz pierwszy w 2000 roku przez moskiewskie wydawnictwo „Myśl” w ramach *Dzieł zebranych* P. Florenskiego, wkradło się sporo błędów. Trudno stwierdzić, czy są to błędy drukarskie, czy popełnione przez samego autora. Poniższe, oznaczone cyfrą rzymską, uwagi tłumacza mają charakter wyjaśniający oraz prostujący błędy dostrzeżone w rosyjskim wydaniu dzieła Florenskiego.

Bogdan Strachowski (ur. 1958) – absolwent Wydziału Matematyczno-Fizycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant na Wydziale Filozoficznym PAT. Interesuje się relacją między tym, co skończone a nieskończonością aktualną, jej konsekwencjami metafizycznymi, poznawczymi i etycznymi, a także (nie)możliwością wyrażenia jej w języku.

<sup>i</sup> tj. całość do większej części = większa część do mniejszej lub na odwrót.

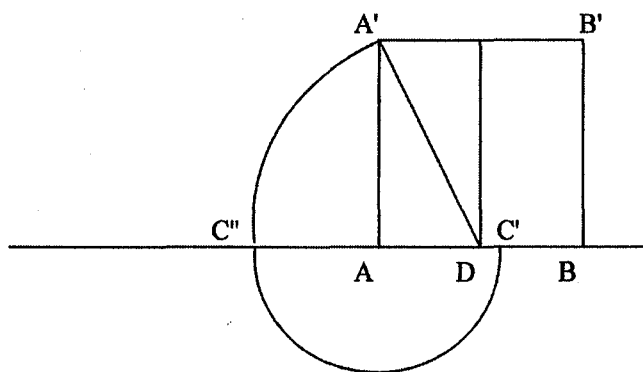
<sup>ii</sup> Rozumowanie Florenskiego nie jest tutaj jasne. Rysunek jest błędny i nie wiadomo jak Florenski chciałby go poprawić. Równość (13) już na pierwszy rzut oka jest fałszywa

$$\left( \frac{AB}{AC''} > 1, \frac{AC''}{C''B} < 1 \right).]$$

Poniżej przedstawiam poprawną konstrukcję złotego podziału z uzasadnieniem, z oznaczeniami odpowiadającymi, jak sądzę, intencjom Florenskiego.

Zadanie: Podzielić dany odcinek  $AB$  w stosunku złotego podziału.

Rozwiązanie:



Opis:

1. Na odcinku  $AB$  buduję kwadrat o boku równym temu odcinkowi, tzn.  $AB = BB' = B'A' = A'A$ .

2. Znajduję środek odcinka  $AB$  – punkt  $D$ , tzn.  $AD = DB = \frac{1}{2}AB$ .

3. Łączę odcinkiem punkty  $A'$  i  $D$ . Wtedy długość odcinka  $DA'$  wynosi

$$\sqrt{AA'^2 + AD^2} = \sqrt{AB^2 + \left(\frac{1}{2}AB\right)^2} = \sqrt{\left(1 + \frac{1}{4}\right)AB^2} = \sqrt{\frac{5}{4}AB^2} = \frac{\sqrt{5}}{2}AB.$$

4. Na prostej  $AB$  wyznaczam punkt  $C''$  taki, że  $DC'' = DA' = \frac{\sqrt{5}}{2}AB$ . Wówczas

$$C''B = C''D + DB = \frac{\sqrt{5}}{2}AB + \frac{1}{2}AB = \frac{\sqrt{5}+1}{2}AB$$

$$C''A = C''D - AD = \frac{\sqrt{5}}{2}AB - \frac{1}{2}AB = \frac{\sqrt{5}-1}{2}AB.$$

5. Wyznaczam punkt  $C'$ , leżący wewnątrz odcinka  $AB$ , symetryczny do  $C''$  względem  $A$ .

$$\text{Tzn. } C''A = AC' = \frac{\sqrt{5}-1}{2}AB \text{ oraz } C'B = AB - AC' = AB - \frac{\sqrt{5}-1}{2}AB = \left(1 - \frac{\sqrt{5}-1}{2}\right)AB = \frac{2-\sqrt{5}+1}{2}AB = \frac{3-\sqrt{5}}{2}AB.$$

6. Wtedy:

$$\frac{AB}{AC'} = \frac{AB}{\frac{\sqrt{5}-1}{2}AB} = \frac{2}{\sqrt{5}-1} = \frac{2(\sqrt{5}+1)}{(\sqrt{5}-1)(\sqrt{5}+1)} = \frac{2(\sqrt{5}+1)}{5-1} = \frac{2(\sqrt{5}+1)}{4} = \frac{\sqrt{5}+1}{2} \text{ oraz}$$

$$\frac{AC'}{C''B} = \frac{\frac{\sqrt{5}-1}{2}AB}{\frac{3-\sqrt{5}}{2}AB} = \frac{(\sqrt{5}-1)(3+\sqrt{5})}{(3-\sqrt{5})(3+\sqrt{5})} = \frac{3\sqrt{5}+5-3-\sqrt{5}}{9-5} = \frac{2(\sqrt{5}+1)}{4} = \frac{\sqrt{5}+1}{2}.$$

Więc

$$\frac{AB}{AC''} = \frac{AC'}{C''B} \quad (12')$$

(jak u Florenskiego (12))

Dalej:

$$\frac{AB}{AC''} = \frac{AB}{\frac{\sqrt{5}-1}{2}AB} = \frac{\sqrt{5}+1}{2} \text{ (j.w.)} \quad (13)$$

oraz

$$\frac{C''B}{AB} = \frac{\frac{\sqrt{5}+1}{2}AB}{AB} = \frac{\sqrt{5}+1}{2} \quad (13')$$

Stąd

$$\frac{AB}{AC''} = \frac{C''B}{AB} \quad ((13') \neq (13))$$



Tak będzie, jeśli wielkości użyte w obliczeniach stosunków utożsamiamy z długością odcinków. Wtedy  $AB = BA$ ,  $AC'' = C''A$ , itd. Jeżeli natomiast na prostej  $AB$  wprowadzimy porządek, utożsamiając ją z osią liczbową, gdzie na prawo od punktu  $A = 0$  występują wartości dodatnie, a na lewo ujemne, zaś wielkości użyte w obliczeniach potraktujemy jako współrzędne wektorów na prostej, wtedy  $AB = -BA$ ,  $AC'' = -C''A$ , itd. i pojawiają się stosunki ujemne, gdy wektory będą miały przeciwne znaki. Wówczas

$$\frac{AC''}{AB} = \frac{-C''A}{AB} = \frac{-\left(\frac{\sqrt{5}-1}{2}\right)AB}{AB} = -\frac{\sqrt{5}-1}{2} = \frac{1-\sqrt{5}}{2}$$

(jak u Floreńskiego w (11))

Należałoby teraz wziąć

$$\frac{AB}{BC''} = \frac{BA}{C''B} = \frac{-AB}{\frac{\sqrt{5}+1}{2}AB} = \frac{-1}{\frac{\sqrt{5}+1}{2}} = -\frac{2(\sqrt{5}-1)}{(\sqrt{5}+1)(\sqrt{5}-1)} = -\frac{2(\sqrt{5}-1)}{4} = -\frac{\sqrt{5}-1}{2} = \frac{1-\sqrt{5}}{2}$$

i mamy

$$\frac{AC''}{AB} = \frac{AB}{BC''} \quad (\text{lub} \quad \frac{AB}{AC''} = \frac{BC''}{AB}) \quad (13'')$$

<sup>iii</sup>Istotnie, oznaczmy

$$x = \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \dots}}}$$

wtedy, jak łatwo zauważyć, pod pierwszą kreską ułamkową mamy  $1+x$ , tzn.

$$x = \frac{1}{1+x}$$

Po pomnożeniu obu stron równania przez  $(1+x)$  otrzymujemy

$$x + x^2 = 1 \quad \text{czyli} \quad x^2 + x - 1 = 0 \quad \text{równanie (7).}$$

Więc

$$x = \frac{\sqrt{5}-1}{2} \quad (\text{bo ułamek jest dodatni}).$$

Gdybyśmy chcieli otrzymać  $\odot$  jako rozwiązanie równania (6), tj.

$$\frac{\sqrt{5}+1}{2}$$

to musielibyśmy wziąć ułamek łańcuchowy postaci:

$$x = 1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \dots}}}$$

Wtedy  $x = 1 + \frac{1}{x}$ . Po pomnożeniu przez  $x$

$$x^2 = x + 1 \quad \text{i} \quad x^2 - x - 1 = 0 \quad \text{równanie (6).}$$

Jeśli będziemy pomijać wyrażenia pod kolejnymi kreskami ułamka łańcuchowego, to otrzymamy ciąg przybliżeń: w pierwszym przypadku:

$$\frac{1}{1}, \frac{1}{2}, \frac{2}{3}, \frac{3}{5}, \frac{5}{8}, \frac{8}{13}, \frac{13}{21}, \dots$$

w drugim:

$$\frac{1}{1}, \frac{2}{1}, \frac{3}{2}, \frac{5}{3}, \frac{8}{5}, \frac{13}{8}, \frac{21}{13}, \dots$$

<sup>iv</sup>Jest to ciąg Fibonacciego („syna dobrej natury”), odkryty przez Leonarda z Pizy o tym właśnie przezwisku, w 1202 roku, ilustrujący

model rozmnażania się królików. Jego wyrazy – liczby Fibonacciego – występują powszechnie w naturze: w rozkładzie płatków w kwiatach, łusek w szyszce, pestek w tarczy słonecznika, liści na gałązkach i gałęziach na łądach wielu roślin.

W rzeczywistości, jest to prawda w stosunku do każdego ciągu liczb rzeczywistych, zbudowanego w ten sposób, że dane są dwa pierwsze wyrazy, a każdy następny jest sumą dwóch bezpośrednio go poprzedzających. Wystarczy, że przynajmniej jeden z dwóch początkowych jest różny od zera. Istotnie, weźmy ciąg  $(a_n)$ , o pierwszym wyrazie  $a_1$ , drugim  $a_2$  oraz  $a_{n+2} = a_{n+1} + a_n$ ,  $n \in \mathbb{N}_+$ . Jeśli przy  $n$  dążącym do nieskończoności istnieje granica ciągu

$\left(\frac{a_{n+1}}{a_n}\right)$  to musi też istnieć i być jej równa granica ciągu  $\left(\frac{a_{n+2}}{a_{n+1}}\right)$

Tzn.  ${}_n \lim_{\infty} \frac{a_{n+1}}{a_n} = g$  i  ${}_n \lim_{\infty} \frac{a_{n+2}}{a_{n+1}} = g$ ,  $g \neq 0$  (a nawet  $g > 0$ )

Ale  $\frac{a_{n+2}}{a_{n+1}} = \frac{a_n + a_{n+1}}{a_{n+1}} = \frac{a_n}{a_{n+1}} + 1$

Stąd

$${}_n \lim_{\infty} \frac{a_{n+2}}{a_{n+1}} = {}_n \lim_{\infty} \left( \frac{a_n}{a_{n+1}} + 1 \right) = \frac{1}{g} + 1$$

Więc  $g = \frac{1}{g} + 1$ .

Po przemnożeniu przez  $g$

$$g^2 = 1 + g, \text{ tzn.}$$

$$g^2 - g - 1 = 0 \quad (\text{równanie (6)})$$

Równanie (6) ma dwa rozwiązania:

$$g' = \frac{1 + \sqrt{5}}{2} \text{ oraz } g'' = \frac{1 - \sqrt{5}}{2}.$$

Pierwsze, dodatnie, rozwiązanie pojawi się wtedy, gdy, począwszy od pewnego wyrazu, wszystkie następne będą wyrazami tych samych znaków (tzn. albo wszystkie dodatnie, albo wszystkie ujemne). Drugie pojawiłoby się tylko wtedy, gdyby wszystkie wyrazy były na przemian dodatnie i ujemne (gdy dwa kolejne są tych samych znaków, to następny, jako ich suma będzie tego samego znaku, co poprzednie, itd.; jeśli natomiast na  $n$ -tym miejscu pojawi się zero, to wyraz  $(n+1)$ , jako suma zera i wyrazu  $(n-1)$  będzie miał ten sam znak co wyraz  $(n-1)$ , będzie mu nawet równy; podobnie wyraz  $(n+2)$  będzie tego znaku, co  $(n+1)$  i mamy już dwa kolejne tych samych znaków, a więc wszystkie następne także).

Kiedy więc ciąg, zbudowany jak wyżej, będzie ciągiem o wyrazach na przemian – dodatnich i ujemnych (lub na odwrót)?

Niech  $a > 0$  i  $e > 0$ . Zbudujemy ciąg  $(u_n)$  o wyrazach naprzemiennych. Przyjmijmy, że pierwszy jest dodatni, a drugi ujemny; przy założeniu przeciwnym rozumowanie jest takie samo. Gdy  $u_1 = a$ ,  $u_2 = -a - e$ ,  $u_3 = a - a - e$ , tzn.  $u_2 < 0$  i  $u_3 < 0$ , więc w ten sposób nie otrzymamy szukanego ciągu. Niech więc  $u_1 = a$ ,  $u_2 = -a + e$ . Mamy ciąg:

$$a, -a+e, e, -a+2e, -a+3e, -2a+5e, -3a+8e, \\ -a+e < 0, e > 0, -a+2e < 0, -a+3e > 0, -2a+5e < 0, -3a+8e > 0 \\ e < a, e < \frac{1}{2}a, e > \frac{1}{3}a, e < \frac{2}{5}a, e > \frac{3}{8}a$$

Jaką wartość musi mieć  $e$ ?

$e$  jest mniejsze od każdego wyrazu następującego ciągu:

$$1a, \frac{1}{2}a, \frac{2}{5}a, \frac{5}{13}a, \frac{13}{34}a, \text{ itd.}$$

$e$  jest większe od każdego wyrazu następującego ciągu:

$$0, \frac{1}{3}a, \frac{3}{8}a, \frac{8}{21}a, \frac{21}{55}a, \text{ itd.}$$

Oba te ciągi są podciągami zbudowanymi z co drugiego wyrazu następującego ciągu (z pominięciem 0 i  $1a$ ):

$$\frac{1}{2}a, \frac{1}{3}a, \frac{2}{5}a, \frac{3}{8}a, \frac{5}{13}a, \frac{8}{21}a, \frac{13}{34}a, \text{ itd.},$$

którego współczynniki są stosunkami  $n$ -tego wyrazu ciągu do  $(n+2)$

Tzn. Jeśli mamy ciąg Fibonnaciego  $(F_n)$ , to współczynniki tworzą ciąg  $\left(\frac{F_n}{F_{n+2}}\right)$ .

Granica tego ciągu jest liczba:

$${}_n\lim_{\infty} \frac{F_n}{F_{n+2}} = {}_n\lim_{\infty} \left(\frac{F_n}{F_{n+2}} \cdot \frac{F_{n+1}}{F_n}\right) = \left(\frac{1}{g}\right)^2, \text{ gdzie } g = \frac{1+\sqrt{5}}{2}$$

(ponieważ  ${}_n\lim_{\infty} \frac{F_{n+1}}{F_n} = g$  i  $g > 0$ , bo  $F_n > 0$ , dla każdego  $n$ ).

(ponieważ  $i > 0$ , bo  $F_n > 0$ , dla każdego  $n$ ).

Granica obu podciągów, utworzonych jak wyżej, musi być równa, czyli

$$\left(\frac{1}{g}\right)^2 = \left(\frac{2}{1+\sqrt{5}}\right)^2 = \left(\frac{-1+\sqrt{5}}{2}\right)^2 = \frac{3-\sqrt{5}}{2}.$$

Ponieważ  $e$  jest mniejsze od każdego wyrazu pierwszego podciągu, więc  $e$  musi być mniejsze lub równe granicy tego ciągu, tzn.:

Ponieważ jednak  $e$  jest większe od każdego wyrazu drugiego podciągu, więc

$$e \leq \frac{3-\sqrt{5}}{2} a.$$

Stąd

$$e \geq \frac{3-\sqrt{5}}{2} a.$$

Ciąg o wyrazach naprzemiennych ma więc postać:

$$a, \frac{1-\sqrt{5}}{2} a, \frac{3-\sqrt{5}}{2} a, \frac{4-2\sqrt{5}}{2} a, \frac{7-3\sqrt{5}}{2} a, \text{ itd.}$$

Jeśli teraz weźmiemy ciąg zbudowany ze stosunków wyrazu następnego do poprzedniego, to otrzymamy ciąg stały o wyrazie

$$\frac{1-\sqrt{5}}{2}.$$

Dowód indukcyjny:

$$\text{dla } n = 1 \text{ mamy } \frac{a_2}{a_1} = \frac{\frac{1-\sqrt{5}}{2} a}{a} = \frac{1-\sqrt{5}}{2}$$

Założenie indukcyjne:

Twierdzenie jest prawdziwe dla dowolnie wybranego  $k$ , tzn.:

$$\frac{a_{k+1}}{a_k} = \frac{1-\sqrt{5}}{2}$$

Teza indukcyjna:

Wówczas twierdzenie jest prawdziwe również dla  $(k+1)$ , tzn.:

$$\frac{a_{k+2}}{a_{k+1}} = \frac{1-\sqrt{5}}{2}$$

na podst.

zał. ind.

Dowód:

$$\frac{a_{k+2}}{a_{k+1}} = \frac{a_k + a_{k+1}}{a_{k+1}} = \frac{a_k}{a_{k+1}} + 1 = \frac{2}{1-\sqrt{5}} + 1 = \frac{-1-\sqrt{5}}{2} + 1 = \frac{1-\sqrt{5}}{2}.$$

c.b.d.o.

Tak więc, jeśli weźmiemy dowolny ciąg liczb rzeczywistych zbudowany w ten sposób, że dane są dwa pierwsze wyrazy, z których co najmniej jeden jest różny od zera, a każdy następny jest sumą dwóch bezpośrednio go poprzedzających, to granicą ciągu stosunków wyrazu następnego do poprzedniego tego pierwszego będzie bądź „złota liczba”

$$\frac{1+\sqrt{5}}{2},$$

bądź liczba

$$\frac{-1+\sqrt{5}}{2}$$

(w notacji Florenskiego – zewnętrzny punkt „złotego podziału”). Ten drugi rezultat otrzymamy tylko wtedy, gdy pierwszym wyrazem ciągu rzeczywistego będzie  $a \neq 0$ , drugim

$$\frac{-1+\sqrt{5}}{2}a.$$

W tym drugim przypadku ciąg stosunków j.w. będzie ciągiem stałym o wyrazie

$$\frac{-1+\sqrt{5}}{2}.$$

<sup>vii</sup>Rysunek okręgu jest niedokładny. Zgodnie z przedstawioną konstrukcją złotego podziału pierwszy rysunek powinien wyglądać tak: i w pierwszym zdaniu „...A, od którego odkłada się większą część



$M = AC'$ . Drugi rysunek pozostanie wtedy bez zmian, a w tekście należy zamienić miejscami C i C' oraz „wewnętrzne” i „zewnętrzne”, tam gdzie jest to istotne.

<sup>vii</sup> wewnętrzny

<sup>viii</sup> zewnętrznego

<sup>ix</sup> drugiego

<sup>x</sup> C

<sup>xi</sup> C'

<sup>xii</sup> – oznacza długość łuku  $CC'$ ,  $\overline{AB}$  – długość łuku  $AB$  poprzez punkty C i C', tj. długość całego okręgu, która jest tu równa  $m + M$ . Długość łuku  $AC'$  poprzez C jest równa M, więc długość  $\overline{C'B} = m$ . Podobnie długość  $\overline{CB}$  poprzez C' równa jest M, więc  $dł. \overline{AC} = m$ . Stąd powyższa równość. Za „złotą liczbę”  $\odot$  przyjęto tutaj

$$\frac{M}{m} = 1,61803398...$$

Wtedy  $0,61803398 = (\odot - 1)$  jest odwrotnością  $\odot$ .

### Końcowy komentarz

W koncepcji Florenskiego na miano całości zasługuje tylko to, co ma pewną spójną strukturę. Struktura ta jest zorganizowana przez pewną zasadę, pewną ideę. Ideę tę można wyrazić formalnie poprzez pewną matematyczną proporcję, która powstaje poprzez ilościowe porównanie części i części z całością w wyniku binarnego podziału całości, przy czym ilościowe różnice są reprezentacją różnic jakościowych na poziomie fenomenów. Proporcja ta ma charakter uniwersalny, tzn. dotyczy każdej całości w każdej dziedzinie, tak materialnej, jak i duchowej. Jest to znany już przez starożytnych „złoty podział”, albo „boska proporcja”<sup>1</sup>.

To „złoty podział” czyni całość w pełni całością, tzn. czymś harmonijnym i pięknym, a to, co jest, zmierza do urzeczywistnienia się jako całość poprzez zbliżanie swojej struktury do „boskiej proporcji”<sup>2</sup>. „Złota liczba”, będąca punktem podziału całości w stosunku „boskiej proporcji” ma swój odpowiednik w tym, co zewnętrzne względem tej całości. Oznacza to, że nie ma całości odizolowanych. Każda całość związana jest ze swoją zewnętrżnością jak bieguny magnesu, może się w niej zobaczyć jak w lustrze.

To, co dotyczy każdej całości, dotyczy też całej rzeczywistości jako całości. Mowa o tym w ostatniej, VIII części artykułu. Jest to całość totalna, całość, której początek pokrywa się końcem, A z  $\Omega$ . Ostatnie stwierdzenie odsyła od razu do Apokalipsy św. Jana. Tak więc, z perspektywy eschatologicznej to, co zewnętrzne – co do tej pory braliśmy za zewnętrzne – należy do wnętrza, a „zewnętrzny” punkt „złotego podziału” jest symetryczny do wewnętrznego. Jak to rozumieć? Otóż jest to punkt, który buduje harmonię świata, usensawnia całą rzeczywistość, czyni ją w najwyższym stopniu harmonijną i piękną.

Ponieważ patrzymy z perspektywy eschatologicznej, a A tożsama jest z  $\Omega$ , to określenie Chrystusa, ten Punkt, Złota Liczba całej rzeczywistości to po prostu Krzyż, w który już wpisane jest Zmartwychwstanie (tak to wygląda na prawosławnych ikonach). Z kolei ikona Zmar-

<sup>1</sup> Zob. znakomite studium na ten temat w kontekście nauki, kultury i religii: M. C. Ghyka, *Złota liczba: rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, tłum. I. Kania, Kraków: Universitas 2006.

<sup>2</sup> Por. konstrukcje kolejnych przybliżeń poprzez stosunki kolejnych wyrazów ciągu Fibonacciego.

twychwstania przedstawia zstąpienie Chrystusa do Otchłani. A więc Krzyż, a w Nim Zmartwychwstanie, a przez nie przezwycięcie śmierci, nie tej zewnętrznej, fizycznej, ale tej najbardziej wewnętrznej – śmierci jako otchłani piekielnej. Ale to wszystko dobrze wiemy. Istotne jest tu co innego.

Punkt „zewnątrzny” jest symetryczny do „wewnętrznego”, jego zewnętrżność jest pozorna, gdyż tak naprawdę znajduje się wewnątrz całości, którą jest każdy z nas. A to oznacza, że to, co niby wiedzieliśmy, w co wierzyliśmy, otaczaliśmy czcią i uważaliśmy za święte, ale w gruncie rzeczy dalekie od nas i słabo nas dotyczące wobec bliskości tzw. prozy życia; że to właśnie jest dla nas czymś najważniejszym, najbardziej wewnętrżnym i fundamentalnym, naszym, naprawdę naszym i intymnym Złotym Punktem, od którego zależy wszystko, bez którego rozsypujemy się w proch, przestajemy istnieć. Nie ma niczego ważniejszego. Chrystus jest wszystkim – Chrystus, który jest w każdym z nas.

Czy jest to nadinterpretacja? Florenski ani razu nie używa słowa „Chrystus”. Mówi za to o magnesach, elektryczności, Kabale, Schellingu, punktach i liczbach. A jednak sędzę, że on sam zgodziłby się z takim odczytaniem. Człowiek, który napisał *Świątynię jako syntezę sztuk*, którego myśl zawsze szybowiała wzwyż, skupiała się jak w soczewce na tym, co najważniejsze, który nigdy nie zapomniał, kim jest. Kochał świat i kochał poznawanie świata, a myśl jego była śmiała i czasem ryzykowna, lecz poprzez świat i swoje o nim myśli widział zawsze Boga.

Karl Barth

### Wiara jest cudem (*Römerbrief*, 3, 31–4, 5)<sup>1</sup>

**3, 31. Czyż więc przez wiarę obalamy Prawo? Wprost przeciwnie! [Poprzez nią] Prawo właśnie ustanawiamy<sup>2</sup>**

**Czyż więc przez wiarę obalamy Prawo?** Jeżeli wtlaczamy zmartwychwstanie w historię, jeżeli umieszczamy założenie (*Voraussetzung*), którym jest Jezus, w ciągu zdarzeń, jeżeli wplątamy paradoks wiary w sferę ludzkiego doświadczenia, to zapraszamy upiora, który pożera wszystko, co żyje. Świat niknie przed Bogiem, Stworzenie przed Odkupieniem, doznanie (*Erleben*) przed poznaniem (*Erkennen*), treść (*Inhalt*) przed formą (*Form*), Prawo przed tym, co jest samą realnością, przed wiernością Prawodawcy przedstawiającą się tylko w wierze. Jak moglibyśmy obronić to przedstawienie (*Vorstellung*) i wiążącą się z nim krytykę przed gnostyckim dualizmem? *Nic* nie możemy obronić, jeżeli radykalizm wyłaniającej się tutaj prawdy nie będzie rozumiany *całkowicie* radykalnie. Negacja, która stałaby po tej samej stronie, co negowane, nie byłaby prawdziwą negacją. Negowałyby samą siebie. Zmartwychwstanie nie byłoby zmartwychwstaniem, gdyby było po prostu dziwnym wydarzeniem pośród innych dziwnych wydarzeń. Cóż miałyby wtedy zmartwychwstać? Zało-

Karl Barth (1886–1968) – szwajcarski teolog należący do tradycji kalwińskiej. Jego komentarz do Listu do Rzymian św. Pawła (*Römerbrief*, 1922) uznany został za jedno z najważniejszych dzieł teologicznych XX wieku, które zainaugurowało przełomową dla myśli protestanckiej tzw. teologię dialektyczną.

<sup>1</sup> Tekst publikowany za zgodą wydawnictwa Theologischer Verlag Zürich. Podstawa przekładu: Karl Barth, *Glaube ist Wunder*, w: *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922*, 16. Abdruck (= 17. Auflage), Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005, s. 98–111.

<sup>2</sup> Cytaty biblijne w tej części pracy są spolszczeniem przekładu Bartha (przyp. tłum.).

zenie, które nie jest zachowane i spełnione w każdym wypadku, we wszystkich rzeczach, nie jest założeniem absolutnym i ostatecznym. A paradoks, który zachowuje relację z normalnym, duchowym doświadczeniem – jakkolwiek osobliwym, a nawet „demonicznym” – nie jest prawdziwym paradoksem. Relacja całkowitej odrębności między Innym a tym, co od niego pochodzi, czyli wszystkim, co istniejące, poznawalne, rzeczowe i ludzkie, jest możliwa albo w każdym wypadku, albo w żadnym. *Całkowita* inność Innego jest do pomyślenia tylko jako Początek i Spełnienie ludzkiej egzystencji, jej ostateczne znaczenie. *Obalając Prawo przez wiarę*, traktujemy wiarę jako coś *obok* Prawa, zamiast w jego wnętrzu, Chrystusa stawiamy wtedy *obok* Mojżesza, zamiast rozumieć Mojżesza w Chrystusie. Jeżeli nie widzimy, że Boski sąd nad wszelkimi działaniami i dążeniami człowieka jest także dyrektywą dla niego, jeżeli nie widzimy, że zniesienie (*Aufhebung*) przez Boga aktywności i pragnień człowieka, jest jednocześnie oddaleniem tego zniesienia, i że ostateczne pytanie, które stawia wiara jest – jako *ostateczne* pytanie – jednocześnie odpowiedzią na wszelkie pytania, to wiara nie jest wiarą. Wnioskowaliśmy źle. Nasze fałszywe wnioski natomiast mogą oznaczać reakcję, to, że poddaliśmy się „resentymentowi”, podczas gdy powinniśmy byli pójść w przeciwną stronę: w stronę zniesienia samych siebie, dialektycznej obróbki i przywrócenia do ostatecznej jedności.

Wszystko to nie jest jednak takie jasne, ponieważ **tylko Prawo właśnie ustawiamy**. Uwalniamy życie, historię, duchowe doświadczenia od ich przypadkowości. Ogłaszamy Boga Panem nieba i ziemi, jednocześnie nazywając Go nieznanym Bogiem, rozpoznajemy w stworzeniu jego Twórcę, jednocześnie głosząc zbawienie, uchwytyjemy sens doświadczenia, wtlaczając je w ramy naszego rozumienia, przechowujemy wieczną prawdę Prawa, podczas gdy paradoks wiary przedstawiamy sobie jako wieczne „Nie” Prawu. Głosimy wartość i prawo jednostki (Kierkegaard!), a jednocześnie mówimy, że dusza jest stracona przed Bogiem, w Bogu, zniesiona – i uratowana w Nim. *Dlatego* domagamy się poddania całego ludzkiego bycia, posiadania i działania sądowi Bożemu, oczekujemy zawsze i wszędzie Boskiej sprawiedliwości, ponieważ (z punktu widzenia Boga i dla Boga) nic, nigdy i nigdzie, nie może ulec zatraceniu.

*Dlatego* znosimy całe podobieństwo między „Momentem” Ostatecznego Sądu a wszystkim, co przedtem i potem, i głosimy jednoczesność wszystkich czasów, które były i będą, ponieważ nie widzimy ani takiej przyszłości, ani przeszłości, które, w swojej odrębności, nie stałyby w świetle „Momentu” i nie uczestniczyłyby w jego znaczeniu i godności. Dlatego zrównujemy wszystko między momentem Ostatecznego Sądu a wszystkim, co przedtem i potem, i głosimy tym samym równoczesność wszystkich czasów, każdego przedtem i potem, ponieważ już nie widzimy żadnego przedtem i potem, które by w swojej odrębności nie stały w świetle tej Chwili i nie uczestniczyły w jej godności i znaczeniu.

W prawdziwej transcendencji sądu i sprawiedliwości Boga leży ich najprawdziwsza immanencja. Ten zatem, kto *jest* w Chrystusie, jest tym kto *był* i *będzie*. Ujawnienie niestrudzonej, konieczności, rzeczywistości w biegu czasu, jest objawieniem Jezusa, od którego wszystko się wywodzi. Dlatego historia sama w sobie poświadcza Zmartwychwstanie, to, co dane (*Gegebene*) poświadcza swoje nie-dane założenie (*Voraussetzung*), a ludzkie życie – paradoks wiary, która jest jego niezbywalnym fundamentem. Co więcej, Prawo właściwie rozumiane wskazuje na usprawiedliwienie – objawienie wierności Boga. Nie obalamy Prawa, ale pozwalamy Prawu, Biblii, religii przemówić prawdziwie. Pozwalamy im, w ich rzeczywistości i historii, „poświadczyć” (3, 21) o tym, co jest ich właściwym znaczeniem, a wiarę rozumiemy jako sens Prawa, jako radykalny cud (4, 1–8), czysty początek (4, 9–12), jako pierwsze stworzenie (4, 13–17a). [Tak oto] „właśnie Prawo ustawiamy”.

**2. 1-2 Zapytajmy więc o Abrahama, naszego przodka według ciała! Jeżeli bowiem Abraham został usprawiedliwiony z czynków, ma powód do chluby, ale nie przed Bogiem!**

**Zapytajmy więc o Abrahama.** Wybraliśmy czcigodną i klasyczną postać Abrahama, aby zilustrować twierdzenie, że wiara nadaje sens Prawu. Nie możemy powiedzieć, że wybór tej postaci uczynił nasze zadanie łatwym. Życie Abrahama było tak różne od naszego, że nie możemy postawić się na jego miejscu, w tym samym historycznym i psychologicznym planie. Wybór ten powinien jednak przed nami odkryć, czy objawienie Boga w Jezusie znosi Prawo, czy je wypełnia; czy jest nowością, reformą lub reakcją, czymś „innym” w stosunku

do biblijnych (lub pozabiblijnych) dziejów religii, czy też znaczeniem i istotą całej historii religii. Jeśli objawienie w Jezusie nie jest niczym więcej, niż partykularnym historycznym wydarzeniem, przypadkiem pośród innych przypadków, religią między innymi religiami, to jego relatywny i incydentalny charakter powinien się ujawnić w zestawieniu z wydarzeniami tak odległymi, jak historia religii Abrahama. Jeśli purpurowa nić, której dopatrujemy się w Jezusie, nie przecina historii czysto i wyraźnie, jeżeli nie jest obiektywnym ogniwem między niegdyś a teraz, tutaj i tam, to musi zerwać się w naszych rękach, kiedy mówimy „Abraham”; tak bardzo różny wydaje się on od tego, kogo widzieliśmy w Jezusie. Z drugiej strony, jeżeli nić tę zestawimy z klasyczną, pełną wagi i wartości, figurą Abrahama, najlepszego z nas, „naszego ojca według ciała”, to nie wszyscy rozważni ludzie rozpoznają, że negacja i zniesienie ludzkiego bycia, własności i działania jest względna. Zmartwychwstanie musiałoby być wtedy rozumiane tylko jako widmowy cień, radykalny krytycyzm, czysty sceptycyzm, a kontrast między Abrahamem a Jezusem jako nic więcej, niż kontrast między dwiema osobami. Innymi słowy, powinno stać się jasne, że zakładana purpurowa nić jest dwuznaczna i względna.

Jezus nie byłby Chrystusem, gdyby takie postacie, jak: Abraham, Jeremiasz, Sokrates, Grünewald, Luter, Kierkegaard, Dostojewski były, w zestawieniu z Nim, jedynie osobami z przeszłości, a nie raczej konstytuującą się w Nim zasadniczą jednością (*wesentlich Einheit*), wspólnotą i jednoczesnością, jeśliby ich postawy były po prostu zniesione, a nie w tym samym momencie ugruntowane. Oto jest pytanie, które nas nurtuje. Jezus jest ustanowiony jako Chrystus, jeżeli Jego światło nie jest światłem różnym od światła Starego Testamentu, od dziejów religii i całej historii; jeżeli cud Bożego Narodzenia jest nastaniem światła, na które cały świat natury i człowieka, całe stworzenie widzialne i niewidzialne czeka jako na swoje wypełnienie. „Stary Testament nie «poprzedzał» Chrystusa w zwykłym tego słowa znaczeniu. Raczej żył w Nim albo też był akompaniującą Mu «podobizną», świadectwem Jego prahistorycznego życia” (Overbeck). *Zanim Abraham stał się, Ja jestem*. Właśnie to powiadamy o Abrahamie i to chcemy uzasadnić.

**Jeżeli Abraham został usprawiedliwiony z uczynków, ma powód do chluby!** Oczywiście, czyny Abrahama – jego zachowanie, cechy, charakter, to, co pokazują czyny i słowa – to dziedzina Prawa. Oczy-

wiście, Abraham wznosi się ponad otaczającą go ciemność pogaństwa, jest człowiekiem świadomej religijności, czystej moralności, heroicznych dokonań, heroicznej wiary. Jak mamy interpretować to „oczywiście”? Oczekujemy od Boga, że zgodzi się z naszą oceną „sprawiedliwości” Abrahama i ludzi takich jak on. Jeżeli jednak uważamy, że Bóg uznaje „uczynki” Abrahama za sprawiedliwe, musimy także przyjąć, że ludzkie bycie, cechy i czyny, będąc już usprawiedliwione, nie potrzebują jeszcze przyszłego usprawiedliwienia, a to stoi w sprzeczności z tym, co już zostało powiedziane (3, 20.27–31) na temat Boskiego „rozbitcia” i zakwestionowania całej treści ludzkiego życia. Głos historii *chwali* Abrahama. Wskazuje na jego wybitną osobowość i heroiczny charakter. Oto punkt, w którym sprawiedliwość Boga, manifestująca się w „uczynkach” Abrahama, jest identyczna ze sprawiedliwością człowieka. Skoro tak, to dlaczego nie miałyby być więcej takich punktów? Kryzys nie musiałby być wtedy nieuchronny, ścieżka śmierci prowadząca ku życiu i paradoks wiary, który staje przed nami w Jezusie, nie byłyby nieodzowne. Czy tam, gdzie byłaby nam dana – nawet w jednym punkcie historii – boska-ludzkość (*göttliche Menschlichkeit*) lub ludzka-boskość (*menschliche Göttlichekeiten*), nie legitymizuje się podstawy do „chlubienia”? I czy obok drogi śmierci otwartej w Jezusie, nie pojawia się inna, łatwiejsza droga do Boga? Któż nie chciałby wybrać właśnie tej łatwiejszej? Co odpowiemy na to?

Tak, odpowiadamy, rzeczywiście Abraham swoją sprawiedliwością może się chlubić – **ale nie przed Bogiem**. Cóż bowiem znaczy, że zachowanie człowieka, jego posłanie, autorytet, misja, są odciskiem (*Eindruck*) Boskiego autorytetu? O ile słowo „Boski” traktujemy poważnie, oznacza ono, że w człowieku niewidzialne staje się widzialne, że to, czym ten człowiek *jest*, przypomina o tym, czym *on nie jest*, że ponad i poza jego zachowaniem stoi jakaś tajemnica, którą to zachowanie jednocześnie zakrywa i ilustruje. W żadnym wypadku ta tajemnica nie jest tożsama z czynami. Kiedy w silnym świetle rzeczy okrywają się cieniem, nie nazywamy samego cienia światłem. Tak samo, kiedy światło sprawiedliwości Boskiej spowija „czyny” człowieka ciemnością, nie powinniśmy nazywać ich sprawiedliwością. Nie są one ani ludzką-boskością, ani boską-ludzkością, ale raczej znakami (*Hinweise*), które *wskazują* na sprawiedliwość Boga, tym mocniejsze, im czynią ją dla nas jaśniejszą. „Czyny”, których człowiek dokonuje w swoim wi-

działalnym życiu, w historii, są równie identyczne z „czynami”, które są sprawiedliwością dla Boga, jak kajdany szczerlnie pętające więźnia, przez które ciągnięty jest on mimo woli, są identyczne z członkami jego własnego ciała. Ale wspomnienie niewidzialnego, niezwykłego wydarzenia jest odciskiem (*Eindruck*), który otrzymujemy [w spadku] od takich ludzi [jak Abraham]. Im mocniejszy jest ten odcisk, tym silniejsze jest przypomnienie. Oznacza to, że każda widoczna „sprawiedliwość” Abrahama – to, co religijne, genialne, wybitne w zachowaniu, usposobieniu – może być uznana za powód do chluby, ale tylko przed ludźmi i trybunałem historii (a nierozważnie odczytana historia nie może doprowadzić do niczego, oprócz przechwalania się potęgą ludzkiej osobowości etc.) – ale nie przed Bogiem. Tym bowiem, co jest powodem do chluby „przed Bogiem”, jest skrucha (*die Busse*) (2, 4) – oto jest czyn, który ma wartość przed Nim i który „jest policzony” (*bezahlt*) (2, 6). Człowiek, którego imię jest wypisane w księdze Boga, to ten, który jest „Żydem w skrytości” (*Jude, der es im Verborgenen ist*) i którego obrzezanie jest „obrzezaniem serca” (2, 29). Owszem, nawet samo to jest ludzką niemożliwością i, konsekwentnie, nie jest widzialne dla ludzkich oczu to, co jest możliwe tylko przez Boga i tylko przez Niego jest widziane. Co więcej, im bardziej jest oczywiste, że wybitne ludzkie osiągnięcia wskazują na dalszą niewidzialną niemożliwość, tym wyraźniej są one postrzegane i sążone jako tylko ludzkie. Wielcy ludzie w historii są klasycznymi postaciami nie z powodu swojej twórczej mocy, tylko sądu, przed jakim stają, i – manifestującym się w ich wybitnym działaniu – ograniczenia, któremu podlegają. Oni sami są świadomi tego, że ich geniusz jest tak wątpliwy, relatywny, zależny, że nie daje podstawy do „chlubienia się”. Ich pozytywna, absolutna i pewna wielkość jest znana tylko Bogu, ponieważ w Nim samym spoczywa. Tak więc, to nie sprawiedliwość Boga ujawnia się w Abrahamie i ludziach takich jak on. I skoro tak, to Abraham – tak, dokładnie Abraham – znajduje się w kryzysie wszystkiego, co ludzkie; jego droga ku życiu jest drogą śmierci; jego wartość (i możliwość, widziana z naszej perspektywy) leży w paradoksie i cudzie wiary. Nie ma ucieczki od drogi śmierci, manifestującej się w Jezusie.

**4, 3-5 Bo cóż mówi Pismo? Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to policzone (*rechnen*) za sprawiedliwość. Otóż temu, który pracuje, poczytuje się zapłatę nie tytułem łaski, lecz należności. Temu jednak, kto nie pracuje, a wierzy w tego, kto usprawiedliwia grzesznika, wiarę jego liczy się jako tytuł do usprawiedliwienia.**

Abraham uwierzył w Boga. Wszystko, co należy do Abrahama i jemu podobnych – ich heroizm, doświadczenia, postępowanie, osobowość i pobożność (świadoma i nieświadoma) – nie są sprawiedliwością przed Bogiem. Każde zdarzenie w ich życiu – jako przyczyna i jako skutek, który z niej wynika – wszystko, co dzieje się w sekwencji ludzkiego życia, należy do tej strony linii śmierci, oddzielającej czas od wieczności i człowieka od Boga, nawet jeżeli te wydarzenia dają świadectwo temu, co leży po drugiej stronie. Po tamtej stronie linii śmierci jest Bóg: uzasadniający jako bezzasadny (*begründende als der Unbegründete*); istotny (*wesentlich*), ale bez istoty (*ohne alles Wesen*); poznany jako niepoznawalny; wypowiedziany w swoim milczeniu; miłosierny w swojej nieprzystępnej świętości; ojczyzna, której nie można utracić; pierwsza i ostatnia Prawda; Stwórca, Pan i Wybawca ludzi. Dla ludzi zawsze z tamtego świata, zawsze nowy, obcy, daleki, wyniosły, poza horyzontem i posiadaniem. Kto mówi „Bóg”, zawsze mówi „cud”. Dla duszy człowieka Bóg jest „albo-albo”: możliwe jest albo przyjęcie, albo odrzucenie; albo afirmacja, albo zaprzeczenie, przebudzenie lub sen, zrozumienie lub niezrozumienie. Jednak możliwe, prawdopodobne, jasne i zrozumiałe jest tylko odrzucenie, zaprzeczenie, przespanie i zapoznanie (*Verkennen*) – jak pewne jest, że człowiek nie ma odpowiedniego zmysłu do ujęcia cudu, tak pewne jest, że wszelkie ludzkie doświadczenia i możliwości percepcji kończą się tam, gdzie zaczyna się Bóg. Na ile ludzkie pojmowanie, afirmacja, duchowe doświadczenie kierują się na Boga, chwytają Jego odbicie i przyjmują formę wiary, na tyle mamy do czynienia z niemożliwością, paradoksem i cudem. Przekonanie (*Einsicht*) Abrahama, że Boskie słowo ma moc sprawczą (4, 21), jest niemożliwością. Przekonanie, że Bóg rzeczy nieistniejące może uczynić istniejącymi (4, 17), jest cudem. Jego przekonanie, że Chwała (*Doxa*) należy do Boga, sprzeciwia się pozorom (*Schein*) (*doxa*) – jest paradoksem. To przekonanie jest wiarą. Abraham uwierzył. Oto jest czyn, który sprawił, że jest on tym, kim jest, ukryte źródło, z którego wyni-



kają widzialne „czyny” (4, 2). Abraham *jest* tym, kim jest, przez wiarę, a nie przez swoją moc. W tym, czym *on jest* – jako prorok, duchowy i moralny autorytet – jego wiara manifestuje to, czym *on nie jest* – cud, nowy świat, Boga. Jeżeli usunie się linię śmierci (rozbicie człowieka przez ugruntowanie go w Bogu) z wiary Abrahama, cała jej treść (*Inhalt*) zostanie zaprzepaszczona. Wiara stanie się niczym więcej, jak subiektywnym ludzkim aktem, z jego relatywnością i dwuznacznością. Abraham przestaje być Abrahamem, jeżeli jego życie nie jest rozumiane jako konsekwencja śmierci. On nie tylko po prostu wierzy – on wierzy w Boga (Rdz 15, 6). Tak mówi Pismo.

**Zostało mu to policzone za sprawiedliwość.** Charakterystyczne wyobrażenie Boskich rachunków lub księgi (3, 28) zasług człowieka występuje już w Księdze Rodzaju, która opisuje Boską łaskę wobec człowieka: to, co dla człowieka jest niemożliwe, co byłoby fałszem (2, 3), dla Boga jest możliwe i uprawnione – w księdze życia może On to, co ma na własnym koncie, przepisać na konto człowieka. Cud wiary Abrahama pochodzi od Boga jako Jego sprawiedliwość przepisana na korzyść Abrahama. W odróżnieniu od całego bycia i wszystkich przedsięwzięć człowieka, transakcja ta jest wolna – i właśnie na mocy swojej wolności – jest prawdziwym czynem Boga. Przez to, czym *nie jest*, człowiek staje się częścią tego, czym *Bóg jest*. Przez swoją śmierć zostaje rozświetlony wiecznym światłem Boga – mocny i rzeczywisty (*real*), ale tylko poprzez to, czym *nie jest*, tylko przez swoją śmierć. Jeżeli wiara należałaby do ludzkich kompetencji, dyspozycji lub charakteru, nie byłaby bardziej sprawiedliwością Boga, niż są nią inne ludzkie rzeczy. Wiara jest próżnią (*Hohlraum*) i ograniczeniem (*Begrenzung*) przez cud i przez paradoksalną niemożliwość, ale dlatego, że jest próżnią ludzkiej istoty, kwalifikowana jest przez Boga jako Jego sprawiedliwość. Śmierć Jezusa manifestuje się także w życiu Abrahama.

**Abrahamowi jako pracującemu nagroda nie jest policzona**<sup>3</sup>. Słowo „policzone” użyte jest tutaj w celu zaznaczenia dystansu między Boską sprawiedliwością, w której Abraham stoi jako wierzący, i jego

<sup>3</sup> Oryginalne tłumaczenie wersetu 4, 5 brzmi: *Abraham dem Wirkenden wird das, was doch nur sein Lohn ist, nich angerechnet [aus Gnade]*. W przekładzie Biblii Warszawskiej czytamy natomiast: *Temu jednak, który nie wykonuje pracy, a wierzy w Tego, co usprawiedliwia grzesznika, wiarę jego poczytuje się za tytuł do usprawiedliwienia* (przyp. tłum.).

własną ludzką sprawiedliwością. Na ile wiara Abrahama *nie jest* cudem, ale tylko pobożnością (*Gläubigkeit*) i irracjonalnym heroizmem, duchowym osiągnięciem, na tyle potrzebuje „niepoliczenia”, pojedynczego aktu łaski, o którym Księga Rodzaju nie mówi. Jako „pracujący” Abraham *ma* swoją nagrodę, jeżeli nie w Księdze Życia, to w księdze historii religii, w księdze wielkich ludzi i pięknych dusz. Trzeba więc wspominać prawdę, dobro, szczytne uczynki jego i ludzi takich jak on. Abraham zasługuje na wdzięczność i cześć, jednakże nie z łaski, ale z „należności” – w porządku czasu zasługuje na nagrodę od ludzi i ją, w mniejszym lub większym stopniu, dostaje. Jednak bezpośrednie ludzkie uznanie (historyczno-psychologiczne) nie tyczy się sprawiedliwości Boskiej, jest stosownym uznaniem ludzkiej sprawiedliwości Abrahama, „wyplaconym” jako należność. O ile bierze ona pod uwagę „boga”, to nie jako Stwórcę, Zbawiciela i Pana ludzi, okazującego łaskę i „policzającego” sprawiedliwość, ale jako kontrahenta lub dłużnika w transakcji, zobowiązanego do „wyplacenia według należności”. Taki „bóg” nie jest jednak Bogiem, ale zdeifikowanym duchem człowieka.

**Jednak Abrahamowi, który nie pracuje, wiarę jego liczy się jako tytuł do usprawiedliwienia.** Jest jednak jeszcze inna metoda szacowania wartości człowieka: metoda, o której mówi na przykład Księga Rodzaju, a także Dostojewski. Nie zadowala się ona oddawaniem czci temu, czemu cześć się należy. Nie zajmuje jej to, co wykazuje sprawiedliwość ludzka. Troszczy się, żeby nie przeoczyć ani nie zapomnieć o ostatecznym pytaniu. Myśli nie tylko o księdze płac, ale pamięta, że jest jeszcze Księga Życia – zapis ludzkich tajemnic, której treść – to, co niewidzialne w człowieku – może stać się jawna. Nie troszczy się o to, co może być „policzone” tytułem „należności”, ale o to, co tytułem łaski. Niesie ze sobą niewielką pokusę pomieszania sądu ducha ludzkiego i sądu Boga, ponieważ to właśnie Jego sąd jest założeniem, z którego każde inne „liczenie” milcząco się wywodzi. Widzi „czyny” ludzi na tle ich nie-czynienia, ich życie w świetle ich śmierci, ich wielkość poprzez majestat Boga. Stworzenie pojmuję jako wskazówkę, kierującą na Stwórcę, to co widzialne jako pustkę, tęsknotę, pragnienie i nadzieję na to, co niewidzialne. Widzi ludzkie wierzenia w świetle wiary. Może spokojnie, ale nie bez smutku cieszyć się autentyczną ludzką wielkością, pobożnością, heroizmem, duchowym pięknem i historycznym

znaczeniem ludzi. Jednak ostatecznie nie sądzi według tych rzeczy, ale według wiary, którą dostrzega, wbrew pozorom (paradox), we wszystkich tych rzeczach. Osądza ją jako bardziej sprawiedliwą, niż przesadna sprawiedliwość z jej bezpośrednimi pochwałami. Widzi, że w obydwu tych przypadkach Boska nagroda udzielana jest według *Jego* upodobania i *Jego* oszacowania (2, 6), że Bóg nie baczy na osobę, na maskę (2, 11), ale na to, co ukryte w człowieku (2, 16). Ona *widzi* wiarę, ponieważ ma wierzące oczy, ponieważ wie, czym wiara jest: niemożliwością, w której ugruntowane są wszystkie inne możliwości; cudem, z którego pochodzą wszelkie ludzkie duchowe dzieje; paradoksem, ograniczającym i kwestionującym wszelkie widzialne formy ludzkiego bycia, wszystkie ludzkie cechy i czyny. I ponieważ ona, sama wierząc, *widzi* wiarę człowieka po drugiej stronie tego, czym jest on sam, ponieważ to, czym człowiek jest, chciałaby rozumieć przez to, czym on nie jest – widzi jego sprawiedliwość, „policzoną” w ścisłym sensie jako sprawiedliwość Boga, jako Boskie „mimo że” (a nie „dlatego!”), jako przebaczenie (a nie potwierdzenie!) tego, czym człowiek jest.

**On wierzy w tego, kto usprawiedliwia grzesznika.** Zdanie to wyjaśnia poprzednie zdanie – „On wierzył w Boga”. Oto prawdziwa sprawiedliwość Abrahama. Czy Abraham „posiadał Boga”? Nie, nigdy. To Bóg posiadał *jego*. Bóg posiadał go jako „nie wykonującego pracy” (4, 5) i „niezależnie od uczynków” (3, 28). Posiadanie to nie jest ugruntowane w Abrahamie, ale w Bogu, który go usprawiedliwia. W Abrahamie ugruntowany jest Boży gniew. Abraham, ze swoją ludzką sprawiedliwością i niesprawiedliwością jest przed Bogiem jedynie „nieprawy” (1, 18). Jak wszyscy inni ludzie, stoi pod Boskim „Nie”. To, że obudził on w sobie świadomość tej pozycji i że był świadomy kryzysu, że w kryzysie bał się Boga, że usłyszał *Jego* „Nie” i rozumiał je jako „Tak” – to jest wiara Abrahama. *Jego* wiara jednak sama jest już faktem niepojętym, cudem. W sprawiedliwości Abrahama nie ma miejsca na *chlubienie się*. Chłuba pokazuje klasyczna postać Abrahama; może być tylko w *tej* sprawiedliwości, która manifestuje się *przez krew Chrystusa* (3, 25), i która jest *policzona* człowiekowi. Ta wielka afirmacja, to „Tak” nie może być zrozumiane w izolacji, ale tylko w kontekście wielkiego Nie Ostatecznego Sądu.

*tłum. z języka niemieckiego Jowita Guja*

Jowita Guja

## Wiara jest cudem – Barthowska interpretacja Rz 3, 31–4, 5

Rozdział *Wiara jest cudem* jest jednym z najciekawszych i najbardziej charakterystycznych fragmentów *Römerbrief* – monumentalnego komentarza do Listu do Rzymian św. Pawła, autorstwa kalwińskiego teologa Karla Bartha. W latach 20. zeszłego wieku całość tego dzieła uczyniła sporo zamieszania. Posłużywszy się tekstem biblijnego autora, Barth przedstawił w nim tezy radykalne i odważne, uderzające z ogromną mocą w dominujące wówczas teologiczne nurty oraz – przede wszystkim – w religię jako taką. Druzgocząca krytyka religii – znak szczególny Barthowskiego komentarza – podporządkowana była podstawowemu zadaniu dzieła: obronie Boskiej transcendencji. Towarzyszyły jej między innymi: negatywna ocena ludzkiej natury, swoista teoria chrystologiczna reinterpretująca kalwińskiej zasady podwójnej teorii predestynacji oraz specyficzna teoria wiary eksponująca jej nadprzyrodzony charakter. *Römerbrief* uznany został za dzieło przełomowe dla protestanckiej teologii i zainaugurował powstanie jej nowego nurtu, tzw. teologii dialektycznej, z którą związani byli m.in. tacy myśliciele, jak E. Brunner, F. Gogarten czy R. Bultmann. Niewątpliwie wywarła ona ogromny wpływ na D. Bonhoeffera i P. Tillicha, a także na cały nurt śmierci Boga. Wolno chyba zaryzykować twierdzenie, że po *Römerbrief* niemiecka teologia nie była już taka, jak przedtem. Dzieło Bartha postawiło jej wiele pytań, które trudno było zignorować.

Fragment dotyczący Rz 3, 31–4, 5 jest tekstem niezwykle „gęstym”, pisanym językiem pełnym emfazy i paradoksów. Jest jednocześnie bardzo reprezentatywny dla myśli Bartha, ponieważ pojawiają się w nim

Jowita Guja – doktor religioznawstwa, absolwentka religioznawstwa UJ i filozofii PAT, pracownik Katedry Kulturoznawstwa i Filozofii AGH w Krakowie. Autorka rozprawy doktorskiej na temat problemu wiary w *Römerbrief* Karla Bartha.

odniesienia do wielu tematów-kluczy: diastazy, koncepcji człowieka, wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jako „purpurowej nici” przecinającej świat i historię, pojęcia kryzysu oraz wiary jako cudu. Soczewką, która zbiera wszystkie te wątki razem, jest biblijna postać Abrahama jako – mówiąc kierkegaardowskim językiem – „rycerza wiary”. W naszej analizie spróbujemy rozjaśnić najważniejsze tropy pojawiające się w tekście, przyglądając się jednocześnie najbardziej podstawowym myślom Bartha i – podobnie jak czyni to on sam w komentowanym rozdziale – przywołując postać Abrahama. Główne elementy analizy będziemy poprzedzać kluczowymi cytatami z komentowanego tekstu, rezygnując przy tym z uporządkowania chronologicznego na rzecz tematycznego<sup>1</sup>.

### Zasada diastazy i ukryty Bóg

Każde zdarzenie w ich życiu – jako przyczyna i jako skutek, który z niej wynika – wszystko, co dzieje się w sekwencji ludzkiego życia, należy do tej strony linii śmierci, oddzielającej czas od wieczności i człowieka od Boga. (...) Po tamtej stronie linii śmierci jest Bóg; uzasadniający jako bezzasadny; istotny, ale bez istoty; poznany jako niepoznawalny; wypowiedziany w swoim milczeniu; miłosierny w swojej nieprzystępnej świętości<sup>2</sup>.

Powyższy fragment odnoszący się do Rz 4, 3 eksponuje tezę-aksjomat, na której opiera się cały system szwajcarskiego teologa – tezę stwierdzającą istnienie diastazy, czyli przepaści pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Barth nazywa ją „linią śmierci”, „regionem polarnym”, „obszarem pustynnym” czy „strefą zniszczenia”. Porzucając metafory, mówi o niej jako o różnicy jakościowej, ontologicznej między człowiekiem i Bogiem – różnicy nie do przekroczenia. Przyjęcie zasady diastazy ma bardzo szerokie konsekwencje. Oznacza całkowite odrzucenie możliwości epistemologicznego dotarcia do Boga, teologii naturalnej oraz całego spektrum filozoficznych i teologicznych obrazów i znaczeń związanych ze słowem „Bóg”. Znajduje się On poza poznawczym horyzontem człowieka, niedosiężny dla jakichkolwiek dowodów i spekulacji. Bóg – czytamy w *Römerbrief* – nie może „być utożsamiany z niczym,

<sup>1</sup> Cytaty pochodzące z omawianego rozdziału zostały przedstawione w bloku.

<sup>2</sup> K. Barth, *Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1940, s. 96 [s. 199 przekładu]. Wszystkie cytaty z tego dzieła podaję we własnym tłumaczeniu.

co nazywamy, czego doświadczamy, co uchwytujemy lub czcimy jako Boga”<sup>3</sup>. Barth nie zatrzymuje się jednak na stwierdzeniu niepoznawalności Boga. Diastaza oznacza również, że jest On wyłączony z historii. Nie wolno o Nim mówić w jej obrębie nawet jako o Wcielonym Słowie. Wydarzenia Krzyża i zmartwychwstania wymykają się historycznym kategoriom. Interesująco wygląda w związku z tym kwestia Objawienia i status Biblii jako Słowa, które zostało zapisane przez człowieka. Barth konsekwentnie twierdzi, że człowiek nie posiada Objawienia, a jedynie jego „odcisk” (*Eindruck von Offenbarung*). Słowo zapisane w Biblii to „pusty kanał”, którym „żywa woda Objawienia” kiedyś płynęła. „Kanał” ten jest śladem po Objawieniu – po „wodzie”, która już nie płynie<sup>4</sup>. Oznacza to m.in. specyficzne rozumienie statusu wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Barth nie decyduje się na określenie tego wydarzenia jako historyczne. „Linia śmierci” dzieląca Boga i człowieka jest zbyt głęboka, aby ingerencję Boga można było wpisać w rzeczywistość historyczną. Jezus Chrystus – tłumaczy Barth – jako człowiek umieszczony jest w określonym momencie historii, jako Bóg stoi jednak ponad nią. Reprezentuje w ten sposób dwa światy, które się „przecinają”, nie „zlewając się” jednak, ale pozostają oddzielone diastazą. Stosunek do siebie tych rzeczywistości szwajcarski teolog próbuje unaocznic za pomocą metafory stycznej i okręgu: styczna „dotyka okręgu nie dotykając go”<sup>5</sup>. Ich punkt zetknięcia – punkt matematyczny – nie ma wymiarów, nie jest częścią samego okręgu. Podobnie „punkt przecięcia” płaszczyzny czasu i wieczności nie jest wpisaniem tej ostatniej w czas. Chociaż z ludzkiego punktu widzenia jesteśmy w stanie wyznaczyć pewien punkt w historii, nie przekreśla to jego jednoczesnej ahistoryczności. Decyzja o skazaniu Jezusa na śmierć zapadła przecież poza czasem, co znosi osobliwość konkretnego historycznego momentu i sprawia, że każda epoka jest „potencjalnym miejscem Objawienia”<sup>6</sup>. Barth posługuje się jednocześnie innym metaforycznym obrazem – „purpurowej nici” wieczności przecinającej znany nam świat w każdym momencie jego istnienia. Objawienie jest niehistoryczne nie tylko w znaczeniu Boskiej decyzji podjętej poza czasem, ale też w tym sensie, że w każdym momencie

<sup>3</sup> Tamże, s. 331.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 40, 48.

<sup>5</sup> Tamże, s. 6.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 5.

dziejów człowiek – ustosunkowując się do niego w swoim „tu i teraz” – może traktować je jako terażniejszość. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że dla Bartha Objawienie *de facto* zamyka się w jednym punkcie – w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, czyli wydarzeniu, w którego świetle należy interpretować całość dziejów świata, włączając w to starotestamentalne historie. W rozdziale *Wiara jest cudem* autor kilkakrotnie odwołuje się do faktu ahistoryczności objawienia. Czytamy w nim:

Znosimy całe podobieństwo między „Momentem” Ostatecznego Sądu a wszystkim, co przedtem i potem, a głosimy jednoczesność wszystkich czasów (...) dlatego, że już nie widzimy żadnego przedtem i potem, które by w swojej odrębności nie stały w świetle tej Chwili<sup>7</sup>.

Nieco dalej Barth odnosi się do postaci Abrahama, tłumacząc, że jej znaczenia nie można ocenić, abstrahując od Chrystusa. Wielkość biblijnego ojca wiary staje się jawna wyłącznie w świetle śmierci i zmartwychwstania.

Jezus nie byłby Chrystusem, gdyby takie postacie, jak: Abraham, Jeremiasz, Sokrates, Grünewald, Luter, Kierkegaard, Dostojewski były, w zestawieniu z Nim, jedynie osobami z przeszłości, a nie raczej konstituującą się z Nim zasadniczą jednością, wspólnotą i jednoczesnością<sup>8</sup>.

Przyjęcie zasady diastazy wyznacza również swoistą wizję świata człowieka. Świat, w którym żyjemy, jest – zdaniem Bartha – całkowicie pozbawiony znaków Boskiej obecności. Wszystko wokół informuje człowieka o fakcie wprost przeciwnym – mówi, że w świecie *nie* ma Boga. Optyka Bartha jest tutaj skrajnie odmienna od tej, którą przyjmują tacy myśliciele, jak Tomasz z Akwinu. Kalwiński teolog nie dostrzega w świecie piękna i wielkości stworzeń, które odsyłałyby wprost do swego Boskiego Stwórcy. Tym, co rzuca się w oczy, jest – jego zdaniem – raczej tragizm, ograniczenie i dramat śmierci. Dlatego nawet autorzy biblijni „przyznają rację materialistycznej, zsekularyzowanej i sceptycznej wizji świata”<sup>9</sup>. Świat znajduje się po przeciwnej stronie linii śmierci niż Bóg.

<sup>7</sup>Tamże, s. 91 [s. 195].

<sup>8</sup>Tamże, s. 92 [s. 196].

<sup>9</sup>Tamże, s. 61.

Zasada diastazy ma również bardzo duże znaczenie w odniesieniu do rozumienia grzechu. Grzech, który u Bartha definiowany jest na wiele sposobów, zazwyczaj manifestuje się w ludzkiej woli do przekroczenia diastazy – woli, która jest konstytutywna dla natury człowieka. Tutaj wkraczamy jednak w inny wątek myśli Bartha – wątek antropologiczny.

### Człowiek

Dla duszy człowieka Bóg jest „albo- albo”: możliwe jest albo przyjęcie, albo odrzucenie; albo afirmacja, albo zaprzeczenie; przebudzenie lub sen; zrozumienie lub niezrozumienie. Jednak możliwe, prawdopodobne, jasne i zrozumiałe jest tylko odrzucenie, zaprzeczenie, przespanie i zapoznanie<sup>10</sup>.

Drugim filarem systemu Bartha – obok zasady diastazy – jest antropologiczna koncepcja negatywnie wartościująca naturę ludzką. Człowiek jest przede wszystkim grzesznikiem, pozbawionym Chwały Bożej synem Adama<sup>11</sup>. Grzech – twierdzi Barth – jest nieusuwalną skazą natury, „nieczystością”, którą obciążona jest cała ludzka kultura, cywilizacja i historia. Faktycznie rozumie on przez grzech dominującą w ludzkiej naturze wolę samoafirmacji, która manifestuje się we wszelkich rodzajach aktywności człowieka. Oryginalność Barthowskiej koncepcji samoafirmacji leży w założeniu ścisłego powiązania jej ze stosunkiem człowieka do Boga. W teorii szwajcarskiego teologa Bóg jest koniecznym, choć nie zawsze bezpośrednio uświadomianym punktem odniesienia każdego działania człowieka. Działanie to poruszone jest przez wspomniane we fragmencie *Odrzucenie, zaprzeczenie*. Barth wyjaśnia to tłumacząc, że konstytuująca ludzką naturę wola samoafirmacji polega w swojej istocie na skłonności człowieka do „obrabowywania Boga z tego, czym On jest”<sup>12</sup>. Życie w grzechu oznacza, że „przez nieuchronną konieczność nie możemy czynić inaczej, niż samowolnie i świadomie wynosić samych siebie do boskości i zniżyć Boga do naszego własnego poziomu”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup>Tamże, s. 96 [s. 199].

<sup>11</sup>Por. tamże, s. 68.

<sup>12</sup>Por. tamże, s. 155.

<sup>13</sup>Tamże, s. 169.

Spójrzmy na cytowany fragment w świetle teorii diastazy. Dla człowieka Bóg jest *albo-albo*; można Go tylko w całości przyjąć bądź z całości odrzucić. *Przyjęcie* oznacza dla Bartha akceptację faktu zależności od Boga, który jest całkowicie skryty i niedosiężny. Jest ono zarazem akceptacją absolutnej nieprzekraczalności linii śmierci dzielącej człowieka od Niego oraz aktem pokory i skruchy, wiążącym się z uznaniem własnej grzeszności. *Przyjęcie* jest jednocześnie odrzuceniem wszelkich prób ignorancji diastazy – prób dotarcia do Boga o własnych siłach. Jest ono postawą wiary. Postawa ta – pisze Barth – jest jednak niemożliwa. Człowiek jest zdolny wyłącznie do *odrzucenia, zaprzeczenia, przespania i zapoznania*. Dominująca w jego naturze wola samoafirmacji sprzeciwia się *przyjęciu* Boga. Wiele lat po *Römerbrief*, w *Dogmatyce w zarysie*, Barth będzie pisał o tym w sposób następujący: „Nie chcemy żyć z łaski, coś w nas energicznie się przed tym wzbrania. W najlepszym razie sami wolimy się nią darzyć”<sup>14</sup>. Samoafirmacja człowieka przejawia się w naturalnej skłonności do buntu przeciw łasce, wierze, zależności od Boga. Bunt ten może przybrać różne formy – od negacji Boga i jawnego postawienia na Jego miejscu rzeczywistości ludzkiej, nauki, filozofii i ideologii, po „potajemną identyfikację” z Bogiem w doświadczeniu mistycznym czy religijnym. W każdym z tych wypadków mamy do czynienia z próbą przekroczenia przez człowieka diastazy. Podkreślić należy, że tak rozumiany bunt jest dla Bartha tożsamy z zasadą religijności w człowieku. Krytyka religii jest jedną z najbardziej uderzających i kontrowersyjnych myśli przedstawionych w *Römerbrief*. Barth zdecydowanie odseparowuje rzeczywistość wiary, która jest związana z właściwą, pokorną postawą wobec Boga, od rzeczywistości religijnej, którą klasyfikuje jako wiarę pozorną, charakteryzującą się postawą arogancji i buntu.

## Religia

I czy obok drogi śmierci otwartej w Jezusie, nie pojawia się inna, łatwiejsza droga do Boga? Któż nie chciałby wybrać właśnie tej łatwiejszej?<sup>15</sup>

<sup>14</sup> K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa: Semper 2994, s. 18.

<sup>15</sup> K. Barth, *Römerbrief*, s. 97 [s. 197].

Przyjrzyjmy się dokładniej religii – *innej, łatwiejszej* niż wiara drodze do Boga. Na początku trzeba zaznaczyć, że pojęcie religii jest dla Bartha, z jednej strony, wąskie, z drugiej – bardzo szerokie. Wąskie, ponieważ w swojej istocie sprowadza się do jednej zasady – konstytutywnej dla natury człowieka woli samoafirmacji. Samoafirmacja ta, czyli próba potwierdzenia własnego „ja”, na którą można popatrzeć jako na usiłowanie zasypania diastazy, jest rdzeniem każdego religijnego zjawiska. Szerokie, ponieważ religijna skłonność w człowieku manifestuje się w długim szeregu fenomenów: faryzejskim oczekiwaniu usprawiedliwienia z uczynków, przez które Barth rozumie wszelkie ludzkie osiągnięcia – czyny, cechy, doskonałość moralną, uczuciową i pobożnościową, poszukiwaniu przeżyć religijnych, tworzeniu idei i teorii, które starają się wtłoczyć Boga w ludzkie kategorie. Opisując religię, Barth posługuje się metaforą „mgły”, która rozpościera się pomiędzy rzeczywistością Boską a ludzką i zamazuje dystans między nimi. Pisze: „Pomiędzy tu i tam, pomiędzy nami i obszarem zupełnie odmiennym od naszego, powstaje religijna mgła, zawiesina, w której za sprawą najróżniejszych, mniej lub bardziej zabarwionych seksualnie, sztuczek identyfikacji i zabiegów mieszania, ludzkie i animalne procesy podnosi się do rangi przeżyć Boga, „doświadcza się” bycia i czynu Boga w ludzkich czy animalnych przeżyciach. Kwintesencją tej mgły jest urojenie, jakoby bez cudu (prosto z góry), bez zniesienia wszystkiego, co dane, bez *tej* prawdy, która leży po tamtej stronie narodzin i śmierci, mogła istnieć jedność, czy choćby tylko zdolność do przymierza między Bogiem i człowiekiem”<sup>16</sup>.

Fragment ten ukazuje sedno krytyki religii Bartha. Przybiera ona formę demaskacji prawdziwej natury religii, którą jest samoafirmacja człowieka i służąca jej „potajemna identyfikacja” człowieka z Bogiem. W religii – czytamy w *Römerbrief*: „natarczywie przesuwamy się w pobliże Boga i bezceremonialnie ciągniemy Go w nasze pobliże. Pozwalamy sobie wejść z Bogiem w nawykową relację, liczyć się z Nim tak, jakby nie było to niczym szczególnym. Pozwalamy sobie odgrywać Jego zaufanych popleczników, rzeczników, pośredników”<sup>17</sup>. Cytat ten jasno pokazuje, na czym polega fałsz religii – człowiek stawia siebie w tym samym szeregu, w którym jest Bóg, umniejszając tym samym

<sup>16</sup> Tamże, s. 25.

<sup>17</sup> Tamże, s. 20.

Jego wielkość i ignorując skrytość oraz zasadę diastazy. Religijny kult Boga jest tak naprawdę przykrywką, pod którą człowiek oddaje cześć własnemu światu i samemu sobie. Religia okazuje się autokultem człowieka.

Barthowska ocena religii jest druzgocząca. Religia nie prowadzi do Boga. Zamiast tego tworzy Jego idolatryczne wizerunki, podporządkowane samoafirmacji człowieka. Religia zawiera w sobie także pewien element demoniczny – jej działanie obraca się przeciwko własnemu twórcy. Jak powiedzieliśmy wyżej, poprzez religię człowiek stara się ugruntować własne „ja”, w pewnym sensie wzbogacić własną egzystencję. Jako korelat egzystencji religia jest jednak czynnikiem zdradliwym. Egzystencja człowieka, który żyje religią, jest egzystencją niewłaściwą i zubożoną. Barth twierdzi, iż człowiek religii sam siebie „spycha wciąż w nową nieprawość”<sup>18</sup>. Przyjmuje zgubne dla siebie „fałszywe nastawienie do życia”<sup>19</sup>, „staje się pacholkiem i igraszką rzeczy, wszelkiej «natury» i «kultury», których zniesienia i uzasadnienia w Bogu nie dostrzega, i nic wyższego nie chroni go teraz przed tym, co sam uczynił swoim najwyższym. Gdy Bóg stracił swoją wspaniałość, to traci ją także człowiek”<sup>20</sup>, gdy bowiem człowiek jest samemu sobie Bogiem, wtedy „muszą nastać bożki”<sup>21</sup>. Religia jest więc zgubna dla człowieka z wielu powodów. Czy zatem należy ją usunąć? Barth twierdzi, że jest to niemożliwe. Religia jest bowiem ściśle wpisana w naszą naturę. Bunt skierowany w stronę Boga jest konstytutywną częścią naszej istoty. Czy istnieje zatem alternatywa dla religii? Zdaniem Bartha jest nią prawdziwa wiara, której status, w świetle przyjętych wcześniej założeń wygląda bardzo problematycznie. Chociaż wiara stanowi absolutny wymóg postawiony ludzkiemu bytowi, w jego świecie właściwie nie ma na nią miejsca. Wiara – wielokrotnie podkreśla Barth – nie leży w kompetencjach człowieka, który naturalnie kieruje się zawsze w stronę religii. Czym zatem jest wiara? *Drogą śmierci otwartą w Chrystusie*, a więc „niemożliwością”<sup>22</sup>, cudem, „próżnią”<sup>23</sup>, niewypowiedzianą

<sup>18</sup> Tamże, s. 21.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 23.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 21.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 99.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 62.

realnością Boga<sup>24</sup>. Docieramy tutaj do głównego wątku rozdziału *Wiara jest cudem* – tematu istoty wiary i jej rycerza, Abrahama.

### Kryzys

Wielcy ludzie w historii są klasycznymi postaciami nie z powodu swojej twórczej mocy, tylko *sądu*, przed jakim stają, i – manifestującym się w ich wybitnym działaniu – *ograniczenia*, któremu podlegają. (...) I skoro tak, to Abraham – tak, dokładnie Abraham – znajduje się w *kryzysie* wszystkiego, co ludzkie; jego droga ku życiu jest drogą śmierci; jego wartość (i możliwość, widziana z naszej perspektywy) leży w paradoksie i cudzie wiary<sup>25</sup>.

Do tej pory patrzyliśmy na ludzki podmiot od strony jego natury i samokonstytucji. Rdzeniem tej natury okazała się wola samoafirmacji rozumiana przez Bartha również jako zasada religijności w człowieku. Naturalna forma egzystencji człowieka jest tożsama z egzystencją religijną, ocenianą przez autora *Römerbrief* jako zubożona, fałszywa. Aby zrozumieć, czym dla szwajcarskiego teologa jest wiara – tożsama z egzystencją prawdziwą – trzeba spojrzeć na człowieka z perspektywy teologicznej. Cytowany fragment pośrednio właśnie do niej się odnosi. Mowa jest w nim o Abrahamie i o *innych klasycznych postaciach*, spośród których Barth najchętniej wymienia biblijnego Hioba. Dlaczego są *klasycznymi postaciami*? – pyta szwajcarski teolog. Z powodu *sądu*, *ograniczenia*, *kryzysu*, który ich dotyka – odpowiada.

Kryzys jest obok diastazy najsłynniejszą z kategorii wprowadzonych przez Bartha. Jest on pojęciem tyleż efektywnym, co trudnym do interpretacji. W *Römerbrief* pojawia się w kilku kontekstach. Barth określa samego Boga jako „absolutny kryzys świata ludzi, czasu i rzeczy”<sup>26</sup>, „kryzys wszystkich mocy”<sup>27</sup>; używa też pojęcia kryzysu odnośnie do Boskiego sądu nad ludźmi, który dokonuje się w Chrystusie, oraz mówi o historii zbawienia jako o „kryzysie wszelkiej historii”<sup>28</sup>. Pojęcie kryzysu jest jednocześnie najważniejszą teologiczną kategorią

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 32–33.

<sup>25</sup> Tamże, s. 95 [s. 198].

<sup>26</sup> Tamże, s. 51.

<sup>27</sup> Tamże, s. 40.

<sup>28</sup> Tamże, s. 32.

określającą egzystencję człowieka. O ile egzystencja religijna stanowi w pewnym sensie ucieczkę od sytuacji kryzysu, o tyle wiara jest jej akceptacją.

Przyjrzyjmy się jednak, czym dokładnie jest ów kryzys. W opracowaniach dotyczących Bartha z reguły mówi się, że mamy tutaj do czynienia z kryzysem w znaczeniu biblijnego *krisis*, czyli permanentnego Boskiego sądu nad wszelką ludzką sprawiedliwością<sup>29</sup>. Czym jednak jest wspomniany „sąd”? Po pierwsze, jest on Boskim „Nie” przeciwstawionym ludzkim próbom przekroczenia diastazy<sup>30</sup>. Bóg „druzgocze” wszelkie konstrukcje, za pomocą których człowiek próbuje Go sobie przyswoić. „Nie” oznacza zatem samą Jego skrytość, której człowiek – ekspansywny, samoafirmujący – nie chce zaakceptować. W tym sensie Bóg jest kryzysem ludzkiej myśli, przedmiotem, którego nie może ona ogarnąć. Jest jej granicą. Sąd dotyka jednak nie tylko myśli człowieka, ale również świata i jego historii. Jest Boskim „protestem przeciwko istnieniu i istocie świata”<sup>31</sup>. Widoczny jest w fakcie, „że czas jest niczym, jeżeli mierzyć go wiecznością, że wszystkie rzeczy są pozorem, jeżeli mierzyć je ich źródłem i kresem, że jesteśmy grzesznikami i musimy umrzeć”<sup>32</sup>. Jest on zatem skazaniem świata na śmierć, widocznym w kruchości i efemeryczności rzeczy oraz fakcie śmiertelności i ograniczenia człowieka. Owo „Nie” będące potępieniem człowieka i świata, nie jest jednak ostatnim słowem Boga. Obok niego istnieje jeszcze „Tak”, które jest widoczne dopiero w perspektywie Objawienia, w wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Dzień Jezusa Chrystusa – czytamy w *Römerbrief*: „To jest Dzień, w którym tajemnice człowieka zostają obnażone i stają się jasne dla człowieka, że jest poznany przez Boga. Przez Jezusa Chrystusa ludzie są sądzeni przez Boga. To

<sup>29</sup> Por. m.in. C. G. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins 1957, s. 17; A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin: KUL 1979, s. 24 oraz M. Beitker, *Das Krisis-Motiv der Römerbriefphase als Vorstufe von Barths Zuordnung von Gesetz und Evangelium*, w: H. Köckert, W. Krötke (red.), *Theologie als Christologie zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988, s. 56–67.

<sup>30</sup> Por. K. Barth, *Römerbrief*, s. 34.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 19.

jest ich *kryzys*, ale jest on zarówno negacją, jak i afirmacją, zarówno śmiercią, jak i życiem”<sup>33</sup>.

Odsłania się przed nami właściwe znaczenie pojęcia kryzys. Jest nim sąd Boga w całej swojej pełni – obejmujący jednocześnie negację człowieka i świata oraz ich afirmację. Bóg potępia człowieka, oddziela się od niego przepaścią nie do przebycia, a jednocześnie sam rzuca nad tą przepaścią pomost, dzieląc w Jezusie Chrystusie los potępionego człowieka. Bóg – mówi Barth – przyznaje się w ten sposób do ludzi i świata, który sam stworzył i który akceptuje. Wcielając się, sądzi sam siebie, jako Jezus Chrystus – jednocześnie Bóg i człowiek – przyjmuje na siebie ciężar własnego potępienia. Afirmacja nie przekreśla tutaj negacji. Bóg ciągle mówi „Nie” sprawiedliwości ludzkiej. Wyrok pozostaje w mocy. Jednocześnie jednak Jego własna, Boska sprawiedliwość, „jest tym «pomimo tego» (*trotzdem*), przez które łączy On nas ze sobą i ogłasza samego siebie jako *naszego* Boga”<sup>34</sup>, „Ogłasza, że my – Jego wrogowie – jesteśmy Jego ukochanymi dziećmi”<sup>35</sup>. Obydwa aspekty Boskiego sądu zostają objawione w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Śmierć na krzyżu ukazuje kres człowieka i jego sprawiedliwości. Na jej tle pojawia się jednak drugi aspekt – zmartwychwstanie, które jest nową kreacją „bez powodu i warunków”<sup>36</sup>. Mówiąc językiem religijnym – łaską. W ten sposób okazuje się – pisze Barth – że „koniec jest także celem; Zbawca jest także Stwórcą; ten, który sądzi, także tym, który odzyskuje wszystkie rzeczy”<sup>37</sup> – to zarazem nowe życie, nowa egzystencja, obietnica zmartwychwstania każdego człowieka i nadanie nowego sensu jego dziejom. Wszystko to mocą łaski przekraczającej otchłań Boskiego „Nie”. Radykalność „Nie” uwydatnia radykalność „Tak”. Jednego nie można zrozumieć bez drugiego. Sąd Boży w znaczeniu *krisis* jest ich jednością, równie niepojętą i nierozrwalną jak śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, które w swojej istocie objawiają właśnie owe dwa aspekty sądu.

Sytuacja kryzysu opisująca egzystencję człowieka od strony teologicznej jest prawdziwym wyzwaniem dla człowieka. Po pierwsze dla jego umysłu. Treść Objawienia stanowi epistemologiczny paradoks.

<sup>33</sup> Tamże, s. 44.

<sup>34</sup> Tamże, s. 67.

<sup>35</sup> Tamże, s. 76.

<sup>36</sup> Tamże, s. 51.

<sup>37</sup> Tamże.



Nie ma możliwości przyswojenia jej sobie w zwykłych poznawczych kategoriach. Jej paradoksalność – stwierdza Barth – „rozбивa” ludzką myśl. Rozum człowieka musi pogodzić się z porażką, poprzestać na myśleniu „rozłamanym” – godzącym się z własną granicą. Po drugie jest wyzwaniem dla ludzkiej natury, samowolnej i zbuntowanej. Objawienie potraktowane z pełną powagą jest dla człowieka egzystencjalnym wstrząsem. Wobec ludzkiej żądzy samoafirmacji akceptacja podwójności Boskiego sądu i związanej z nią paradoksalności własnej sytuacji zdaje się czymś szalonym i karkołomnym. Tymczasem właśnie ta akceptacja (bądź jej brak) jest jednocześnie wyborem sposobu egzystencji – prawdziwej lub fałszywej.

Abraham jest wielki nie z powodu *swojej twórczej mocy, ale sądu*, przed którym staje. Znajduje się dokładnie w takiej samej sytuacji, jak reszta ludzkości – dotyka go jednoczesność Boskiej negacji i afirmacji. Jednak wyróżnia go wiara, której podstawą jest właściwy stosunek do sytuacji kryzysu, oraz fakt, że „wie o swoim tragicznym i paradoksalnym położeniu”<sup>38</sup>. Wyróżnia go więc pewnego rodzaju świadomość – świadomość wyostrzona i pozbawiona fałszu. Pisząc o niej Barth używa czasem słowa „przytomność”. Tacy ludzie jak Abraham czy Hiob – czytamy w *Römerbrief* – „bali się swojej nieprawości i wyrwali ze snu. W bojaźni i drżeniu doszli do przytomności (*Besinnung*)”<sup>39</sup>. Różnica pomiędzy nimi – ludźmi wiary – a ludźmi religii polega więc na tym, że podczas gdy ci ostatni uciekają od akceptacji paradoksu, próbując budować spójny świat religijnej iluzji, Abraham i Hiob wyrrywają się z niej, przystając na własne „tragiczne i paradoksalne położenie”. Dostrzegają kryzys, w jakim się znajdują, zdają sobie sprawę z nieprzekraczalnej różnicy dzielącej ich od Boga oraz z własnej nieuleczalnej grzeszności.

### Wiara jako cud

...wiara jest: niemożliwością, w której ugruntowane są wszystkie inne możliwości; cudem, z którego pochodzą wszelkie duchowe dzieje; paradoksem ograniczającym i kwestionującym wszelkie widzialne formy ludzkiego bycia, wszystkie ludzkie cechy i czyny<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, s. 32.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże, s. 97 [s. 202].

Wiara – dowiadujemy się z powyższego fragmentu – jest *niemożliwością, paradoksem i cudem*. Stwierdzenia te stają się jasne, gdy weźmiemy pod uwagę treści na temat natury i religijności człowieka przedstawione do tej pory. Religia – stwierdziliśmy wyżej – jest pewnego rodzaju koniecznością wynikającą z istoty ludzkiego bytu. Odrzucenie jej na rzecz wiary przekracza możliwości człowieka. Z ludzkiego punktu widzenia prawdziwa wiara nie ma prawa zaistnieć. A jednak istnieje. Istnieje – potwierdza Barth – ale jako cud. Jej akt jest faktem nadprzyrodzonym – pochodzącym z „niewypowiedzianej rzeczywistości Boga”<sup>41</sup>. Intencja szwajcarskiego teologa jest tutaj ściśle powiązana z jego koncepcją diastazy i negatywnym wartościowaniem natury człowieka. W ich świetle staje się oczywiste, że wiara nie może być uznana za czyn i zasługę człowieka. Musi bowiem zostać całkowicie wyłączona ze sfery demonicznej religii. Teza głosząca, że źródłem wiary jest „niewypowiedziana rzeczywistość Boga”, wyraża prawdę, że wiara jest darem łaski. Barth podkreśla nadprzyrodzoność wiary, utożsamiając jej akt z wiernością Boga: „To, że niewidzialność Boga staje się widzialna, zawsze jest wynikiem działania Boga, jest aktem Jego wierności lub, co jest tym samym, aktem wiary”<sup>42</sup>. Wiara jest niemożliwością – tłumaczy w omawianym przez nas rozdziale – ale

to, co dla człowieka jest niemożliwe, co byłoby fałszem (2, 3), dla Boga jest możliwe i uprawnione – w księdze życia może On to, co ma na własnym koncie, przepisać na konto człowieka. Cud wiary Abrahama pochodzi od Boga jako Jego sprawiedliwość przepisana na korzyść Abrahama. W odróżnieniu od całego bycia i wszystkich przedsięwzięć człowieka, transakcja ta jest wolna – i właśnie w mocy swojej wolności – jest prawdziwym czynem Boga. Przez to, czym nie jest, staje się człowiek częścią tego, czym Bóg jest<sup>43</sup>.

Barth podkreśla tutaj bardzo mocno, że wiara jest czymś zewnętrznym względem ludzkiej natury. Bóg „abstrahuje” w niej od całej naturalnej grzeszności człowieka i przypisuje mu swoją własną sprawiedliwość. Wiara jest darem łaski, który jest tak mocno związany z wiernością Boga, że wolno je ze sobą utożsamiać. Utożsamienie to staje się jaśniejsze, jeżeli pamiętamy, że wierność jest zawsze wiernością

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 32–33.

<sup>42</sup> Tamże, s. 81.

<sup>43</sup> Tamże, s. 95 [s. 200].



w Jezusie Chrystusie – w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, które jest wydarzeniem jednorazowym. Jest – w ujęciu Barthowskim – jednocześnie wydarzeniem zbawczym i pewnego rodzaju archetypem losu każdego człowieka. Wspomnieliśmy wyżej, że należy je swoiście rozumieć – ahistorycznie. Każda epoka – przypomnijmy – jest „potencjalnym miejscem Objawienia”<sup>44</sup>. Oznacza to, że ów jednorazowy akt wierności Boga w każdym momencie dziejów daje człowiekowi możliwość odniesienia swojej egzystencji do wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, czyli możliwość wiary. Jest *de facto* zaferowaniem człowiekowi egzystencji zupełnie nowej, całkowicie odmiennej od naturalnej dla niego egzystencji religii. Jednak osobisty wybór tej egzystencji również wymaga nadprzyrodzonego wsparcia.

Spójrzmy teraz na wiarę od strony antropologicznej, pod kątem podmiotowej konstytucji przyjmującego ją człowieka. Wspomnieliśmy już, że podstawą wiary jest specyficzna świadomość człowieka – jasność, co do własnej sytuacji, podwójnego Boskiego sądu ciężącego na nim, nieskończonej różnicy między nim a Bogiem i jej konsekwencji – niepoznawalności Boga. Treść tego poznania jest paradoksem, który „rozbija” ludzką myśl. Barth przywiązuje ogromną wagę do tego elementu. Píše: „Nasze życie otrzymuje w tym świecie sens jedynie dzięki swemu odniesieniu do Boga. Przywrócenie tego odniesienia może nastąpić tylko w ten sposób, że nasze myślenie i nasze serce (dzięki «rozumnemu oglądowi») zostają rozłamane przez wspomnienie wieczności. Nie ma innego odniesienia do prawdziwego Boga niż to, które dochodzi do skutku na drodze Hioba. Gdy rozbicie nie następuje, wtedy myślenie jest puste, formalne, czysto krytyczne, bezowocne, niezdolne do podolania pełni zjawisk, do pojęcia szczegółu w układzie całości. Nierozłamane myślenie samo zrzuca się swego rzeczywistego odniesienia do rzeczy. I odwrotnie, nierozłamane serce, doznawanie rzeczy, niestrzeżone przez ostateczny wgląd, uchyla się przed władzą myślenia: mroczone, ślepe, niekrytyczne, wydane przypadkowi, stanowi serce istotę samą dla siebie. Nieczułym, pojmującym bez oglądu i dlatego pustym stało się myślenie, bezmyślnym, oglądającym bez pojęcia i dlatego ślepym stało się serce”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>45</sup> Tamże, s. 23–24.

W wierze ludzkie myślenie zostaje zatem „rozłamane” przez treść Objawienia – treść, która jest dla tego myślenia nie do zaakceptowania. Człowiek zostaje w ten sposób wytracony ze swojej sobości. Chwieje się jego egzystencja naturalna – religijna. Jednak tylko dzięki temu rozłamaniu możliwe jest spojrzenie na rzeczywistość w prawdzie, które – zdaniem Bartha – zaczyna się wraz z odniesieniem samego siebie i rzeczy do ich źródła, czyli nieznanego Boga. Świat, historia i ludzka egzystencja uzyskują sens dopiero w świetle prawdy, która przekracza rozumienie człowieka i rozbija jego sobość. W rozdziale, który jest przedmiotem niniejszej analizy, Barth podkreśla, że mamy tutaj do czynienia z paradoksem. Samo określenie „paradoks” nabiera w jego teorii nowego znaczenia.

Przekonanie – czytamy w *Wiara jest cudem* – że Bóg rzeczy nieistniejące może uczynić istniejącymi (4, 17) jest cudem. Jego przekonanie, że Chwała (*Doxa*) należy do Boga, sprzeciwia się pozorom (*doxa*) – jest paradoksem. To przekonanie jest wiarą<sup>46</sup>.

W cytowanym fragmencie Barth wykorzystuje semantyczną dwuznaczność greckiego słowa *doxa*. Wyraz ten – pochodzący od czasownika *dokeo*, czyli „widzieć, myśleć” – w filozofii greckiej używany był w rozumieniu „mniemania”, czyli obszaru wiedzy potocznej i subiektywnej. U eleatów sfera *doxy* zasadniczo utożsamiana była z postrzeganiem zmysłowym i – w odróżnieniu od poznania rozumowego, zgodnego z zasadami logiki – uznana za wprowadzającą w błąd. Znacznie bliższy Barthowi Platon również ostro przeciwstawiał *doxę* prawdziwej wiedzy – *episteme*. *Doxa* to pozory, *episteme* natomiast dotyka świata niewidzialnego, który jest tym prawdziwym i najbardziej rzeczywistym. Obok „mniemania” grecka *doxa* ma jednak także inny sens, zupełnie odmienny, który znamy z Nowego Testamentu. Tutaj *doxa* oznacza *chwałę*. Barth odwołuje się do obydwu znaczeń. Poznanie „nierozłamane” porusza się w sferze *doxy*, jest więc – jak twierdził Platon – poznaniem pozornym. Nie odnosi się do rzeczywistości prawdziwej. Przeciwstawia mu się poznanie prawdziwe – rozbite przez objawienie – przez Chwałę (*Doxa*) Boga. Poznanie takie jest paradoksalne, bo jego źródłem jest *doxa* w sensie Chwały. Ekspozuje to przekonanie Bartha, że właściwą podmiotowość człowieka konstytuuje to, co

<sup>46</sup> Tamże, s. 96 [s. 199].

względem niego zewnętrzne. Myślenie człowieka, właściwe odniesienie do świata i samorozumienie uruchomione jest przez Słowo.

Opisywana od strony teologicznej wiara jest cudem i darem łaski. Od strony antropologicznej stanowi ona warunek poznania i właściwej konstytucji podmiotu. Barth opisuje wiarę także od strony egzystencjalnej. Stara się przedstawić, czym jest w odczuciu przyjmującego ją człowieka. Przede wszystkim – mówi – wiara jest konwersją, czyli aktem radykalnym i relacyjnym. W wierze człowiek odnosi całą swoją istotę do Boga. Stosunek ten ma charakter „albo żaden, albo całkowity”<sup>47</sup>. Stara się przybliżyć tę prawdę za pomocą wyrażenń zapożyczonych z języka Kierkegaarda. Wiara jest „zdecydowanym «pomimo» (*trotzdem*)”, „hazardem hazardów”, „skandalem”, „skokiem w ciemność nieznanego”<sup>48</sup>. Taki charakter wiary bardzo dobrze obrazuje postawa wielokrotnie tutaj przywoływanego Abrahama. Jego wiara jest wiarą *pomimo* niepoznawalności Boga i wbrew wszelkim mniemaniom, konwencjom (sfera *doxy*) i – przede wszystkim – wbrew logice Prawa. Wiara jest wiarą *pomimo* samowoli człowieka: jako zgoda na „bycie w łasce”, czyli na sytuację, w której człowiek nie podlega samemu sobie, ale zawiera rzeczywistości całkowicie różnej od niego: sprzeciwia się ona ludzkiej naturze i „ziemskiemu” rozsądkowi. Trzeba wspomnieć, że obok znaczenia egzystencjalnego *trotzdem* ma także znaczenie teologiczne – wiara jako wierność Boga jest „Boskim «pomimo», a nie Boskim «dlatego»”<sup>49</sup>. W ten sposób Barth podkreśla jeszcze raz, że wiara jest darem łaski. Ze względu na treść zostaje ona z kolei określona jako „skandal” – wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w ludzkich kategoriach jest wydarzeniem nie do przyjęcia. Jako taka jest więc „skokiem w ciemność” – dokonuje się bezpodstawnie, nieoparta na żadnym właściwym człowiekowi poznaniu. Jest „hazardem”, gigantycznym ryzykiem – „nie ma czegoś takiego, jak dojrzałe i bezpieczne posiadanie wiary”<sup>50</sup>.

<sup>47</sup>Tamże, s. 90.

<sup>48</sup>Por. tamże, s. 72–74.

<sup>49</sup>Por. tamże, s. 100.

<sup>50</sup>Tamże, s. 72.

## Wielkość Abrahama

„On wierzył w Boga”. Oto prawdziwa sprawiedliwość Abrahama. Czy Abraham „posiadał Boga”? Nie, nigdy. To Bóg posiadał *jego*. Bóg posiadał go jako „nie wykonującego pracy” (4, 5) i „niezależnie od uczynków” (3, 28). Posiadanie to nie jest ugruntowane w Abrahamie, ale w Bogu, który go usprawiedliwia<sup>51</sup>.

Kończąc analizę głównych wątków pojawiających się w tekście *Wiara jest cudem*, przyjrzyjmy się, w jaki sposób Barth interpretuje samą postać Abrahama, do której wielokrotnie się odnosiliśmy. Na czym polega jego wielkość? – pyta Barth. Czy na osobistym męstwie? Posłuszeństwie Prawu? Głębokiej religijności? Czy możemy uznać jego osobę za przykład *bosko-ludzkości* bądź *ludzko-boskości*? Na wszystkie te pytania szwajcarski teolog odpowiada negatywnie. Abraham jest człowiekiem. Grzech dotyka go w taki sposób jak innych ludzi. Wielkość biblijnego ojca z pewnością nie polega na szczególnych przymiotach natury. Natura każdego człowieka jest taka sama – obciążona przez grzech, wolę samoafirmacji, buntu przeciwko Bogu. Abraham nie ma żadnych personalnych powodów do „chlubienia” się. Jego wielkość polega na wierze, która jednak uznana jest przez Bartha za dzieło Boga, a nie człowieka. W związku z tym przestrzega on przed dopatrywaniem się wielkości Abrahama w jego *personalnym, irracjonalnym heroizmie*<sup>52</sup>.

Wszystko, co należy do Abrahama i jemu podobnych – ich heroizm, doświadczenia, postępowanie, osobowość i pobożność (świadoma i nieświadoma) – nie są sprawiedliwością przed Bogiem. Każde zdarzenie w ich życiu – jako przyczyna i skutek, który z niej wynika – wszystko, co dzieje się w tej sekwencji ludzkiego życia, należy do tej strony linii śmierci, oddzielającej czas od wieczności i człowieka od Boga, nawet jeżeli te wydarzenia dają świadectwo temu, co leży po drugiej stronie<sup>53</sup>.

Z punktu widzenia historii – przyznaje Barth – heroizm Abrahama jest oczywiście godny podziwu<sup>54</sup>. Utożsamienie wiary z osobistym

<sup>51</sup>Tamże, s. 99 [s. 202].

<sup>52</sup>Tamże.

<sup>53</sup>Tamże, s. 95 [s. 199].

<sup>54</sup>Por. tamże.

męstwem grozi jednak popadnięciem w logikę zasługi i odpłaty, czyli usprawiedliwienia z szeroko pojmowanych uczynków. Wielkość biblijnego ojca wiary polega zatem na czymś innym. Tkwi ona – mówi autor *Römerbrief* – w tym, czym on sam *nie jest*<sup>55</sup>. Abraham jest wielki nie przez siebie, ale przez swoją wiarę, skok w nieznanne, którego autorem nie jest on sam. Skok ten dokonał się jako cud. Biblijnego ojca narodów należy więc przede wszystkim traktować jako świadka tego, „co leży po drugiej stronie” – jego wielkość tkwi właśnie w tym, że daje on świadectwo cudu, który mu się przydarzył. *Cóż bowiem znaczy* – pyta Barth,

że zachowanie człowieka, jego posłanie, autorytet, misja, są odbiciem Boskiego autorytetu? O ile słowo „Boski” traktujemy poważnie, oznacza to, że w człowieku niewidzialne staje się widzialne, że to, czym człowiek jest, przypomina o tym, czym on nie jest, że ponad i poza jego zachowaniem stoi jakaś tajemnica, którą to zachowanie jednocześnie zakrywa i ilustruje. W żadnym wypadku ta tajemnica nie jest tożsama z czynami<sup>56</sup>.

Nauka, jakiej udziela figura Abrahama – konkluduje Barth – głosi więc, że jedynym powodem człowieka do chluby jest sprawiedliwość, która zmanifestowała się we krwi Jezusa Chrystusa i którą Bóg „przepisał” na konto człowieka. Nawet w akcie wiary to nie sam Abraham działa, ale Bóg.

### Zakończenie

Tekst *Wiara jest cudem* krąży wokół wielu fundamentalnych dla myśli Bartha tematów, schodzących się ostatecznie w punkcie centralnym, którym jest koncepcja wiary. Koncepcja ta jest logiczną konsekwencją przyjęcia dwóch podstawowych założeń – diastazy i negatywnie wartościowanej natury człowieka. Od strony teologicznej stanowi radykalizację protestanckiej zasady *sola fide*. Intencją szwajcarskiego teologa było oddzielenie wiary od szeroko rozumianej religii i całkowite wyrwanie jej z logiki uczynków i odpłaty. Wyrwanie to możliwe jest tylko przez przyjęcie koncepcji wiary całkowicie nadprzyrodzonej, nieludzkiej, nie z tego świata. W jej świetle konstrukcja człowieka oka-

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 94.

<sup>56</sup> Tamże [s. 196–197].

zuje się paradoksalna – człowiek staje się w pełni sobą, osiąga prawdziwą egzystencję tylko w akcie całościowego odniesienia do Boga, który pozostaje przed nim ukryty. Akt ten sprzeciwia się temu, co człowiek reprezentuje w swojej egzystencji naturalnej i nie pochodzi od niego samego. Mówiąc językiem religijnym, jest on cudem i darem łaski.

Nasza krótka analiza nie wyczerpała wszystkich wątków pojawiających się w tekście Karla Bartha. Jej celem było wskazanie kierunku, w jakim powinna pójść jego interpretacja, i nakreślenie szerszego kontekstu, koniecznego do zrozumienia analizowanego rozdziału *Römerbrief*.

**artykuły**

**przekłady i komentarze**

**recenzje i sprawozdania**

Piotr Duchliński

## Katolicka filozofia religii

Piotr Moskal, *Religia i prawda*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, ss. 229

Obecnie filozofia religii jest bardzo intensywnie rozwijającym się działem filozofii. W kręgach filozofów wzbu-  
dza ona coraz większe zainteresowa-  
nie. Potwierdza to ilość wydawanych  
publikacji, organizowanych sympo-  
zjów i konferencji. Stale pojawiają się  
różne próby rozwikłania zagadki fe-  
nomenologii religii. Próby te wywodzą się  
z różnych nurtów filozoficznych, tj.  
z fenomenologii, hermeneutyki, filo-  
zofii analitycznej.

Próba objaśnienia fenomenu religii, zaproponowana przez ks. Pio-  
tra Moskala w pracy *Religia i prawda*, wyrasta z tradycji filozofii kla-  
sycznej. Chodzi więc o typ dyskursu filozoficznego, który historycznie  
nawiązuje do dorobku Arystotelesa i św. Tomasza. Jednakże to nie au-  
torytet filozofów decyduje o wartości owej filozofii, ale uniwersalna  
prawda o człowieku, świecie i Bogu, która została przez nich odkryta.  
W XX wieku, korzystając z osiągnięć współczesnej logiki i metodologii  
nauk, filozofia klasyczna (neotomizm) została twórczo usystematyzo-  
wana i rozwinięta przez takich filozofów, jak: E. Gilson, J. Maritain  
oraz w szkole lubelskiej przez: S. Kamińskiego, M. A. Krąpca, Z. J. Zdy-  
bicką, A. Stępnia i innych.

W *Przedmowie* do swojej pracy ks. Moskal pisze: „To, co ośmielam  
się Czytelnikowi zaproponować, to taka próba spojrzenia na religię,  
która zainteresowana jest kategorią prawdy: prawdy jako transcenden-  
talnej właściwości bytu, prawdy jako prawdziwości ludzkiego pozna-  
nia i wreszcie samymi czynnościami poznania prawdy. Zapropono-  
wany przeze mnie namysł nad religią mieści się zasadniczo w nurcie

Piotr Duchliński – doktor filozo-  
fii, pracownik Wyższej Szkoły Fi-  
lozoficzno-Pedagogicznej „Ignatia-  
num” oraz Międzywydziałowego  
Instytutu Bioetyki Papięskiej Aka-  
demii Teologicznej w Krakowie.  
Zainteresowania: filozofia klasycz-  
na, fenomenologia (Husserl, Ingar-  
den), etyka ogólna i szczegółowa  
(bioetyka), filozofia religii.

tradycji tomistycznej. Ośmielam się jednak dystansować w stosunku do niektórych rozstrzygnięć tomizmu lubelskiej szkoły filozoficznej” (s. 13). Sugerowana przez autora refleksja nad zjawiskiem religii jest twórczym rozwinięciem nowych wątków, które nie pojawiły się w opublikowanej przez niego w 2000 roku rozprawie habilitacyjnej *Spór o racje religii* ani w książce *Czy istnieje Bóg?* Co więcej, w wielu zasadniczych punktach ks. Moskal odchodzi od wyrażonych we wcześniejszych pracach poglądów. Jest to – jak sam podkreśla – „książka nowa”, gdyż wyraża inne niż w poprzednich opracowaniach widzenie spraw dotyczących fenomenu religii.

Całość pracy została podzielona na trzy części. W pierwszej znajduje się filozoficzny opis religii – została w niej omówiona prawda religii. Część druga dotyczy filozoficznego usprawiedliwienia religii, które koncentruje się na kwestii prawdziwości religii. Część trzecia natomiast dotyka zagadnień związanych z epistemologią religii, czyli podejmuje tematykę poznania prawdy religijnej.

We *Wstępie* autor dokonuje epistemologiczno-metodologicznej charakterystyki proponowanej przez siebie koncepcji filozofii religii. Omawia jej ogólną naturę, punkt wyjścia, przedmiot badania oraz cel przedmiotowy. Już w tym miejscu ujawniają się pierwsze różnice między koncepcją filozofii religii proponowaną przez niego a tą opracowaną w środowisku szkoły lubelskiej w latach 70. przez s. Zdybicką.

Wspólne jest to, że tak Moskal, jak i s. Zdybicka, uprawiają filozofię religii w paradygmacie myśli neotomistycznej. Jest to typ filozofii przedmiotowej, której celem jest ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości. O ile w swojej rozprawie habilitacyjnej ks. Moskal podzielał zdanie s. Zdybickiej, że można uprawiać filozofię religii jako taką, o tyle w obecnej pracy odchodzi od tego stanowiska i stwierdza: „niemożliwa jest (...) filozofia religii jako po prostu religii. Możliwa jest realistyczna filozofia czegoś, co jest, a są (istnieją) tylko konkretne formy (sposoby) życia właściwe chrześcijaństwu, buddyzmowi itd. Można więc uprawiać filozoficzny namysł nad konkretnymi religiami” (s. 23). „Piszący te słowa przedmiotem filozoficznego namysłu czyni chrześcijańską drogę życia. Chodzi o katolickie samozrozumienie życia jako życia w perspektywie Boga czy życia dla Boga. Chodzi o drogę życia określoną w oficjalnych wypowiedziach Kościoła Katolickiego, a zrealizowaną przez świętych i błogosławionych. To jest właśnie przed-

miotem uprawianej przez mnie filozofii religii” (s. 27). Przedmiotem realistycznej filozofii religii, którą tutaj możemy określić jako katolicka filozofia religii, jest zatem forma życia religijnego, jaką jest katolickie chrześcijaństwo. I tylko dla takiej partykularnej formy życia można ustalić coś takiego, jak istota religii.

Przedmiotem tak określonej filozofii jest religia jako szczegółowa kategoria bytu. W przekonaniu ks. Moskala pojęcie religii nie jest pojęciem ani wieloznacznym, ani jednoznacznym, lecz analogicznym. Autor twierdzi, że chrześcijaństwo katolickie odgrywa rolę analogatu głównego. „Jest takie nie tylko z tej racji, że historycznie rzecz biorąc nazwę «religia», odnoszoną do chrześcijaństwa, rozciągnięto dopiero w czasach nowożytnych na oznaczenie kultur do religii chrześcijańskiej podobnych, i nie tylko dlatego, że w badaniach nad religiami chrześcijaństwo pełniło i nadal pełni funkcję religii paradygmatycznej, lecz nade wszystko dlatego, że – wedle mojego rozeznania – chrześcijaństwo, i to chrześcijaństwo katolickie jest *religio vera*” (s. 27).

Zastosowane przez autora metody badania religii jako bytu właściwe są dla metafizyki ogólnej, antropologii filozoficznej i teorii poznania. Stosowana metoda jest proporcjonalna do badanego przedmiotu. Religia jest przez autora rozumiana jako szczegółowa kategoria bytu relacyjnego. Jeśli zaś jest ona bytem, to jej poznanie dokonuje się z uwzględnieniem wszystkich tych procedur badawczych, które w badaniu „bytu jako bytu” zakłada metafizyka ogólna.

Tak obrany przedmiot badań: religia – katolickie chrześcijaństwo, wyznacza także trzy cele przedmiotowe filozofii religii.

Celem pierwszym jest filozoficzny opis (etap deskryptywny) religii jako bytu, w którym chodzi o wydobycie najważniejszych z filozoficznego punktu widzenia aspektów fenomenu religii. Ma to prowadzić w pierwszej kolejności do ukazania istoty religii, czyli chodzi o wskazanie tych konstytutywnych elementów religii, bez których nie byłaby ona tym, czym jest. Filozoficzny opis religii ukazuje ją jako specyficzną formę życia, która z punktu widzenia metafizyki jawi się jako określona kategoria bytu. Autor przedstawia religię jako kategorię bytu egzystującą pośród innych kategorii bytowych, jakimi są: osobowe formy życia podmiotu, kultura, poznanie teoretyczne, moralność, sztuka, dzieje i społeczeństwo oraz polityka. Opis filozoficzny ma za zadanie odsłonić prawdę o religii rozumianą na sposób metafizyczny,

jako inteligibilność bytu. Tak pojmowana prawda ma charter transcendentalny. Każdy byt, czyli to, co istnieje, jest prawdziwy na mocy samego faktu istnienia, a skoro religia jako kategoria bytu jest, to również ona jest prawdziwa.

Opis prowadzi do wyłuskania istoty religii chrześcijańskiej, co autor ujmuje w następujących słowach: „Religia to osobowe odniesienie człowieka do Boga rozumianego jako źródło i ostateczny cel ludzkiego życia oraz jako przedmiot wiecznej szczęśliwości” (s. 37). Nie jest to jednak istota wszystkich religii. Wyraża ona bowiem tylko chrześcijańskie formy życia. Autor krytycznie ustosunkowuje się do możliwości ukazania przez filozofa religii tak ogólnej istoty religii, która konkretyzowałaby się w każdej tradycji religijnej.

Opis filozoficzny odsłania ponadto, że religia nie jest jakimś wyizolowanym elementem ludzkiego życia, lecz jest związana z innymi kategoriami bytowymi, jak np. moralność i kultura. Autor, charakteryzując związki religii z tymi kategoriami bytu, stale ma na uwadze formalną odmienność religii od innych form życia (kategorii bytowych).

Drugi cel przedmiotowy polega na wyjaśnieniu religii. Jest ono przez autora rozumiane jako wartościowanie czy też usprawiedliwienie religii. W realizacji tego celu „nie chodzi o odpowiedź na pytanie, dzięki czemu religia jest (istnieje), czy na pytanie o genezę religii, ale o odpowiedź na pytanie, czy religia jako osobowa relacja człowieka do Boga przypadkiem nie jest jakąś pomyłką, nawet gdyby to miała być użyteczna pomyłką” (s. 30). W analizie chodzi o wykazanie prawdziwości religii. Aby zrealizować ten cel, trzeba w pierwszej kolejności podjąć zagadnienie Boga jako kresu relacji religijnej oraz zagadnienie człowieka jako podmiotu religii. Podejmując te kwestie, autor przechodzi na płaszczyznę rozważań właściwą dla teologii naturalnej oraz antropologii filozoficznej.

Omawiając problem Boga jako kresu relacji religijnej, ks. Moskal stawia pytanie, czy Bóg, do którego chrześcijanin zwraca się w swoich modlitwach, jest bytem istniejącym realnie, poza podmiotem poznającym, czy też jest on tylko – jak twierdzili mistrzowie podejrzeń – projekcją ludzkiej świadomości i tym samym nie istnieje jako byt realny, niezależny od aktów świadomości. Usprawiedliwienie religii polega na wykazaniu, że Bóg jako przedmiot doświadczeń religijnych, modlitewnych realnie istnieje, że jest nie tylko intencjonalnym, ale także

realnym korelatem tego doświadczenia. W tym celu autor powołuje się na procedury wyjaśniające właściwe dla metafizyki ogólnej.

W tym miejscu ujawnia się kolejna różnica między ks. Moskałem a innymi przedstawicielami szkoły lubelskiej. Wskazując na racje przemawiające za istnieniem Boga, autor książki *Religia i prawda* nie mówi o dowodach na istnienie Boga, ale raczej o poznaniu dyskursywnym, pośrednim. Jest to poznanie metafizyczne. „[P]roponuję rezygnację zarówno z terminu «dowód», jak i z terminu «argument» i poprzestanie na mówieniu o dyskursywnych drogach poznania Boga i drogach pośredniego uzasadnienia tego, że Bóg jest” (s. 88). Po rozważeniu wszystkich „za” i „przeciw” odrzuca także pojęcie „uniesprzeczniania”, które M. A. Krąpiec uważa za kluczowe dla metafizycznego wyjaśnienia. Polemika o naturę wyjaśnienia metafizycznego przeprowadzona z Krąpiecem dowodzi otwartości Moskala i jego krytycznego dystansu wobec własnej szkoły. „[Z]danie afirmujące istnienie Boga jest jedynym ostatecznym wyjaśnieniem, ale nie niesprzecznianiem świata. Nie można więc mówić *Bóg albo absurd*. Nie jesteśmy zmuszeni, pod groźbą popadnięcia w sprzeczność, przyjąć, że Bóg istnieje. Alternatywa, przed którą stoi, jest następująca: «Bóg albo brak ostatecznej racji i ostatecznego wyjaśnienia»” (s. 86). „Metafizycznym uzasadnieniem tego, że Bóg jest, jest metafizyczne, statecznościowe wyjaśnienie wybranych aspektów rzeczywistości, która jest niesamozrozumiała. Zdanie o istnieniu Boga jest jedynym możliwym wyjaśnieniem; Bóg w metafizycznym wyjaśnianiu jawi się jako jedyna ostateczna racja świata danego nam w doświadczeniu” (s. 88).

Uzasadniając metafizycznie tezę o istnieniu Boga jako racji ostatecznie wyjaśniającej przygodne stany rzeczy, ks. Moskal powołuje się na obecną już u św. Tomasza z Akwinu argumentację z przygodności bytu. Odrzuca on zatem aprioryczne dowody na istnienie Boga, a przyjmuje jako wiążące dowody aposterioryczne. Na podstawie analizy struktury bytu realnego dochodzi się do przekonania, że byt realny nie tłumaczy sam siebie poprzez wewnętrzne złożenie z dwóch bytowych pryncypiów, z istoty oraz istnienia. Racją istnienia i istoty bytu przygodnego jest Bóg, Czyste Istnienie. Po wykazaniu, że Bóg istnieje i jest bytem realnym, niezależnym do stanów podmiotowych, ks. Moskal przystępuje do charakterystyki natury tego bytu, powołując się przede wszystkim na św. Tomasza z Akwinu.

Następnie Moskal przechodzi do metafizycznego określenia relacji zachodzącej między Bogiem a światem. Determinując naturę tej relacji, zwraca uwagę tak na transcendencję Boga względem świata realnego, jak i na Jego immanencję, która przejawia się przede wszystkim w przyczynowaniu sprawczym, wzorczym oraz celowym.

Podsumowując swoje rozważania dotyczące dyskursywnego poznania Boga, ks. Moskal stwierdza, że „metafizyczny namysł nad rzeczywistością doprowadza do poznania, że istnieje byt pierwszy – Absolut, który jest pełnią bytu, niczym nieograniczoną doskonałością istnienia. (...) Objawienie poszerza i pogłębia rozumienie bytu pierwszego o wątki trynitarne, chrystologiczne, pneumatologiczne, soteriologiczne, charytologiczne. Objawienie pozwala rozpoznać byt pierwszy nie tylko jako cel ostateczny, ale i przedmiot wiecznej szczęśliwości człowieka. Niemniej Absolut naszkicowanej wyżej refleksji metafizycznej i Bóg religii chrześcijańskiej to ten sam byt – TEN KTORY JEST” (s. 104). Bardzo ważne wnioski wynikają z tego stwierdzenia. Oto bowiem filozofia (poznanie metafizyczne) jest otwarta na poznanie teologiczne, które dopełnia to, co o Bogu i Jego naturze może powiedzieć ludzki rozum.

Obok zagadnienia Boga – przedmiotu religii, podstawowym problemem filozofii religii jest problem człowieka, podmiotu religii, który w różnych aktach zwraca się w kierunku Boga. Zagadnienie podmiotu religii autor umieszcza w perspektywie tomistycznej antropologii i psychologii racjonalnej. Najpierw omawia ontyczną strukturę podmiotu osobowego, zwracając przy tym szczególną uwagę na rolę duszy jako formy ciała organicznego w konstytucji bytowości tegoż podmiotu. W metafizycznym poznaniu podmiotu dusza jawi się przede wszystkim jako ostateczna racja określonych aspektów bytu ludzkiego, które bezpośrednio dane są tak w doświadczeniu wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Moskal podkreśla spotencjalizowany charakter podmiotu osobowego, który stale znajduje się w możliwości do osiągnięcia pełni bytu. Byt ludzki zatem jest bytem „w drodze” ku osiągnięciu doskonałości. Za Tomaszem z Akwinu wskazuje na fakt istnienia naturalnego pragnienia Boga, które przejawia się w pragnieniu pełni bytu oraz szczęścia. Znaczy to, że człowiek z natury jest bytem religijnym, że religia zaspokaja aspiracje ludzkiej natury. To wszystko prowadzi do umieszczenia analizy bytu ludzkiego w perspektywie

eschatologicznej. Religia niejako wychodzi naprzeciw naturalnemu pragnieniu Boga, oferując człowiekowi perspektywę doskonałej pełni bytu i wiecznego szczęścia, które będzie polegało na kontemplacji Boga w przyszłym życiu. Analizując tę perspektywę, autor z jednej strony powołuje się na dane Objawienia, Tradycję oraz nauczanie Kościoła, z drugiej zaś uwypukla filozoficzne aspekty eschatologicznej obietnicy religii.

Podsumowując analizy z części trzeciej, Piotr Moskal konkluduje, iż „filozoficzne usprawiedliwienie religii jest usprawiedliwieniem częściowym. Filozofia nie jest w stanie uzasadnić prawdziwości niektórych przekonań ludzi religijnych, zdań wyrażających to, co konieczne, aby religia miała wystarczające usprawiedliwienie: to, że Bóg jest nie tylko ostatecznym celem życia ludzkiego, ale i przedmiotem wiecznej szczęśliwości; że jest tym, z którym człowiek już tu na ziemi, dzięki łasce Bożej, posiada wspólnotę przyjaźni, i tym z którym po śmierci w pełni zjednoczy się jako przedmiotem szczęścia wiecznego. Filozofia także nie jest w stanie uzasadnić prawdziwości zdania o zmartwychwstaniu ludzkiego ciała” (s. 126).

W części trzeciej *Religii i prawdy* autor podejmuje problematykę epistemologii przekonań religijnych. Chodzi tutaj o zreflektowanie możliwych sposobów poznania Boga, jakimi dysponuje człowiek religijny. Omawiane zagadnienia dotyczą sposobów poznania prawdy religijnej. Przedmiotem epistemologii przekonań religijnych nie są jednakże – zdaniem autora – tylko dostępne człowiekowi sposoby poznania Boga, ale także sposoby poznania samego człowieka, jego natury, losu oraz przeznaczenia. Dlatego też jednym ze sposobów poznania będzie tutaj antropologia filozoficzna (por. s. 129–130).

Przeprowadzony w tej części przez Moskala wywód jest następujący: najpierw podejmuje zagadnienie tzw. wiedzy religijnej. Tutaj najważniejsza jest kwestia właściwego określenia pojęcia doświadczenia. Autor opowiada się za koncepcją bezpośredniego doświadczenia. „Chodzi o poznanie bezpośrednie w sensie poznania niedyskursywnego i niezapośredniczonego przez znak nieprzezroczysty (*medium quod*), między innymi przez symbol” (s. 142). Do tego typu doświadczeń można zaliczyć następujące typy przeżyć religijnych: (1) doświadczenia podmiotowych stanów świadomości, przekonania co do istnienia, obecności oraz działania Boga, czy też co do zjednoczenia



z Nim. W tego typu doświadczeniach obecność Boga czy zjednoczenie z Bogiem jest tylko treścią świadomości, jest czymś, do czego człowiek posiada określone stany poznawcze. (2) Doświadczenia stanów intelektualno-poznawczych, które przez podmiot interpretowane są jako Boży dar zrozumienia różnych spraw. (3) Doświadczenia doznań organiczno-afektywnych, które przez podmiot mogą być interpretowane jako skutki Bożego działania. (4) Doświadczenia niezwykłych form poznawczych o charakterze zmysłowym oraz wyobraźniowym lub intelektualnym, które podobnie jak poprzednie typy doświadczeń mogą być interpretowane przez podmiot jako elementy Bożego Objawienia. (5) Doświadczenia znaków nieprzezroczystych, tj. świętych ksiąg, ikon, sanktuariów, symboli liturgicznych, interpretowanych przez doświadczającego albo jako miejsce obecności Boga, albo szczególnie miejsce Jego działania. (6) Doświadczenia nadzwyczajnych rzeczy przyrodniczych, które interpretowane są jako przejaw działania Boga w świecie, np. cuda. (7) Doświadczenia własnych czynności religijnych, których korelatem intencjonalnym jest Bóg. (8) Doświadczenie swoistej „otwartości” człowieka na to, co absolutne, boskie; doświadczenie jakiejś formy pragnienia tego, co jest wieczne, nieuwarunkowane, pragnienie szczęścia oraz miłości. (9) Doświadczenie wewnętrznych poruszeń oraz natchnień, aby czegoś oczekiwać lub czegoś dokonać. Przedstawione przez autora typy doświadczeń zostały także zilustrowane konkretnymi przykładami mistyków czy mistrzów życia duchowego, którzy w różny sposób opisywali swoje doświadczenia. Jednakże żadne z tych doświadczeń – co zresztą słusznie podkreśla ks. Moskal – nie jest bezpośrednim doświadczeniem. Boga. W tych wszystkich doświadczeniach Bóg dany jest tylko jako intencjonalny korelat aktów świadomości, jako treść świadomości. Autor pracy zaprzecza, aby w warunkach ziemskiej kondycji człowiek miał możliwość bezpośredniego poznania Boga „twarzą w twarz”, tak jak pozna on inne, np. materialne przedmioty, które go otaczają. Uniemożliwia to, po pierwsze, ontyczna transcendencja Boga, po drugie – struktura psychofizyczna władz kognitywnych podmiotu poznającego. Ludzki umysł jest przystosowany tylko do poznawania istot przedmiotów materialnych, które są wobec niego konnaturalne. Bóg zaś jest ontycznie prostym bytem, który nie posiada żadnych złożań z materii i formy czy przypadłości. Taki byt nie jest konnaturalny dla ludzkiego umysłu

w warunkach ziemskiej egzystencji. Dlatego też tutaj bezpośrednio poznać go nie możemy – dowodzi autor *Religii i prawdy*. Bezpośrednie poznanie Boga może mieć miejsce, ale dopiero po „tamtej stronie życia”, w wieczności. Będzie ono polegało na uzdolnieniu przez Boga ludzkiego intelektu do kontemplatywnego widzenia Jego istoty.

Czy zatem – pyta autor – dysponujemy bezpośrednim doświadczeniem podmiotu religii? Wydaje się, że w przypadku podmiotu religii nie dysponujemy bezpośrednim doświadczeniem jego duszy. Ks. Moskal zaznacza, że doświadczenie „ja” nie jest doświadczeniem duszy. Dusza jest terminem teoretycznym, który został wprowadzony przez metafizyka tylko po to, aby wyjaśnić określone strony doświadczeń ludzkiego bytu czy ludzkiego „ja”. Zdaniem autora dusza jest zasadą metafizyczną, która uzasadnia ontyczną i doświadczalną jedność podmiotu osobowego. Jako taka nie jest bezpośrednio i naocznie poznawalna. Człowiek nie może zatem poznać niematerialności własnej duszy, nie może także poznać duszy jako formy oddzielonej od ciała, czyli nie może bezpośrednio poznawać dusz umarłych. Doświadczenie duszy, jako oddzielonej formy od ciała, jest w granicach tej kondycji niemożliwe do urzeczywistnienia ze względu na ontyczną strukturę duszy oraz psychofizyczne uwarunkowania podmiotu poznającego.

W dalszych partiach części trzeciej ks. Moskal omawia kolejno różne możliwe sposoby poznania religijnego. W pierwszej kolejności rozważa zagadnienie wiary oraz Objawienia, pojmowanego jako źródło wiedzy o Bogu i jako źródło pozyskiwania określonych przekonań religijnych. W związku z kwestią Objawienia, właściwego dla tradycji chrześcijańskiego katolicyzmu autor omawia kolejno istotę Objawienia chrześcijańskiego, kwestię rozpoznania Objawienia, problematykę wiarygodności świadectw o Objawieniu, tzw. problem autoryzacji Objawienia, np. poprzez zjawiska cudowne oraz zagadnienie wiary Kościołowi, który jest depozytariuszem i przekazicielem Bożego Objawienia.

Następnie ks. Moskal przechodzi do zagadnienia afektywnego poznania Boga. Jego zdaniem poznanie afektywne dokonuje się na dwóch poziomach: tzw. naturalnej inklinacji człowieka do Boga oraz religijnego ukierunkowania człowieka ku Bogu. Kolejnym typem poznania jest poznanie przez inicjację oraz społeczny przekaz doktryny religijnej. Autor zwraca uwagę na socjologiczne kwestie związane

z przekazywaniem wiedzy religijnej przez rodziców i instytucje wychowawcze oraz na problem inicjacji religijnej, która dokonuje się poprzez wprowadzenie przeważnie młodego adepta, do danej tradycji religijnej. Poznanie przez inicjację polega na aktywnym uczestnictwie w życiu danej tradycji (wspólnoty, formy życia) religijnej; chodzi tu o uczestnictwo w kulcie i innych praktykach religijnych, które pozwalają głębiej zrozumieć istotę danej formy życia religijnego.

Ostatnim problemem, który podejmuje autor pracy, jest intelektualne i moralne uwarunkowanie poznania prawdy religijnej. Myśl o etycznym uwarunkowaniu poznania prawd religijnych sięga swoimi korzeniami czasów starożytnych. Ks. Moskal, omawiając ten problem, powołuje się przede wszystkim na św. Tomasza, który w swoim nauczaniu poświęcił tej kwestii wiele miejsca. Wszyscy mistycy i mistrzowie życia duchowego podkreślają, że koniecznym warunkiem poznania Boga jest uprzednie oczyszczenie własnej duszy od nieuporządkowania, które może opanować sferę uczuciowo-wolitywną. Chodzi o wyzbycie się tego, co zmysłowe, a przyobleczenie się w cnoty, czyli sprawności umożliwiające właściwe funkcjonowanie. Czystość serca to podstawowy warunek właściwego poznania Boga. Im bardziej człowiek jest wewnętrznie zaburzony i nieuporządkowany, tym silniej zniekształcone jest jego poznanie Boga i świata; prawda zostaje bowiem przysłonięta przez niższe pobudki i pragnienia, które domagając się realizacji, stopniowo odwracają człowieka jest właściwego celu jego życia, jakim jest dążenie do zjednoczenia z Bogiem.

W *Zakończeniu* pracy autor stawia problem religii prawdziwej. Najpierw charakteryzuje wszystkie obecnie istniejące stanowiska w tej sprawie, tj. naturalizm, ekskluzywizm, inkluzywizm oraz pluralizm. Zasadniczo odrzuca stanowisko pluralistyczne, którego głównym propagatorem jest obecnie analityczny filozof J. Hick. Ks. Moskal uznaje, że tylko chrześcijaństwo katolickie jest *religio vera*. Zaznacza nawet, że gdyby uważał inaczej, musiałby wówczas dokonać stosownej konwersji i w zupełnie innym duchu napisać niniejszą książkę. Uznając chrześcijaństwo katolickie za *religio vera*, autor recenzowanej pracy podziela sformułowania zawarte w wydanej przez Kongregację Nauki Wiary Deklaracji *Domínus Jesus* z 2000 roku, która ustala stosunek chrześcijaństwa katolickiego do innych tradycji religijnych. Piotr Moskal jednak nie tylko uzasadnia prawdziwość religii chrześcijaństwa katolickiego,

odwołując się do przesłanek teologicznych w postaci wypowiedzi Magisterium Kościoła. Pokazuje on, że chrześcijaństwo katolickie jako *religio vera* ma za sobą określone racje natury filozoficznej, metafizycznej i antropologicznej.

Fundamentalnym przekonaniem autora pracy jest to, że chrześcijaństwo jest religią *logosu*. Dla oceny prawdziwości chrześcijaństwa ten moment jest bardzo istotny. Ważne jest to, czy religia ceni rozum, racjonalność, prawdę i dobro; ważne jest to, czy religia nie toleruje moralnych wynaturzeń, czy np. zakazuje tortur, składania ofiar czy sakralnej prostytucji. Religia prawdziwa potępia wszelkie akty przemocy dokonywane w jej imię. Dla oceny prawdziwości religii ważne jest także to, co proponuje ona człowiekowi: czy dzięki niej człowiek może się rozwijać, czy stoi ona na straży godności osoby, czy też przeciwnie, przyczynia się do jego destrukcji, poniżenia. W przekonaniu autora wszystkie te warunki spełnia chrześcijaństwo katolickie.

Uwagi końcowe:

(1) Recenzowana książka jest interesującą próbą przedstawienia filozoficznej teorii religii w kontekście paradygmatu filozofii neotomistycznej. Tym bardziej należy podkreślić walor tej propozycji, gdyż w obecnej sytuacji mentalnej i kulturowej modzie na różne współczesne kierunki filozoficzne, myśl klasyczna nie jest zbyt popularna, stąd też przedstawienie takiej teorii świadczy o intelektualnej odwadze autora, umiejętności dostrzegania tego, co jest w tradycji wartościowe, a czego nie przesłoni moda ani „poprawność polityczna”, która coraz częściej wkrada się w myślenie filozofów. Pomimo że ks. Moskal „czuje ducha” współczesności, to jednak stara się zaproponować czytelnikowi teorię, która jest radykalnym *contra* wobec współczesnych interpretacji fenomenu religii, szczególnie redukcjonistycznych. W swoim wywodzie autor skoncentrował się raczej na pozytywnym wykładzie swojej teorii religii niż na możliwych zarzutach, jakie mogłyby zostać podniesione ze strony innych filozoficznych teorii religii, np. filozofii analitycznej, fenomenologii czy filozofii dialogu. Wydaje mi się, że przedyskutowanie możliwych argumentów nadałoby pracy bardziej krytyczny i analityczny charakter. Poszerzenie perspektywy dyskusji poza tomizm (szkołę lubelską) wydaje mi się zatem nieodzowne.

(2) Praca została napisana klarownym i precyzyjnym językiem, cechuje ją analityczne zacięcie. Autor w sposób wyważony, z dużą samo-

świadomością metodologiczną przedkłada określone tezy, a następnie stara się znaleźć dla nich należyte uzasadnienie. W sposób kompetentny porusza się po systemie filozofii neotomistycznej. W uzasadnieniu przedkładanych tez unika jednak przesadnego racjonalizmu właściwego dla neotomistów nawet w sprawach wiary i religii. Stale bowiem towarzyszy mu świadomość, że analizując taki fenomen jak religia, ciągle trzeba mieć na uwadze fakt, że filozofia nie jest w stanie ostatecznie „postawić kropki nad i”. W recenzowanej pracy radykalny metafizykocentryzm właściwy dla przedstawicieli szkoły lubelskiej zostaje znacznie osłabiony. Wyraźnie widać to najpierw w odejściu autora od proponowanej przez Zdybicką koncepcji filozofii religii i postulowanego przez nią maksymalizmu epistemologicznego. Można powiedzieć, że w ujęciu ks. Piotra Moskala filozofia religii nie ma już tak maksymalistycznych zapędów jak u s. Zdybickiej. Autor twierdzi, że możliwa jest tylko filozofia religii konkretnej formy życia religijnego. Kolejne odejście ujawnia się w rezygnacji ze sformułowanej przez Krąpca, Kamińskiego i Zdybicką koncepcji dowodu metafizycznego jako „uniesprzeczniania” bytu oraz argumentacji i zastąpieniu tych procedur mówieniem o dyskursywnym, czyli pośrednim poznaniu istnienia Boga i jego natury. To osłabienie akcentów racjonalistycznych widoczne jest także w epistemologii przekonań religijnych, gdzie autor dopuszcza do głosu poznanie afektywne oraz poznanie przez inicjację jako wiarygodne źródła poznania. Bardziej niż s. Zdybicka podkreśla on kognitywną stronę doświadczenia religijnego, które faktycznie może stanowić wiarygodne źródło wiedzy o Bogu. Nie jest to jednak na tyle mocne zaakcentowanie poznawczego charakteru doświadczenia religijnego, aby mogło ono pełnić funkcje autonomicznego źródła wiedzy bezpośrednio uzasadniającego nasze przekonania religijne dotyczące istnienia Boga. Do tego, aby wykazać, że przedmiot doświadczenia jest bytem realnie istniejącym poza podmiotem poznania, trzeba odwołać się do dyskursywnego poznania metafizycznego, czyli do argumentacji z przygodności bytu, która prowadzi do przyjęcia istnienia Boga jako racji ostatecznej wyjaśniającej istnienie przygodnego świata.

(3) Zaproponowana koncepcja filozofii religii ma zdecydowanie charakter konfesyjny. Nie jest to, rzecz jasna, ani jedyna, ani wszystkoma tłumacząca koncepcja filozofii religii – czego zresztą jej autor jest świa-

domy. Wyrasta ona z określonej tradycji religijnej, jaką jest chrześcijaństwo katolickie; autor jest głęboko przekonany o jej prawdziwości, twierdząc, że wyznanie innego poglądu na temat *religio vera* zakładałoby konwersję. Przypuszczam, że to osobiste przekonanie decyduje też o tym, iż Piotr Moskal dobiera taką a nie inną argumentację, aby wykazać, że jest to *religio vera*.

(4) W sporze o *religio vera* autor zdaje się podzielać stanowisko inkluzywizmu. Inkluzywista twierdzi, że tylko jedna religia zawiera pełne Objawienie oraz pełną prawdę o zbawieniu człowieka, natomiast wszystkie inne religie kryją w sobie tylko jakieś elementy i przybliżenia do owej pełni prawdy, nie są one także wolne od fałszu. „Chrześcijanin inkluzywista twierdzi, że chrześcijaństwo jest jedyną drogą zbawienia, i że chrześcijańska droga zbawienia zawiera środki zbawienia dla tych, którzy nie z własnej winy nie znają Chrystusa. Twierdzi, że tylko Jezus Chrystus jest Zbawicielem i że Jego działanie obejmuje nie tylko chrześcijan, ale także wyznawców innych religii” (s. 202).

(5) Praca ta ma jeszcze jeden niezaprzeczalny walor: zmusza czytelnika do myślenia, do podjęcia trudu pokonywania razem z autorem kolejnych problemów, które dotyczą religijnej formy życia, jaką jest katolickie chrześcijaństwo. Książkę ks. Moskala, choć jest napisana w duchu neotomistycznym, czyta się jednak inaczej niż inne prace z tego nurtu. Autor starał się w jakiś sposób pokazać atrakcyjność myślenia, które inspiruje się źródłami klasycznymi. Ponadto praca uwzględnia wrażliwość współczesnego czytelnika, do którego nie bardzo przemawiają zawile scholastyczne spekulacje oraz suche dowody. Przedstawiając poglądy św. Tomasza i jego komentatorów, autor robi to w sposób atrakcyjny i przystępny, zachęcając czytelnika do ich samodzielnego studiowania. To studiowanie może ułatwić podana na końcu książki bibliografia zawierająca najważniejsze prace z zakresu filozofii religii i teologii naturalnej.

Krytyczny stosunek ks. Piotra Moskala do własnej szkoły filozoficznej pozwala wyrobić sobie o autorze pozytywne zdanie jako o dojrzałym filozofie, który bardziej ceni prawdę niż przynależność ideową do grupy podobnie myślących osób. W pracy widać też emocje, z jakimi zmagają się autor, dyskutując ze swoimi mistrzami.

Recenzowana praca została także w sposób staranny przygotowana do druku; pod względem formalnym nie można jej nic zarzucić.

Bogdan Strachowski

### **Wokół Bakunina**

Jacek Uglik, *Michała Bakunina filozofia negacji*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2007, ss. 254

Rozprawa Jacka Uglika poświęcona jest myśli Michała Bakunina – twórcy i głównego przedstawiciela jednej z wersji anarchizmu, tzw. anarchizmu kolektywistycznego. Cel pracy i jej zasadnicze tezy zostały przez autora wyłożone we „Wprowadzeniu”. Uglik zamierza sprzeciwić się ukazywaniu Bakunina jako twórcy „inspirujących, ale chaotycznych myśli, nieproponującego żadnych pozytywnych projektów społecznych ani filozoficznych”, i „dowieść, że (...) Bakunina filozoficzna propozycja ujęcia człowieka nie okazuje się ostatecznie niszczącą negacją (gdzie człowiek zostaje podporządkowany panującym nad nim abstrakcją), ale konsekwentną pozytywnością (człowiek ofiarowany jest jako niepowtarzalna indywidualność)” (s. 8).

Dalej autor wyjaśnia, że podstawową kategorią organizującą myśl Bakunina jest pojawiająca się w jego heglowskim okresie kategoria negacji. Przy czym negatywność jest tu rozumiana – za Marksem – jako najbardziej ukryte źródło wszelkiej aktywności (s. 9). Negatywność to stan niedosytu zmuszający człowieka do działania. Owym stanem niedosytu u Bakunina jest brak wolności. Inaczej mówiąc – negatywność jest tu utożsamiana z pragnieniem wolności (tamże). Bakunin jest więc dosłownie „apostolem wolności”, a jego myśl i działanie – ostrym sprzeciwem wobec braku tejże wolności. I w tym właśnie sensie jest on filozofem negacji.

Jacek Uglik w swej książce polemizuje z tymi interpretacjami myśli Bakunina, które widzą w niej wyłącznie destrukcyjny charakter,

Bogdan Strachowski (ur. 1958) – absolwent Wydziału Matematyczno-Fizycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant na Wydziale Filozoficznym PAT. Interesuje się relacją między tym, co skończone a nieskończonością aktualną, jej konsekwencjami metafizycznymi, poznawczymi i etycznymi, a także (nie)możliwością wyrażenia jej w języku.

podkreślając i uzasadniając jej konsekwentnie wolnościowy kierunek i głęboką, humanistyczną wymowę.

W I rozdziale zaprezentowana została biografia Bakunina. Autor nie pomija tutaj współpracy – w pewnym okresie – z dość mrocznym osobnikiem, jakim był rewolucyjny fanatyk Sergiusz Nieczajew, przyznając, że „znajomość ta jednak chluby naszemu anarchiście nie przyniosła” (s. 19–20). Zostało także ukazane miejsce Bakunina w filozofii rosyjskiej z podkreśleniem, że ateizm, do którego wierzący początkowo w Boga Bakunin doszedł, był „ateizmem nienawistnym” – „Bakunin odrzuca Boga właśnie dlatego, że nie godzi się na cierpienia człowieka”, w czym przypomina Karamazowa z powieści Dostojewskiego (s. 30) – oraz charakterystyką trzech typów anarchizmów: kolektywistycznego anarchizmu Bakunina, indywidualistycznego Stirnera i religijnego Tołstoja.

W II rozdziale autor przedstawia proces formułowania filozofii negacji. Początkowo Bakunin fascynował się idealizmem etycznym Johanna Gottlieba Fichtego, od którego przejął przekonanie, że nie istnieje połowiczna wolność – wolność jest albo pełna, albo nie ma jej wcale (s. 79); ważna jest również kategoria cierpienia – „przyjęcie na siebie cierpienia okazywało się niezbędne w dążeniu do nieskończonego osiągnięcia doskonałości moralnej, do tego, co być powinno” (s. 85), a także tzw. „antyempiryzm” – postawa przeciwstawiająca się utylitaryzmowi – „Hołdowanie pożytkowi jednostkowemu i społecznemu oraz korzyściom wymagało osadzenia w rzeczywistości przedmiotowej, którą Bakunin się brzydził” (s. 88). Następnie uznał, że fichteński idealizm subiektywny prowadzi na manowce i dokonał przejścia na pozycje heglowskie. „Bakunin ze swymi kamratami wręcz nie uznawali człowieczeństwa ludzi nie znających Hegla. W heglizmie próbował znaleźć filozoficzną treść, będącą gwarantem zniesienia antynomii jednostka – świat zewnętrzny (rzeczywistość)” (s. 96). „Bakunin afirmował boską, racjonalną rzeczywistość, w której wszystko jest dobrem. W tej perspektywie rozróżnienie dobra i zła traci na jasności, zostaje wręcz pozbawione sensu” (s. 101). Pod jego wpływem Wisarion Bieliński „rychło zapragnął jednać się z rzeczywistością carską” Mikołaja I (tamże).

Bakunin odkrywa w końcu, że dla Hegla to, co rzeczywiste i rozumne, jest natury duchowej, a więc świat zewnętrzny staje się tylko

jaźnią ducha. Takie podejście prowadzi jednak do uznania otaczającego nas świata jedynie za atrapę faktycznej rzeczywistości, która ma naturę duchową. Jednakże „unieważniając ów świat, zarazem podkreślamy antyhumanistyczny (antypersonalistyczny) charakter Hegłowskiej filozofii” (s. 107).

Bakunin zaczyna buntować się przeciw tzw. prawicowej wykładni filozofii Hegla. W 1840 roku wyjeżdża do Berlina, gdzie dokonuje się jego przeobrażenie z prawicowego w lewicowego heglistę. Daje temu wyraz w słynnym tekście *Reakcja w Niemczech* z 1842 roku. Zrywa z kontemplatywizmem na rzecz walki o zmianę rzeczywistości, z filozofią pojednania na rzecz filozofii czynu. W tym właśnie artykule pojawia się fragment „mówiący o negowaniu jako niszczeniu, namiętnym pożeraniu tego, co pozytywne” (s. 125).

Autor rozprawy sprzeciwia się jednak przypisywaniu Bakuninowi w tym czasie miana apostoła destrukcji i „radikalnego nihilisty, gotowego poświęcić w imię swych idei cały dorobek ludzkiej kultury” (s. 127). Przytacza w tym miejscu dyskusję między J. Dobieszewskim i A. Walickim (s. 129). Jacek Uglik twierdzi, że negacja Bakunina zawiera w sobie afirmację: „Negowanie Bakunina zawsze oznaczało walkę o wolność” (s. 131).

Ostatecznie Bakunin porzuca myśl Hegla, jego koncepcję dziejów jako rozumnego procesu (por. s. 135); „odrzuca wraz z młodoheglistami jego uniwersalizm, wszelką ogólność na rzecz konkretnej jednostki i jej jednostkowej egzystencji, odrzuca państwo jako twór istniejący w systemie Hegla ponad jednostką” (s. 136).

Bakunin ulega wpływowi filozofii Feuerbacha (rozd. III) i przejmuje jego tezę, że Bóg jest tylko pojęciem, obiektywizacją cech człowieka, abstrakcją, w której przejawia się religijna alienacja człowieka. Miejsce transcendentnego Boga zajmuje w tej filozofii Człowiek. Religia Boga zostaje zastąpiona religią człowieka i uznana za narzędzie państwa służące do jego zniewolenia. „Człowiek posłuszny Bogu musi być też posłuszny Kościołowi i państwu, bowiem państwo (abstrakcja przynosząca zagładę żywemu społeczeństwu) jest pobłogosławione przez Kościół. Obie te instytucje próbują za wszelką cenę odebrać wolność człowiekowi” (s. 152).

Następnie Jacek Uglik zajmuje się relacją między Bakuninem i Marksem. Związek ten nie jest prosty. Z jednej strony przez pewien

czas ze sobą współpracowali, z drugiej zaś były między nimi poważne różnice. Sympatia autora rozprawy jest po stronie Bakunina. Bakunin jest dla niego głęboko humanistyczny. „Sądził po prostu, że każdemu człowiekowi przysługuje prawo do wolności, bowiem dopiero na tym gruncie da się budować przyszłość (...). Odrzucał państwo (również proponowaną przez Marksa dyktaturę proletariatu), bo państwo to władza, a władza to despotyzm, skłonność do wydawania rozkazów. Prawdziwa egzystencja, zdaniem Bakunina, zasadza się na wolności” (s. 193).

Równa tej sympatii, jeżeli nie większa, jest antypatia autora do Marksa. „Marks jest dla nas zdecydowanym antyhumanistą, jednostka jako taka nie stanowi dla niego wartości” (s. 204). Trzeba przyznać, że Uglik zadał sobie dużo trudu, żeby uzasadnić tę opinię, a jego wywód jest bardzo przekonywujący.

„Skoro jedna klasa ustępuje miejsca innej na drodze niszczącej rewolucji, to nie daje się utrzymać, powtórzonej raz jeszcze, tezy o jedności ludzkiej, o humanizmie Marksowskim, gdyż humanizm właśnie obejmuje człowieka niezależnie od podziałów klasowych. Marks pokazuje człowieka z jednej strony jako wytwór historii, a z drugiej – jako osobnika biologicznego, więc w jakimś stopniu zwulgaryzowanego, bowiem człowiek staje się dlań, przekraczając opór przyrody, zwyciężając jej porządek, czyli dzięki pracy (...). W myśli Marksa na próżno poszukiwać wartości uniwersalnych, wspólnych wszystkim bez podziału na klasy ludziom” (s. 186) itd. Autor powołuje się tu też na innych krytyków Marksa, np. J. Berlina, N. Bubera, B. Russella, L. Kolałowskiego. Wszystko to prawda. Krytyka Marksa jest miazdząca.

Ale czy to jest cała prawda o Marksie? Wystarczy zajrzeć do *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych 1844 r.*<sup>1</sup> „Na czym więc polega alienacja pracy? Po pierwsze na tym, że praca jest dla robotnika czymś zewnętrznym, tzn. nie należy do jego istoty, że wobec tego robotnik nie potwierdza się w swojej pracy, lecz zaprzecza, nie czuje się zadowolony, lecz nieszczęśliwy, nie rozwija swobodnie energii fizycznej i duchowej, lecz umartwia swe ciało i rujnuje się duchowo. Robotnik czuje się zatem sobą dopiero poza pracą, a w procesie pracy nie czuje się sobą. Czuje się swobodnie, gdy nie pracuje, a gdy pracuje, czuje się

<sup>1</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, w: tenże, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa: PWN 1979.

skrepowany. Toteż praca jego nie jest dobrowolną, lecz narzuconą, jest pracą przymusową. Nie jest ona zaspokojeniem potrzeby pracy, lecz tylko środkiem do zaspokojenia potrzeb poza nią. Jej obcość uwidacznia się wyraźnie w tym, że gdy tylko nie ma przymusu fizycznego czy jakiegoś innego, człowiek ucieka od niej jak od zarazy. Praca zewnętrzna, praca, w której człowiek się alienuje, to składanie w ofierze siebie samego, umartwianie się<sup>2</sup> itd.

Nie chcę przez to powiedzieć, że wywód autora rozprawy jest błędny, a jego ocena Marksa jest niesłuszna. Twierdzę tylko, że nie jest to cała prawda o tej filozofii. Marks nie jest postacią jednoznaczną. Jego filozofia pracy i teoria alienacji są niezmiernie interesujące i rzadko podejmowane (na gruncie polskim filozofią pracy zajmował się Stanisław Brzozowski, a współcześnie – Jan Szewczyk i Ewa Sowa), a przede wszystkim ciągle aktualne. Myśl Marksa jawi się w tym kontekście jako zdecydowanie humanistyczna, a jego analizy chyba jednak głębsze niż wywody Bakunina.

Nietrudno też wyobrazić sobie porównanie anarchizmu religijnego Tołstoja z anarchizmem Bakunina – deprecjonującego ten ostatni. Tołstoj odrzucał przemoc – „istnieje tylko jeden sposób, aby uwolnić się od zła, jakie niesie porządek państwowy: nie brać udziału w przemocy, leżącej u podstaw państwa” (s. 59). Kto dopuszcza użycie przemocy, jest we władzy zła, które niesie państwo, nie służy więc człowiekowi, tym samym jest przedstawicielem antyhumanizmu: „odpłaceniem złem za zło nie wychowuje, lecz demoralizuje. Odpowiadaj dobrem na zło, a zniszczysz w podłym człowieku zadowolenie za zła” (s. 64).

Ponadto na kartach omawianej rozprawy dyskutowana jest możliwość wpływu anarchizmu Maksa Stirnera na anarchizm Bakunina (autor raczej dystansuje się wobec istnienia jakiegoś wyraźnego wpływu, choć go nie odrzuca). „Filozofia Stirnera jest afirmacją Ja, jest obroną Ja przed reifikacją i zniewoleniem. Ja Stirnera jako wartość największa staje ponad innymi wartościami, a to oznacza, że wszystkie nakazy i normy przestają go dotyczyć; Jedyny nie ma żadnej natury i do niczego go nie powołano, istnieje tylko dla siebie wedle trawestowanej maksymy Protagorasa «nie człowiek jest miarą rzeczy, ale Ja nią jestem»” (s. 211). Tymczasem dla Bakunina „człowiek, żeby być wolnym, musi być uznanym za takiego przez innych, wolnych ludzi.

<sup>2</sup>Tamże, s. 98-99.

Jestem wolny, o ile wolnym jesteś ty" (s. 215). W imię tej wolności Bakunin sprzeciwia się państwu, religii, Bogu: „Jeśli Bóg staje na drodze do ludzkiej wolności, trzeba go zabić – jest to konieczny warunek wolności człowieka, wolności absolutnej, dlatego Bakunin odwraca aforyzm Woltera i krzyczy: Jeżeliby Bóg rzeczywiście istniał, należałoby sprawić, aby przestał istnieć" (s. 216–217).

„Odrzucając Boga składa Bakunin ukłon Szatanowi, pierwszemu buntownikowi. Szatan to «pierwszy wolnomyśliciel i pierwszy bojownik o emancypację światów. On ukazuje pierwszym ludziom, jak wielką hańbą jest ich posłuszeństwo; wyzwala człowieka, na jego czole wyciska pieczęć wolności i człowieczeństwa, skłaniając go do nieposłuszeństwa i spożycia owocu poznania». Człowiek nie może mieć nad sobą abstrakcji, w imię wolności zatem niszczy Boga. Wzorem Szatana, przyjaciela ludzkości, staje się istotą zbuntowaną, przez akt buntu uzyskuje pełnię wolności" (s. 217). Warto zauważyć, że w prawosławnych tekstach liturgicznych to Chrystus nazywany jest Przyjacielem Człowieka (nie ludzkości!). W filozofii Bakunina występuje charakterystyczne dla satanizmu odwrócenie znaczeń pierwotnie chrześcijańskich i zniekształcenie ich sensów. Być może więc myśl Bakunina rzeczywiście jest humanizmem, ale jest to humanizm o zabarwieniu wyraźnie satanistycznym.

Poglądy Stirnera i Bakunina były jednak, pomimo różnic, w dużym stopniu zbieżne. Bakunin powtarza zdanie Stirnera: „wolność" może istnieć tylko jako całkowita wolność – częściowa wolność nie jest „wolnością" (s. 221). Treścią myśli zarówno Bakunina, jak i Stirnera, jest w istocie odrzucanie wszelkiej trwałej władzy w imię wartości indywidualnego istnienia – nawet jeśli to odrzucanie wypełniają sprzeczności.

W zakończeniu autor przypomina o istotnym znaczeniu kategorii negacji porządkującej dzieło Bakunina, co pozwala spojrzeć na jego dzieło jako na spójną ideowo całość: „Bakunin już w okresie heglowskim wypowiedział sławne zdanie, którego sens nie przebrzmiał w jego późnej filozofii: Radość niszczenia jest radością tworzenia. Negowanie, niszczenie odbywa się w imię lepszego jutra, lepszej przyszłości. Jeżeli nie podejmiemy rękawicy, świat się nie odmieni, będziemy trwać w marazmie i stagnacji" (s. 227). „Nie człowiek istnieje dla instytucji, ale instytucje dla człowieka" (s. 228). „Człowiek zaś nie jest wolny, jeśli

istnieje na świecie choć jedna istota nie wolna. (...) Człowiek, mówiąc Ja, zawsze myśli My. Każde Ja zakłada My – bez My nie ma Ja" (s. 228). „Negacja (sprzeciw, głośno wypowiedziane słowo NIE) wyrażana w imię wolności wymaga od człowieka poświęceń (...). Głośny sprzeciw oznacza, że gdzieś w świecie dzieje się zło, więc w ostateczności (...) negacja oznacza konsekwentną pozytywność. Kto rzeczywiście pragnie wolności, przekonuje Bakunin, powinien być gotów oddać za wolność nie życie innych, ale własne" (s. 229).

Praca Jacka Uglika została napisana bardzo żywym językiem, wywody zawarte w niej są logiczne, a autor wyraźnie lubi swojego bohatera. Na pewno jest warta przeczytania.

Halina Czerna

## Dyskursywność personifikacji przestrzeni

Zbigniew Kadłubek (red.), *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*, Katowice: Wydawnictwo FA-art. 2007, ss. 160

„Architektura jest pod pewnym względem odwrotnością muzyki” – pisał w *Studiach z estetyki*<sup>1</sup> Roman Ingarden – ponieważ dzieło muzyczne nie jest w żaden sposób związane z przestrzenią i realnym światem, a dzieło architektury wręcz przeciwnie. Recenzowany zbiór esejów dotyczy istotnego aspektu realnego świata:

miejsca w przestrzeni, które ulega zmianie pod wpływem obecności i twórczej działalności człowieka. Tenże aspekt przestrzeni od czasów rzymskich nazywany jest *genius loci*; jest opiekuńczą siłą miejsca, która sprawia, że jest ono jedyne w swoim rodzaju. *Genius loci* jest postulowaną personifikacją miejsca, z którą możliwy stanie się dialog. Eseiści usiłują tego dowieść i odpowiedzieć na pytanie: czym (kim?) jest dzisiaj *genius loci*?

Tadeusz Sławek w pierwszym esejku zbioru proponuje właśnie uznanie *genius loci* za personifikację przestrzeni<sup>2</sup>. Podkreśla, że przestrzeń może być wówczas rozumiana jako partner w dyskursie. Paradoksalnie wtedy dobitnie doświadczymy jej milczenia. Mamy prawo uznać, że od tej chwili świat milczy i przestaje nam „odpowiadać”. Autor odwołuje się do tradycji kantowskiej, by zauważyć, że doświadczenie *genius loci* jest także odrzuceniem możliwości pytania o rzecz samą w sobie. W takim doświadczeniu człowiek nie obserwuje świata, by zapanować nad nim swą racjonalnością, lecz staje się świadkiem rzeczywistości (s. 15). Bogactwo tego doświadczenia nie manifestuje

Halina Czerna – doktorantka w Katedrze Metafizyki Wydziału Filozoficznego PAU. Interesuje się metodologią i filozofią percepcji, kognitywistyką, estetyką współczesną.

<sup>1</sup>Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, Warszawa: PWN 1958, t. 2, s. 151.

<sup>2</sup>T. Sławek, *Genius loci jako doświadczenie. Prolegomena*; por. s. 5.



się w uchwyceniu istoty miejsca, lecz w przeżywaniu wiedzy osób, które w tym samym miejscu stały przed nim. Na innym miejscu<sup>3</sup> Tadeusz Sławek pisze, że *genius loci* jest wzajemnością, jaką obdarza nas przestrzeń, bo tylko uważne doświadczenie miejsca pozwala nam w pełni przeżywać przestrzeń. Konkluduje, że *genius loci* może być manifestowany w formie naszej koniecznej otwartości na przestrzeń i jej konteksty<sup>4</sup>. Deklaruje przy tym, iż bliska jest mu tradycja Derridy i że możliwe jest dokonanie rekonstrukcji pojęcia *genius loci* przez jego dekonstrukcję. Dekonstrukcja Derridy polega, najprościej ujmując, na lokalizowaniu nie-miejsca filozoficznego, z którego można zakwestionować filozofię. Duch miejsca pozbawia nas natomiast pewności, że definitywne zrozumienie i definitywna przemiana miejsca mogą być naszym udziałem. Może być rozumiany także jako relacja polemicznego napięcia między zastanym a projektowanym. Sławek rekonstruuje pojęcie *genius loci* jako kryzys poczucia zadomowienia, który pozwala nam przystać na kapitulację: człowiek nigdy nie dokona całkowitego przekształcenia żadnego miejsca za pomocą zabiegów socjologicznych, ekonomicznych i technicznych.

Stefan Symotiuik także posługuje się terminami „relacja” i „zmiana”, lecz opisując fenomen *genius loci* zupełnie inaczej ich używa<sup>5</sup>. Zauważa, że miejsce wobec przestrzeni jest formą ontologicznej relacji część – całość (s. 124). Jest przekonany, że obecnie żyjemy w „epoce przestrzeni”. Traktujemy przestrzeń jak *tabula rasa*, czego dowodzić ma spektakularny przykład amerykańskiej flagi wpisanej w „czysty” krajobraz Księżyca. Człowiek dokonuje więc zmian w zastanym miejscu z pozorną dowolnością, jednak w rzeczywistości jest przez nie dwojako determinowany. Możemy je zmieniać w zgodzie z jego naturalnym charakterem, czego przykładem są dawne warownie wpisane w górzisty krajobraz. Mamy też drugą możliwość: narzucenia miejscu nowego charakteru, chociażby budując wieżowce na płaskim terenie, by z naszego miejsca sięgać wzrokiem jak najdalej w przestrzeń. Kiedy bierzemy w posiadanie miejsce, mamy nadzieję, że przestrzeń także stanie się naszą zdobyczą.

<sup>3</sup> W eseju *Miasto zapomniane przez Boga i ludzi i fragment z Horacego*; por. s. 87.

<sup>4</sup> T. Sławek, *Bowman opodal farmy Chapmana, nad Bear River. Piaszczysta wyspa na Duanaju niedaleko Bratysławy* – trzeci i ostatni esej tego autora zamieszczony w zbiorze; por. s. 132.

<sup>5</sup> W eseju zatytułowanym *Miejsce i czas*.

Inaczej hipotetyczny dialog z postulowaną personifikacją przestrzeni opisuje Zbigniew Kadłubek, który optuje za niedyskursywnością *genius loci* i wprowadza wątek wyalienowania, wykorzenia człowieka z natury. Uważa, że w realizacji postulatu racjonalizowania zastanego świata nie jesteśmy w stanie zapanować w pełni nad jego naturalnością. Posługując się narzędziami epistemologii i teorii percepcji, dokonujemy jednak aktu wykorzenia. Paradoksalnie nie tylko *genius loci* pada ofiarą naszych ambicji i staje się bezdomnym duchem<sup>6</sup>. Temu samemu procesowi podlegamy także my, ponieważ patrząc na świat, nie możemy widzieć siebie, i nic na świecie nie staje się nam tak bardzo obce jak my sami. Natomiast świat pomniejszony o naszą cielesność nie jest już w pełni naturalny. Przykład anegdota, która opowiada, jak racjonalizacja wyabstrahowuje nas z naturalnego otoczenia, znajduje Kadłubek u Platona. W *Fajdosie* Sokrates skarży się, że podmiejska okolica, drzewa, szczególnie platan, którym się zachwycał, nie chcą go niczego nauczyć. Kiedy wychodzi poza mury Aten, staje się obcokrajowcem, który w najlepszym razie „zwiedza” krajobraz. Skazany jest na miejską stabilizację z powodu umiłowania mądrości, którą zdobywa w dialogu ze współobywatelami. *Genius loci* nie poddaje się jego dialektycznej metodzie (s. 50).

Aleksandra Kunce uważa natomiast, że aby doświadczyć miejsca, musimy usunąć siebie z pierwszego planu<sup>7</sup>. Nie martwi się wcale, że naruszymy w ten sposób naturalność miejsca, pomniejszając je o własną cielesność. Opisując naszą relację z miejscem i przestrzenią, podkreśla zasadę przenikania się. Zauważa, że niezwykle trudno jest odseparować miejsce od doświadczenia. Topografia miejsc zazwyczaj łączy się nierozzerwalnie z topografią symboli. Znamy przecież kulturę Nilu i jej symbole czy kulturę Tygrysu i Eufratu wraz z jej symboliką (s. 96). W ten sposób *genius loci* ulega „roztopieniu” w kulturze i miejsce w swej indywidualności zanika. Człowiek narzuca się miejscu, lecz i miejsce dyktuje warunki człowiekowi. Kunce ma na myśli rytm miasta, który narzuca rytm życia jego mieszkańcom, od starożytności po

<sup>6</sup> W tekście pod tytułem *Esej o geniuszu miejsca z Rzymem w tle*; por. s. 48.

<sup>7</sup> W eseju *Miejsce i rytm. O doświadczeniu miejsc w kulturze*; por. s. 102-104.

teraźniejszość. Nie uważa jednak, że jest to negatywny czynnik, ponieważ rytmiczność jest drogą do harmonii (s. 111)<sup>8</sup>.

Tadeusz Rachwał zwraca natomiast uwagę na uniwersalizację historii, której przejawem są właśnie symbole<sup>9</sup>. Uważa, że pęd do uniwersalizacji własnej historii jest znaczącym symptomem racjonalizacji. Autor również powołuje się na Derridę, który był przekonany, że historia uniwersalna wydarza się nigdzie (s. 64). Suma doświadczeń nigdy nie ma swojego miejsca. To kompromis, jaki indywidualnym historiom narzuca zasada zrozumiałości. Tak buduje się archiwum, które scala i umiejscawia historię. W archiwum – według Derridy – nie może być miejsca dla *genius loci*, bo gdy do indywidualnego zdarzenia dodajemy kolejne, to w miejscu jego wydarzenia się natychmiast zamieszkuje nowy miejscowy duch. W ten sposób w relacji człowieka z postulowaną personifikacją przestrzeni dominuje narzucająca się zasada uniwersalizacji, która zarówno *genius loci*, jak i nas samych wykorzenia z indywidualnego pierwotnego stanu posiadania.

Czym więc ostatecznie jest *genius loci*? Jest błogosławieństwem tymczasowości czy geniuszem świadomości absolutnej – wraz z Henrym Jamesem zastanawia się Jacek Guturow<sup>10</sup>. Dla Jamesa przestrzeń ma zaskakującą formę labiryntu, ponieważ jest znakiem sprzeciwu wobec naszego zmysłu miejsca. W Wenecji James gubi się w grze powierzchni i odbić, a przestrzeń zastępuje mu czas. W Neapolu poddaje się rytuałom codzienności mieszkańców, czyli rytmowi życia. Neapol nie ulega jego zabiegowi estetyzacji, inaczej niż miasta północy: Florencja i Padwa (s. 43). W Rzymie irytuje go wrastający weń modernizm, który – jego zdaniem – narzuca miastu groteskową maskę.

Fragmentom prozy Jamesa z *Italian Hours*, na które powołuje się Guturow, mimowolnie można przypisać funkcję ilustracyjną, ponie-

<sup>8</sup> Aleksandra Kunce powołuje się na Witruwiusza, podobnie jak zastanawiająca większość teoretyków architektury. Czy jest w tym odwołaniu sens głębszy niż chęć sięgnięcia do najstarszej publikacji na temat? A. C. Crombie (*Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa: IW PAX 1960, t. 1, s. 251) pisze sarkastycznie, że Palladio przewyższył wiedzą Witruwiusza, ulubionego pisarza o architekturze od XVI wieku do dziś, publikując znakomitą pracę w 1570 roku. Sarkazm ten jest uzasadniony; kolejne odwołanie do autorytetu Witruwiusza nie wnosi niczego nowego do rozważań o filozofii proporcji.

<sup>9</sup> Esej jego autorstwa nosi tytuł *O powinności miejsc*.

<sup>10</sup> W eseju *Figury spełnienia: Henry James i „zmysł” Włoch*; por. s. 31.

waż słabo rezonują one z treścią teoretycznych esejów, natomiast formę mają drażniąco różną. Wybór prozy Jamesa nie jest tak oczywisty, jak choćby przytaczanie akapitów *Niewidzialnych miast* Calvino, które często ilustrują i inspirują prace z teorii architektury. Uzasadnienia dokonanego wyboru trudno się doszukać w sile analitycznych argumentów zawartych w eseju Guturowa i nie zostało ono podane w żadnej innej formie.

To pierwsza krytyczna uwaga, jaka narzuca się po lekturze zbioru esejów poświęconych fenomenowi *genius loci*. Na zbiorze ciąży zarzut niespójności: esej Jacka Guturowa *Figury spełnienia...*, chociaż niezwykle interesujący, wpisany w kontekst teoretycznych rozważań nad postulowaną dyskursywnością przestrzeni, burzy spójność całości. Równie dobrze po zabytkach Italii mogłyby nas prowadzić Brodski, wcale nie ze szkodą dla rozważań nad fenomenem *genius loci*. W jednym z jego esejów włoski taksówkarz „uczy” noblistę prostego rozróżnienia między demokracją i totalitaryzmem; wioząc pisarza właśnie wyrwanego łagrom obok pomnika cesarza przedstawia mu go poufale: Marco Aurelio. W Rosji do pomnika dawnego lub współczesnego tyrana nikt nie zwróciłby się tak „po koleżeńsku”, skonkludował Brodski, który w tej właśnie chwili – jak zaświadczył – uznał Italię, swoje nowe miejsce pobytu, za serdecznie bliskie. Każdy z czytelników znajdzie łatwo „prywatnego” konkurenta dla Jamesa, ponieważ przykłady jego prozy nie zostały tu wystarczająco teoretycznie potwierdzone jako niezbywalne lub prowokacyjne rozumienie zastanego miejsca.

Drugą zastanawiającą cechą zbioru jest brak choćby lapidarnych biogramów autorów. Wydaje się przecież, że publikacja może być interesująca dla szerokiego grona czytelników zainteresowanych współczesną estetyką, ale niezamieszczenie not o autorach może sugerować, że wydawca adresował ją do znacznie węższego środowiska. I wreszcie problem narzucającego się czytelnikowi europocentryzmu: cytowani filozofowie i opisywane miejsca w znakomitej większości nie przekraczają kulturowych i geograficznych granic Starego Kontynentu. Incydentalne odwołania do nazwisk kilku Amerykanów, podobnie jak we wspomnianym przypadku prozy Jamesa, nie wnoszą do rozważań nic nowego. Musimy się więc domyślać, że samoograniczenie to było celowe i podczas lektury odnotowywać w pamięci czytane między wierszami możliwe uzasadnienia. Bez nich ów europocentryzm

nie jest przecież oczywisty. Przeciwnie, w rozważaniach nad fenomenem *genius loci* przekroczenie granic europejskiej tradycji w stronę kultury Dalekiego Wschodu czy ku analizie artefaktów z dorobku rdzennej Afryki mogłoby dać znakomity efekt. Argumentując, można przywołać przykład japońskich teoretyków (i praktyków) architektury powołujących się na istotny dla nich szacunek zarówno dla natury, jak i dla historii, który ma się wyrażać w uważnym dyskursie z tochigami, czyli duchami – strażnikami miejsc<sup>11</sup>.

Mimo uchybień recenzowany zbiór esejów jest niebanalnym przeglądem stanowisk, czasem dopełniających się, niekiedy wzajemnie dyskusyjnych, które skutecznie dowodzą żywotności fenomenowi *genius loci* i filozoficznego postulatu jego dialogiczności. Z filozoficznego punktu widzenia istotne może być zastosowanie w analizach przestrzeni grupy pojęć tradycyjnie stosowanych przez antropologię filozoficzną i następstwa takich prób dla estetyki prowokowanej do formułowania odpowiedzi na emancypację architektury jako sztuki.

<sup>11</sup>Por. np. H. Czerna, K. Ingarden, Arata Isozaki. *Od architektury ironicznej po dyskurs z tochigami*, „Architekton” 2 (1996), s. 12–17.

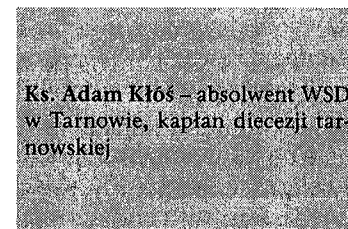
Adam Kłóś

**Przebaczyć nieprzebaczalne**

Kazimierz Mrówka, *Filozoficzny sens przebaczenia*, Tarnów: Biblos 2008, ss. 217 (Seria „Religioni et Litteris”)

Dlaczego dziś bołą nas tak bardzo zakłamania lub przemilczenia dotyczące polskiej historii w podręcznikach naszych sąsiadów, zwłaszcza w sprawach które wciąż jeszcze krwawią, takich jak: nazistowskie obozy koncentracyjne, łagry, Katyń, Miednoje? Czy kiedykolwiek będzie można o nich zapomnieć? Czy słuszny jest bunt społeczeństwa wobec tak łatwego przejścia przez polityków i społeczeństwo międzynarodowe do porządku dziennego nad tymi tragediami, czy może rozsądniejsza jest opcja politycznej poprawności, „nierozdrapywania ran” i pragmatycznego podejścia: „jakoś dalej trzeba żyć”? Czy przebaczenie w takim wypadku jest możliwe?

Choćbyśmy potrafili dystansować się do tego problemu w wymiarze historii, wcześniej czy później i tak przyjdzie nam się zmierzyć z tematem przebaczenia w naszym życiu. Gdy losowe doświadczenie postawi nas w roli ofiary, trudno będzie w takim wypadku o ucieczkę, gdyż zadana rana będzie zbyt piekąca. Co wtedy? Czy jako chrześcijanie znajdziemy siłę, aby przebaczyć, i to 77 razy, czyli zawsze? Przebaczyć, gdy rozum się buntuje, a wola natrafia na mur nie do przejścia, gdy całe „ja” woła o zemstę i bezduszny wyrok, choć na chwilę dający satysfakcję i czyniący zadość sprawiedliwości, a tylko cichy, nieśmiały głos serca mówi, że istnieje coś więcej, co wznosi się ponad zastaną krzywdę – przebacząca miłość. Czy można przebaczyć coś po ludzku nieprzebaczalnego? W końcu, czy zawsze muszą przebaczać, nawet zbrodniarzowi śmiejącemu mi się w twarz, osobie, która przez swój brak żalu, lekceważenie lub trwanie w kłamstwie depcze mój dar przebaczenia? To nie są łatwe pytania i trudno znaleźć na nie proste



Ks. Adam Kłóś – absolwent WSD w Tarnowie, kapłan diecezji tarnowskiej

odpowiedzi. Lecz życie nieraz stawia je przed nami i nie pozwala nam pozostać obojętnymi wobec nich. Szczególnie natarczywie wracają one w trudnych momentach naszego życia i nie zawsze znajdujemy to właściwe rozwiązanie.

Systematyczną próbę zmierzenia się z tego rodzaju pytaniami podejmuje Kazimierz Mrówka w swojej nowej książce pt. *Filozoficzny sen przebaczenia*<sup>1</sup>. Jest to jedyne dzieło w literaturze polskiej, tak wszechstronnie i wieloaspektowo opisujące problem przebaczenia, który rozpatruje od story religijnej, psychologicznej, prawnej, społecznej, a w końcu filozoficznej. By dać potencjalnemu czytelnikowi ogólne spojrzenie na zawartość tej pracy, uczynimy krótką wycieczkę po głównych punktach opisywanej intelektualnej wyprawy w głąb ludzkiego wnętrza.

Przebaczenie, którego naturalnym środowiskiem zawsze pozostaje religia, w wieku XX – w czasie wielkiej konfrontacji sił dobra i zła, a jednocześnie konieczności dalszego pokojowego współistnienia narodów i pokoleń – by mogło być zaakceptowane przez każdego – musiało wyjść na ogólny, ponad-religijny poziom. Krótko mówiąc, domagało się opracowania filozoficznego. Tego zadania podjęli się filozofowie francuscy: Lévinas, Derrida i Jankélévitch, do których nasz autor wielokrotnie się odwołuje. Jednocześnie Kazimierz Mrówka dochodzi do wniosku, że choć przebaczenie „świeckie” nie pokrywa się ze swoim religijnym pierwowzorem, nie można go całkowicie odseparować od tradycji judeochrześcijańskiej. Zabieg ten byłby odcięciem od życiodajnego korzenia, z jakiego ono wyrasta. Choć bowiem domeną filozoficznego sensu przebaczenia są relacje międzyludzkie, podczas gdy religijnego – głównie naprawienie zerwanej więzi z Bogiem, w praktyce okazuje się, że człowiek nie przebaczy będącej na granicy człowieczeństwa krzywdy (po ludzku nieprzebaczalnej) bez odwołania się do jakiegoś – jeśli nie wprost duchowego, to metafizycznego wymiaru – wnoszącego owo przebaczenie ponad ziemską sprawiedliwość. W istocie przebaczenia zawiera się bowiem ów „naddatek” miłości, który wierzący odnajduje w Bożym miłosierdziu, zaś niewierzący – w odwołaniu się do najbardziej podstawowej warstwy ludzkiego „ja” (przebaczam, aby ocalić swoje człowieczeństwo).

<sup>1</sup>Por. A. Kłós, *Skandal dla rozumu*, „W drodze” 4 (428) 2009, s. 114.

Mając przed oczami tak głęboką wizję przebaczenia, autor polemizuje z różnymi próbami jego „banalizacji”, jakimi są: negacja krzywdy, zapomnienie, przyzwolenie na zło, obojętność czy postawa faryzejska itd. Ożywczego źródła dla swoich filozoficznych poszukiwań szuka w wielkiej alegorii przebaczenia, jaką jest Jezusowa przypowieść o synu marnotrawnym, która dobrze ukazuje ową kluczową różnicę między ziemską sprawiedliwością a bezinteresowną postawą przebaczącej miłości Ojca. Miłości, która jest skandalem dla rozumu i nie mieści się w bezosobowych, często utylitarnych wyrokach prawa.

Autor pokazuje również drugą, „ludzką” stronę przebaczenia, którą znamy z terapii psychologicznej. Realizm zranienia ludzkiej psychiki uczy nas, że przebaczenie często wymaga czasu i stawia przed osobą ubiegającą się o nie konkretne warunki. Jak już wspomnieliśmy, niniejsza praca nie unika trudnych i niewygodnych pytań o holokaust, zbrodnie ludobójstwa, Oświęcim i Katyń, tematów, o których mówi się dzisiaj niechętnie i wielu pragnęłoby je „wmieść pod dywan” czasu, zapomnieć o nich w imię budowania nowej przyszłości. Tylko że zbrodnie przeciwko ludzkości nigdy nie ulegają przedawnieniu, a szczęśliwej przyszłości nie da się budować na obojętności, znieczulicy i krzywdzie ludzkiej. Kto może przebaczyć – pyta Kazimierz Mrówka – i czy w ogóle ktokolwiek ma prawo to uczynić w imieniu pomordowanych? Jeśli już udzielimy komuś takiej władzy, to pod jakimi warunkami? Za pośrednictwem ankiety autor rozprawy oddaje głos zarówno emocjonalnie dotkniętym tą zbrodnią, jak i obiektywnej refleksji filozoficznej. Zakończenie dzieła stanowi ciekawa dyskusja o możliwości przebaczenia samemu Bogu.

Klarowność przekazanej myśli – obficie zilustrowanej przykładami z życia i literatury – czyni z książki Kazimierza Mrówki pozycję dostępną dla szerokiego grona czytelników. Zadowolenie z jej lektury będzie czerpał zarówno filozof, duszpasterz, psycholog, jak i każdy wrażliwy, głęboko myślący człowiek. Praca ta wydaje się bowiem zrównoważonym połączeniem precyzji filozoficznej analizy z dobrą literaturą. Pomaga to czytelnikowi wejść z łatwością w głębię rozważań i choć dotknąć metafizycznej tajemnicy przebaczenia ludzkiego serca, które dokonuje w tym akcie najbardziej radykalnego potwierdzenia własnego człowieczeństwa.

**Abstracts**

**Jakub Gomułka**

**Beyond the Limits of "Wittgensteinian Fideism"**

The article regards four problems connected to the standpoint of the so called "Wittgensteinian fideists". Firstly, it gives a positive answer the question whether Wittgenstein himself can be labeled by this term. My goal was to show the roots of Swansea School's doctrine in his own remarks on religion (such as *Remarks on Fraser's Golden Bough*, *Lectures on Religious Belief and Culture and Value*). The Wittgenstein's notion of superstition and his idea of the difference between the superstitious and the religious, developed and broadly utilized in many of Phillips' books and papers, is the best example of this connection. The second thread of my article is an attempt to present the vision of a rational discourse between an atheist and a believer within the conceptual framework of Swansea School. Such a discourse is still possible but it must abandon the traditional problems of the existence of God (which are strongly dependent on the grammar) and focus on the language itself, namely, on the grammars of both sides of the discourse and the differences between them. The third topic of my paper is Roy Holland's idea of "empirical certainty conceptually impossible" which he presented in his late texts. The idea is, in my opinion, not well-considered and appears in a strange context which suggests that Holland actually began to think outside of the basic Wittgensteinian concept of grammar. The last point of my article is a critique of "Wittgensteinian fideists" in terms of their own ideal of "philosophy as a pure description". I read Wittgenstein's remarks on religion as a kind of a priori view of what the "true religion" should look like. The view was taken over and developed by Swansea School, particularly by Dewi Z. Phillips. Hence this philosophy of religion can be understood in terms of religious doctrine rather than the philosophy, especially Wittgenstein's descriptive philosophy.

### Tomasz Szarliński

#### Philosophy of language in the late writings of J. H. Newman

Newman in his criticism of this rationalistic view anticipated modern debate on the place and structure of language of faith. His two-fold answer to the liberalistic claim contained in a note from *Philosophical Notebook* entitled *On economical representation* and in a letter with the title *On economy and reserve* dispels the utopia of possibility of an epistemological distance to our faith narratives. In fact, they do constitute what we call "the state of things" and we cannot compare them with some more relevant reality, as we cannot also grasp the economical reference of sense data to so called reality. However, the economical faith narratives as all human theories might come to contradict each other, when driven by an intellect to their limits, this happens, not because they are false and we could replace them by more accurate, but because as always partial and incomplete they prove to be, what they have been from the beginning – human economies of logos. The economical structure of faith narratives is indispensable to our human condition, in which we see things "like a dim image in a mirror" (*in aenigmatē*) and not "face to face".

Theology is – according to Newman – a necessity for real religion, but it deals with notions and inference which are comprehended notionally. We might assent to the propositions of our symbols (dogmas) separately, but we cannot join them together in one real image. Thus dogmas – Newman seems to say – are a kind of grammar for the language of faith.

### Marcin Gorazda

#### Pragmatism of faith. Jeff Jordan's correct and incorrect arguments for rationality of theism

The paper is a critical, extended review of the book by Jeff Jordan, *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*. The book was issued in 2006 by Clarendon Press – Oxford and has not been translated in Polish so far. The first part of the paper is an introduction to the problem presented in the book by the author. Generally, the main issue is to analyze the, so called Pascal's Wager,

in terms of standard decision theory. The result of such analyze is supposed to be an answer whether the Pascal's Wager is compliant to the contemporary decision theory or not, and in consequence, whether we can, and if so, under what conditions say, that belief in God is rational. At the beginning the author of the book presents various formulations of the Pascal's Wager in *Pensees*. The most popular, which is referred to, in the paper is called the *canonical version*. Jeff Jordan is also trying to answer the troublesome questions like: the ethic of the wager and our ability to belief. The family of the most important objections against the Wager, the so called *many gods objection*, is separately reviewed in the chapter "*The embarrassment of reaches*". Other, minor objection are also discussed. The book is ended with the dispute with John Schellenberg. The critical review of the book consist of three, in my opinion, incorrect arguments (problems) used by Jordan and one, which is very accurate, but unfortunately, not emphasized and weakly justified. The inaccurate issues are as follows:

(1) The utilization of the decision theory to the Pascal's Wager. It seems like author were convinced that, if we use the decision theory in the way prescribed in the book, in result we get the proof of the rationality of our choices. It is not so. There are many different solutions and strategies in the game/decision theory, sometimes competitive. The utilization of particular strategies sometimes helps to make up agents' mind, but can't demonstrate the assumed rationality.

(2) The problem of probabilities. It seems like Jordan misunderstood the concept of probability an its interpretation.

(3) The axiom of monotonicity and the infinite values. Jordan is aware that Pascal's proposals are contradict to one of the axiom of standard decision theory. His counterarguments are weak and inaccurate.

The accurate issue is a critic of evidentialism and James's formulation of the Wager. William James in his 1896 essay *The Will to Believe*, emphasized the utilities connected with the religious faith, which can be experienced by an agent during her earthly life. Although Jordan doesn't point on that, I strongly support this opinion, which seems also to be supported by the contemporary psychological researches.

### Michał Pospiszyl

#### Is the evil mathematical? About a problem of evil and Heller's hypothesis of mathematical world

In this article I try to reconstruct – basing on the consequences drawn from Michael Heller's hypothesis of mathematical world – what this philosopher should or could think about the problem of evil. In order to avoid a debate about how evil exists, if it exists at all, I confront its highly problematic character with a holistic principle of mathematical world. I think that this confrontation brings us to the situation where the quasi-scientific Heller's argumentation must be transformed to speculative theodicy.

### Michał Heller

#### The problem that bothers

This paper contains a short answer of Prof. Michael Heller to Michał Pospiszyl's article *Is the evil mathematical?* The author briefly explains his position of the problem of evil.

### Dominik Rogóż

#### To look and to see, to listen and to hear. An essay on phenomenology

The horizon of the contemporary philosophy, although diverse and heterogeneous, has become dominated by the reflection on the nature of human cognition. The sources of the popularity which nowadays surround epistemology can be found in the threshold of modernity, especially in the 1641, when the cautious and methodical lecture of Cartesian *Meditationes* was released. The birth of modern subjectivity – Cartesian *cogito* – has brought a radical

change into the way of making philosophy, as well as caused a sudden avalanche of new intellectual challenges. Searching for the right and satisfying solution would clearly explain how a combination of consciousness and being has become one of the modern philosophy's most niggling problems. Phenomenology – a huge movement of thinking launched by Franz Brentano and Edmund Husserl – has given birth to a new hope for the humanities. Husserl's philosophical effort was aimed at describing particular phenomena, as precisely as possible, without stepping beyond what is directly given in a certain experience. Husserl's heritage was creatively developed by his students, who however interpreted his works in many various ways. Emmanuel Lévinas – the one who translated some fundamental Husserl's works into French – challenged the idea of pure phenomenology and constructed his own program of philosophical investigation. Just like Husserl preserved the structure of Cartesian *cogito*, Lévinas definitely rejected the formula of transcendental subjectivity and suggested a new concept for the self. Although phenomenology is such a wide current of philosophy, I am convinced that there is a specific ethos which unifies all thinkers inspired by Husserl's ideas. Phenomenology doesn't want to interfere with the reality by putting phenomena into well-known categories, it rather struggles to describe the reality just like it presents itself. Phenomenology, in my opinion, teaches us respect for the reality which always exceeds our ability of cognition.

### Błażej Baszczak

#### Emmanuel Lévinas – in the search of metaphysical destination the human being

Emmanuel Lévinas put some critical thought on the ontological tradition in European philosophy. For him, the Other cannot be made into an object of the self, as is done by traditional ontology. Instead, ethics is the first philosophy, as he maintained that subjectivity has formed our subjected-ness to the other. Our responsibility for-the-other was already rooted within our subjective constitution, not as a derivative feature of our subjectivity but as an obligation founded in our subjectivity, which was given a meaningful direction and orientation.

### Andrzej Serafin Spinoza and the quest for certainty

Zbigniew Herbert's poem *Mr Cogito Tells of the Temptation of Spinoza* can be regarded as the poets' attempt to interpret the philosophy of Benedictus Spinoza, one of the most important figures for Herbert's beloved teacher Henryk Elzenberg. The poem contains an implicit interpretation of the philosophical oeuvre of Spinoza, therefore a proper hermeneutics must be engaged in order to reconstruct it. An intertextual application of the Biblical text as well as the relevant philosophical sources reveals a surprisingly modern interpretation of the philosopher's worldview. The text of the poem creates a pathway leading smoothly from Spinoza's personal experience of the transcendental, through modern Kierkegaardian existentialism, towards contemporary Levinasian dialogism.

### Św. Grzegorz Palamas

#### How many ways do unification and differentiation exist in?

Gregory of Palama (1296-1359) drawing from the teachings of the Church Fathers asks the question about the ability to know God and the ways leading to this knowledge. He makes a distinction between the unknowable essence (nature, οὐσία) of God and the energies emanating from Him - ἐνέργεια which should be distinguished from οὐσία - His essence. He argues with Barlaam and Akindynos as well as Arius and Eunomius proving God's energies to be uncreated. He calls God's energies as union, the acting of the Trinity, gifts of God, emanations. Moreover when explaining in detail the distinction and the difference between them he attributed each of them with a special (particular) name, speaking of „substantiality, revival, wisdom”.

Despite the difference between ἐνέργεια and the essence (οὐσία) he draws attention to the unity presenting them as one move and acting of the Three Hypostases calling the thearchy an unity of the essence, a hypostatic differentiation and unmixed mutuality.

As a result he presents the divine differentiation. He proves that from the multiple and diversified beings there appears what is different and what derives from God's emanations and powers, calling them gifts (participations) or patterns of ideas of beings which used to be present in God.

He expresses God's Energies as hypostised by the Trinity, not having their own hypostasis and, as God's external acts ἐνέργεια being responsible for the deification of man.

### Iwona Zogas-Osadnik Unification and distinction of God's essence and energy according to Gregory Palamas

When responding to the accusations brought against Hesychasm by Barlaam, a monk of Calabria, Gregory Palamas, the Greek Saint (1296-1359), of the Eastern Orthodox Church, a Monk of Mount Athos, a theologian of Hesychasm and the Archbishop of Thessalonica, made reference to the teachings of the Cappadocian Fathers - Basil the Great, Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa, as well as to the thoughts of Dionysius the Areopagite or Symeon the New Theologian. Also, he drew a distinction between the unknowable essence (nature) of God οὐσία, and the energies emanating from Him - ἐνέργεια - which should be distinguished from οὐσία, His Essence.

He calls those gifts a mysterious deification (θέωση) present as emanations expressed in the gifts of the Holy Spirit referring to the words of The Letter to the Hebrews: „God himself confirmed their witness with signs and marvels and miracles of all kinds, and by freely giving of the Holy Spirit” (Heb 2:4). The gifts exist as God's external actions ἐνέργεια responsible for the deification - θέωση of the man.



**Paweł Florenski**

*Divina Sive Aurea Sectio* (The Golden Section)

Paul Florenski presents a vision of the temporal and spatial reality like the antinomical and dynamic structure, which create "the totality". This totality is organized by the same idea expressed in a formal language as the mathematical proportion, known – since antiquity – as "the golden section".

**Bogdan Strachowski**

The divine proportion – the mathematical principle not only of the physical world. The commentary of the translator to the article of Florenski *Divina sive Aurea sectio*

The commentary derives the radical consequences upon the thinking of Florenski: "the golden section" as the principle organizing the empirical reality is doing it responsible, that is beautiful, and "the golden ratio" – the point of this proportion has an eschatological interpretation.

**Karl Barth**

Faith is a miracle

The text is a translation of a part of Karl Barth's *Roemerbrief* (English title: *The Epistle to the Romans*) – a commentary to St. Paul. *Glaube ist Wunder* (Faith is a Miracle) – the chapter I have translated – refers to verses iii, 31 – iv, 5 of the *Epistle*. It regards the relation between the faith and the Law, the problem of justification by the faith and justification by deeds and the status of Abraham. It is also an exposition of Barthian philosophical concept of the faith which is constituted by the strict separation of the domain of faith from the domain of deeds.

**Jowita Guja**

Faith is miracle – Karl Barth's interpretation of *Romans* 3:31-4:5

The article is a commentary to the excerpt of Karl Barth's *Römerbrief* concerning St. Paul's *Romans* 3:31-4:5. It is an attempt to uncover and interpret the most important threads of this text, namely, relation between God and man, human nature, Christology, the ideas of religion and faith. It focuses particularly on the problem of supernaturalism of the faith, the paradoxical situation of man and the character of Abraham as „the knight of the faith“.