

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



2_(27)_2009

Redakcja

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

Adres redakcji

Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, ul. Kanonicza 9,
31-002 Kraków, tel. 12 422 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 („Wież”,
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), Ja-
cek Wojtysiak (KUL, Lublin), Adam Workowski (PAT, Kraków), Stanisław Wszolek (PAT, Kra-
ków), Stanisław 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

Skład i łamanie: Krzysztof Korzeniak

Nakład 150 egz.

Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@pat.krakow.pl
www.wn.pat.krakow.pl

Druk i oprawa: Sowa - druk na życzenie* www.sowadruk.pl tel. 22 431 81 40

spis treści

artykuły

- Tomasz Sikora
Heraklityjska wizja świata a możliwość osiągnięcia mądrości prawdziwej 7
- Wojciech P. Grygiel, Mateusz Hohol
Teoriopoznawcze i kognitywistyczne wyzwania matematycznego platonizmu 25
- Antoni Szwed
Filozoficzne konsekwencje grzechu pierworodnego u Hegla i Kierkegaarda 43
- Igor Nowikow
„Prawda nie może się ostać, jeśli jest ona jedynie tworem podmiotu poznającego”.
Uwagi na temat problemu wiedzy i wiary w filozofii Kanta 83
- Jacek Węgrzyn
Teoria aksjologicznej policentryczności Dietricha von Hildebranda 93
- Wojciech Załuski
Genetic Enhancement and Autonomy 127

przekłady i komentarze

- Włodzimierz Łoski
Nomen innominabile 145
- Paweł Such
O Bogu, który się skrywa w głębi człowieka i w jego historii.
Wprowadzenie do lektury *Nomen innominabile* Włodzimierza Łoskiego 183
- Aleksander I. Wwiedziński
O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy (cz. I) 197
- Barbara Czardybon
Wiara w ujęciu Aleksandra I. Wwiedzińskiego (od tłumacza) 235

recenzje i sprawozdania

- Greta Wierzińska
Ponowne narodziny
(Julia Kristeva, Hannah Arendt: *Geniusz kobiety*) 257

Piotr Duchliński O filozofowaniu w kontekście nauk szczegółowych (Józef Turek, <i>Filozoficzne interpretacje faktów naukowych</i>)	271
Piotr Duchliński Ludwig Wittgenstein do „Ignatianum” przydzielony (Józef Bremer i Josef Rothhaupt (red.), <i>Ludwig Wittgenstein „przydzielony do Krakowa”</i>)	283
Abstracts	287

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 podanego 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 adiustacji 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.

Tomasz Sikora

Heraklityjska wizja świata a możliwość osiągnięcia mądrości prawdziwej

1. Słowo wstępne

Człowiek, próbując wyjaśnić własny proces poznawania świata, popada współcześnie w coraz większe trudności. W naukowych paradygmatach rezygnuje się z możliwości osiągnięcia wiedzy, takiej, jak była ona rozumiana przez klasyków filozofii. Cudem określa się zgodność ludzkich przewidywań z rzeczywistością. Czasem próbuje się ową zgodność tłumaczyć na sposób religijny, czasem wykorzystuje się naukowe hipotezy, jak chociażby *zasadę jednostajności przyrody*¹. Problem polega jednak na tym,

iż żadnej z zaproponowanych wersji nie sposób należycie uzasadnić. W odpowiedzi na ten stan rzeczy buduje się teorie prawdopodobieństwa o coraz większym stopniu złożoności, zmienia się zasady logiki. Wszystko, aby jakoś usprawiedliwić lub zrekompensować poznawczą niepewność. Co prawda, pewność występuje zazwyczaj w przedstawianych teoriach, jednakże zawsze tylko jako ich własność asymptotyczna. Praktycznie oznacza to po prostu tyle, co brak pewności, jej niedostępność.

Tomasz Sikora – student V roku na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie na kierunku Informatyka i Ekonometria. Równolegle kształci się w dziedzinie filozofii obecnie jako student IV roku Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Jego zainteresowania filozoficzne koncentrują się na analizach antycznej myśli filozoficznej – w szczególności dziedzictwa presokratyków. Chętnie sięga również do dzieł filozofów współczesnych, takich jak Fryderyk Nietzsche czy Martin Heidegger.

¹ Zob. M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków: WN PAT 1992, s. 30.

Takie właśnie paradoksy skłaniają do zrewidowania poglądów na genezę wiedzy poprzez sięgnięcie do prac pierwszych myślicieli, którzy deklarowali, iż pewną wiedzę posiadają. Jednym z ich przedstawicieli jest Heraklit z Efezu, żyjący na przełomie VI i V wieku przed Chrystusem. W niniejszej pracy zostanie podjęta próba rekonstrukcji jego poglądów w zakresie genezy mądrości prawdziwej oraz jej związku z poglądem na temat zasad funkcjonowania świata. W toku analizy jako baza tekstów źródłowych posłuży opracowanie fragmentów, które po Heraklicie przekazała tradycja komentatorska, a które to zebrane i uporządkowane zostały przez dwóch niemieckojęzycznych badaczy, Hermanna Alexandra Dielsa i Walthera Kranza. W pracy korzystam z dwóch wersji tłumaczeń tychże fragmentów. Pierwsza – Kleofasa Wojciecha Gródka, druga natomiast autorstwa Kazimierza Mrówki, przy czym przekładu Mrówki używam tylko wówczas, gdy pierwsze tłumaczenie jest niedostępne. Tego rodzaju preferencja umotywowana jest faktem, iż przekład Gródka charakteryzuje większa wierność względem oryginału oraz znaczne ograniczenie przekształceń fragmentów w celu ułatwienia zrozumienia w języku polskim.

Porządek pracy jest następujący: rozważania nad dziedzictwem Heraklita rozpocznie porównanie mądrości ludzkiej i boskiej. Będzie ono stanowiło punkt wyjścia do refleksji nad myślą kierującą oraz poszczególnymi płaszczyznami poznania. Opisane zostaną związki między tymi płaszczyznami. W rozważaniach podjęty będzie wątek dotyczący harmonii przeciwieństw oraz słowa tę harmonię ustanawiającego. Omówiona zostanie również wartość poznania zmysłowego oraz potrzeba opracowania danych uzyskanych przez zmysły w drodze uczenia się i rozumowania. Na koniec podkreślę znaczenie słowa w procesie genezy wiedzy pewnej.

2. Mądrość ludzka a mądrość boska

Analizę możliwości człowieka oraz boga w zakresie dysponowania mądrością należałoby rozpocząć od zdania Heraklita, w którym stwierdza on wprost, iż największa mądrość ludzka jest niczym w porównaniu

do boskiej. Heraklit pisze: ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν². W kontekście podkreślonej różnicy potrzeba zapytać o treść mądrości (σοφία). Czego znajomość jest dana bogu, a człowiekowi nie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przytoczyć zdanie 41: Ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην ἢ κυβερνῶνται πάντα διὰ πάντων³. Heraklit informuje w nim o istnieniu jednej mądrości. Jej treścią jest znajomość myśli (γνῶμη) o charakterze kierującym, przy czym sama czynność kierowania wszystkim odbywa się przy zaangażowaniu wszystkich. Znajomość myśli (γνῶμη) zostaje przez filozofa z Efezu zanegowana w stosunku do człowieka w zdaniu 78: Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει⁴. Zatem to właśnie kierująca myśl decyduje o przysługiwaniu lub nieprzysługiwaniu atrybutu mądrości. Człowiek według Heraklita nie jest depozytariuszem tejże myśli, a więc nie może zostać określony jako mądry (σοφόν). Mimo to filozof w przytoczonym zdaniu 83 mówi o najmądrzejszym z ludzi (ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος). Jednak określenie najmądrzejszy (σοφώτατος) funkcjonuje tu nie w kontekście jednego (ἔν), jak w zdaniu 41, co oznaczałoby jedno to najmądrzejsze (ἔν τὸ σοφώτατος), wskazując jednocześnie na znajomość myśli (γνῶμη), lecz przysługuje ono tu najmądrzejszemu człowiekowi, a przez niego, jak się wydaje, całemu rodzajowi ludzkiemu. Fakt ów sugeruje, że również w obrębie tegoż rodzaju możemy mówić o właściwej mu mądrości (σοφία) – ludzkiej mądrości. Mądrość ta jednakże skontrastowana z mądrością boską posiada znikomą wartość. Wskazuje na to porównanie człowieka najmądrzejszego tzn. tego, który niejako wyczerpuje potencjał ludzkiej mądrości, do mały wobec boga (θεός). Porównania tego dokonuje Heraklit w zdaniu 83.

² Diels-Kranz, B 83: „Najmądrzejszy z ludzi okazuje się małym wobec boga, pod względem mądrości, piękna i wszystkiego innego”, tłum. K. Mrówka. Tu i dalej fragmenty w przekładzie K. Mrówki podaję za wydaniem: K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa: WN Scholar 2004.

³ Diels-Kranz, B 41: „Jedno to mądre, znać myśl, która kieruje wszystkim przez wszystkich”, tłum. K. W. Gródek. Tu i dalej fragmenty w przekładzie K. W. Gródka podaję za: K. W. Gródek, *Materiały do ćwiczeń z Historii Filozofii Starożytnej*, PAT.

⁴ Diels-Kranz, B 78: „Wszak charakter ludzki nie ma myśli, a boski ma”, tłum. K. W. Gródek.

3. Myśl jako odwrotna harmonia

Niska wartość ludzkiej mądrości wynika, jak wcześniej zostało to podkreślone, z nieznamośći myśli (γνώμη). Wydaje się, że skutkiem tej nieznamośći jest podział wszystkiego (πάντα) na dwie rozłączne kategorie: tego, co sprawiedliwe (δίκαια) i tego, co niesprawiedliwe (ἄδικα). O tego rodzaju podziale Heraklit pisze w zdaniu 102: Τῶν μὲν θεῶν καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπελάθρασιν ἅ δὲ δίκαια⁵. Przypuszczenie, iż niepoprawny dualizm wprowadzony przez ludzi jest wynikiem nieznamośći myśli (γνώμη) uzasadnia charakterystyka samej myśli, która jest jedna. Wprowadza ona zatem jedno prawo (δίκη) dla kierowania (κυβερνάω), zaś sama czynność kierowania przynależąca myśli dotyczy wszystkiego i wykorzystuje wszystko – zarówno to, co w ocenie śmiertelników jest sprawiedliwe, jak i to, co niesprawiedliwe. Myśl funkcjonuje w oparciu o uzgadnianie przeciwieństw, tych natomiast dotyczy zdanie 51: Οὐ ξυνίασι ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶ ὁμολογέει παλίντροπος ἁρμονίη ὅκθσπερ τόξου καὶ λύρης⁶. Zgodność tego, co przeciwne zostaje tutaj przez Heraklita określona mianem odwrotnej harmonii (παλίντροπος ἁρμονίη). Dodatkowo pojawia się analogia dotycząca łuku i liry. Istnienie w tych przedmiotach dwóch przeciwległych biegunów gwarantuje, iż naciągnięta cięciwa czy struna z dowolnego drgania przejdzie w stan równowagi. Co więcej, stopień napięcia każdej z nich determinuje możliwe ekstremalne odchylenie. Wydaje się, że podana charakterystyka ma również zastosowanie przy zaobserwowanej przez Heraklita harmonii. Jeden łuk – dwa bieguny – wszystkie zdarzenia na cięciwie podporządkowane pojedynczemu, podstawowemu prawu napięcia pomiędzy biegunami. Tak, w bardzo uproszczony sposób, przedstawiałaby się natura rzeczywistości.

Znamość myśli uświadamia zgodność przeciwieństw, które na pewnym poziomie, właściwym dla ludzi, wydają się nie do pogodzenia.

⁵ Diels-Kranz, B 102: „Dla boga wszystkie rzeczy są piękne i dobre, i sprawiedliwe, lecz ludzie jedne uznali za niesprawiedliwe, inne za sprawiedliwe”, tłum. K. Mrówka.

⁶ Diels-Kranz, B 51: „Nie pojmują, jak spierające się ze sobą zgadza. Harmonia zwrotna, tak jak łuku i liry”, tłum. K. Mrówka.

W myśli zawarta jest relacja pomiędzy jednością (ἕν) a wielością (πολλὰ, πάντα). Relacja ta jest niedostępna dla ludzi – ci bowiem, według Heraklita, pozostają wyłącznie w obrębie oddziaływania wielości, czego efektem jest nieusuwalny podział. Wydaje się, iż jeżeli w ogóle można mówić o ludzkiej mądrości, to jej zakres musi mieścić się w granicach oddziaływania wielości. Rozszerzenie zakresu na poznanie jednego (ἕν) prowadziłoby bowiem do sformułowania poprawnej myśli kierującej i zaniechania podziału na to, co sprawiedliwe i to, co niesprawiedliwe.

4. Zakres oddziaływania wielości i przeciwieństw

Precyzyjne określenie obszaru, na którym przewaga oddziaływania należy do wielości (πολλὰ) wymaga, jak się wydaje, kilkupunktowego podsumowania dotychczasowych rozważań. Pozwoli to zawęzić zakres poszukiwań i odwołać się do właściwego fragmentu pozostawionego przez Heraklita.

Podstawową charakterystyką obszaru oddziaływania wielości (πολλὰ) jest jego pozostawianie w zasięgu ludzkiej percepcji. Dodatkowo obszar ów jest ściśle związany z wszystkim (πάντα), które znajduje się pod kierownictwem jednego, powszechnego prawa, opartego na zgodności przeciwieństw (παλίντροπος ἁρμονίη). Informacja o owej zgodności jest niedostępna z poziomu wielości (πολλὰ) ze względu na brak możliwości zdobycia na tym poziomie wiedzy o jednym (ἕν). Wiedza o nim jest konieczna do sformułowania prawidłowej, powszechnie obowiązującej myśli kierującej (γνώμη).

Przedstawiony opis pozwala przypuszczać, iż o poszukiwanym obszarze Heraklit poucza w zdaniu 55: Ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω⁷. Pozornie zdanie to nie ma związku z podjętym wcześniej rozumowaniem, jednak w połączeniu z fragmentem 50 nadaje wnioskowaniu odpowiedni kierunek. W zdaniu 50 Heraklit pisze: Οὐκ ἐμεῦ ἄλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφὸν ἐστὶ, ἐν πάντα εἶναι⁸.

⁷ Diels-Kranz, B 55: „Z wszystkich wzrok, słuch, uczenie się, te ja przedkładam”, tłum. K. W. Gródek.

⁸ Diels-Kranz, B 50: „Nie mnie, lecz logosu słuchając zgodzić się mądrym jest, że jedno wszystko jest”, tłum. K. W. Gródek.

Pojawia się zatem przeciwstawienie tego, co zostaje przedłożone przez filozofa oraz tego, co zostaje poręczone przez słowo (λόγος). Wobec tego można przypuszczać, iż wielość jest doświadczana na poziomie zmysłów – wzroku (ὄψις), słuchu (ἀκοή) – oraz towarzyszącej im czynności uczenia się (μάθησις). Czy przeciwstawienie dokonane przez Heraklita upoważnia do postawienia takiego wniosku? Jeżeli tak, to pogłębiona analiza treści zdań 50 i 55 będzie zgodna ze wstępnie przeprowadzonym opisem obszaru panowania wielości (πολλα). Natomiast napotkanie na aporie lub sprzeczności będzie objawem przyjęcia w badaniu błędnego założenia.

5. Wymowa słowa

Niech zapowiedzianą analizę rozpoczną rozważania nad zdaniem 50. Pojawia się w nim wypowiedź słowa (λόγος). Treść wypowiedzi wyraża się w formule ἐν πάντα εἶναι, co oznacza: wszystko jest jednym lub jedno jest wszystkim. Przekaz słowa niesie informację o jedności, pozwalając tym samym na sformułowanie myśli (γνώμη). Co więcej, można domniemywać, iż to właśnie słowo (λόγος) jest źródłem znajomości jedności (ἐν). Domysł ten potwierdza Heraklit w zdaniu 32: Ἐν τὸ σοφὸν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὐνομα⁹. Jedno (ἐν) pojawia się jako efekt wyrażenia (λέγειν), a czynność ta jest właściwa słowu (λόγος). Należy zatem stwierdzić, iż atrybut mądrości (σοφία), przypisany wcześniej jednemu i myśli, pierwotnie przysługuje samemu słowu. Dopiero na zasadzie wyrażenia tejże mądrości przechodzi on na jedno (ἐν). Podobnie myśl może zostać określona jako mądra (σοφὸν) tylko w związku z uwzględnieniem przekazu słowa (λόγος), jakim jest informacja o jednym (ἐν).

Kolejnym określeniem, jakim Heraklit posługuje się w odniesieniu do słowa jest powszechność, wspólność (ξυν). Określenie to nie pojawia się w zdaniu 50, ale w 2. Treść zdania jest następująca: Τοῦ λόγου δ' ἕόντος

⁹ Diels-Kranz, B 32: „Jedno to mądre, jedynie wyrażone być nie chce i chce Zeusa imieniem”, tłum. K. W. Gródek.

ξυνοῦ, ζῶουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν¹⁰. Wypowiedź słowa ma charakter powszechnie obowiązujący – powszechność ta objawia się w działalności myśli kierującej. Pomimo tejże powszechności życie licznych (πολλοὶ) opiera się na rozumie (φρόνησις), niezapośredniczonym w prawdzie jednego (ἐν). Rozumowanie to, jakby nieświadome posłuchu należnemu słowu, zakorzenione jest we własnej jednostkowości (ἰδίος). Skutkuje to niemożliwością formułowania wiedzy powszechnie obowiązującej, ta bowiem jest zarezerwowana dla znających jedno (ἐν). Potrzeba zaznaczyć, że tymi, do których odnosi się określenie liczni (πολλοὶ) oraz tymi, którzy znają (γινώσκω) są ludzie; potwierdza to zdanie 116: Ἄνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σθροφειν¹¹.

Brak posłuchu większości ludzi dla jednego deprecjonuje wartość wyników ich rozumowania, jednakże nie wyklucza samej czynności rozumowania (φρόνεω). O powszechnym charakterze tejże czynności informuje zdanie 113: Ἐνὸν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν¹², a istotność tej czynności jest przez Heraklita podkreślona w zdaniu 112: Σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαοντας¹³. Można zatem mówić o rozumowaniu w horyzoncie prawdy (ἀληθεία) oraz fałszu (ψευδος). Pierwsze zakłada znajomość jednego, a tym samym uczestniczy w jego powszechności (ξυν), drugie tej znajomości nie posiada i pokłada nadzieje we własnej jednostkowości (ἰδίος). Potępienie ostatniej postawy odnaleźć można w zdaniu 43: Ὑβριν χρεῖ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρακαίην¹⁴. Termin ὑβριν w różnych wydaniach zdań Heraklita bywa odmiennie tłumaczony. Spotkać można tłumacze-

¹⁰ Diels-Kranz, B 2: „Choć słowo jest wspólne, żyją liczni jak własny mający rozum”, tłum. K. W. Gródek.

¹¹ Diels-Kranz, B 116: „Ludziom wszystkim należą się poznać samych siebie i prawidłowo rozumować”, tłum. K. W. Gródek.

¹² Diels-Kranz, B 113: „Wspólne jest dla wszystkich myślenie”, tłum. K. Mrówka.

¹³ Diels-Kranz, B 112: „Mieć rozum dzielność największa, i mądrość prawdziwa mówić i czynić według natury postrzegających”, tłum. K. W. Gródek.

¹⁴ Diels-Kranz, B 43: „Pychę należy wygasić gwałtowniej niż pożar”, tłum. K. Mrówka.

nia „samowola”¹⁵, „pycha”¹⁶, etc. Aby zatem znaczenie tego greckiego słowa doprecyzować, należy odwołać się do odpowiedniego leksykonu. *A Greek English Lexicon* autorstwa H.G. Liddella oraz R. Scotta podaje następujące znaczenia ὕβρις: *insolence, wanton violence arising from the pride of strength or from passion, lust, lewdness, an outrage on the person (violation, rape), in Law a term covering all the more serious injuries done to the person, a violent, overbearing man*¹⁷.

Przedstawiony wachlarz znaczeń ewidentnie wiąże ὕβρις z poleganiem na samym sobie, poleganiem na, jak to zostało wcześniej nazwane, własnej jednostkowości (ιδίος). Pozwala także rozszerzyć rozumienie tego terminu na obszary języka dotyczące przemocy. Szczególnie ostatnie podane znaczenie – „gwałtowny, furiacki, niepohamowany człowiek” – wiąże ὕβρις z terminem βορβόρους, który pojawia się dla określenia ludzkich dusz w kontekście użycia zmysłów¹⁸. Spostrzeżenie to zostanie rozwinięte w dalszej części pracy. Tymczasem należałoby powrócić do charakterystyki słowa (λόγος).

Kolejną ważną cechą logosu wydaje się jego ścisła relacja z umysłem (νόος). O istnieniu tej relacji przekonuje Heraklit w zdaniu 114: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνοῦ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως¹⁹. Oparcie, jakie wyrażający (λέγοντας) powinni mieć w tym, co wspólne porównane zostaje do zależności między prawem (νόμος) a miastem (πόλις), a ostatecznie ma być jeszcze spotęgowane. Miasto nie może funkcjonować bez prawa. Bezprawie doprowadza do upadku miasta. Uporządkowanie, które gwarantuje prawo, jest *conditio sine qua non* istnienia miasta. Podobnie wygląda sprawa oparcia w słowie. W świetle porównania słowo urasta do rangi sprawcy istnienia, źródła tego istnienia. Brak posłu-

¹⁵ Zob. A. Czerniawski, *Heraklit z Efezu. Zdania*, Gdańsk: słowo/obraz/terytoria 2005, s. 9.

¹⁶ Zob. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 140.

¹⁷ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek English Lexicon*, <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform>>, dostęp 18.01.09.

¹⁸ Zob. Diels-Kranz, B 107.

¹⁹ Diels-Kranz, B 114: „Wraz z umysłem mówiący opierać się powinni na tym wspólnym wszystkich, tak jak na prawie miasto, i wiele silniej”, tłum. K. W. Gródek.

chu słowu, jak się wydaje, może skutkować wycofaniem z istnienia, a przynajmniej bezcelową tułaczką człowieka w obszarze wielości.

Należy zwrócić uwagę, iż w zacytowanym zdaniu Heraklit określa ludzi jako wyrażających (λέγοντας). Wcześniej czynność wyrażania (λέγειν) przyporządkowano słowu (λόγος). Jeżeli ludzie są wyrażający, to mają coś do wyrażenia, czyli słowo (λόγος). Słowo jest właściwe ich naturze (φύσις), a zatem λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαοντας²⁰, o którym filozof pisze w zdaniu 12, musi odbywać się w zgodzie ze słowem. Posłuch słowu może mieć miejsce tylko w łączności z umysłem, on bowiem jest przeznaczony do rejestrowania przekazu słowa (λόγος). Zatem to na poziomie umysłu zostaje ujawnione jedno (ἓν). Konieczny charakter związku pomiędzy słowem a umysłem poświadcza w zdaniu 114 greckie χρὴ – „potrzeba”, „trzeba”, „koniecznym jest”.

6. Postrzeganie zmysłowe i uczenie się

Przedstawienie relacji słowa do umysłu pozwala na powrót do głównego nurtu rozważań, którego celem jest odnalezienie obszaru oddziaływania wielości (πολλα). Wcześniej podano wstępny opis tego obszaru. Teraz nadszedł czas, by opis ów skonfrontować z wnioskami wynikającymi z charakterystyki słowa. Postawiona została hipoteza, iż poszukiwanym obszarem, gdzie wiele (πολλα) skupia swoje oddziaływanie, jest obszar doznań zmysłowych. Obszar ów wydaje się spełniać wszystkie postawione na wstępie wymagania²¹. Ewidentnie jest to obszar najbliższy człowiekowi – nie potrzeba mądrości Heraklita, aby to stwierdzić. Mimo tego można odwoływać się do zdania 50. Filozof powołuje się w nim na wzrok i słuch oraz czynność uczenia się (μάθησις). Czynność ta nie ma żadnego związku z umysłem, a przez to także ze słowem. Przekonuje o tym Heraklit w zdaniu 40: Πολυμαθὴ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἐκα-

²⁰ Zob. Diels-Kranz, B 112: „...mówić i czynić według natury postrzegających”, tłum. K. W. Gródek.

²¹ Por. czwarty paragraf artykułu.

ταῖον²². Można mieć wątpliwość, co do utożsamienia μάθησις ze zdania 50 z πολυμαθίη ze zdania 40. Terminy te jednak mają wspólny źródłosłów – πολυμαθίη pochodzi od zwielokrotnionego (πολλα) μάθησις, co można przetłumaczyć jako „dokładne, wyczerpujące, staranne uczenie się”. Wydaje się, iż możliwa jest jeszcze druga wersja tłumaczenia πολυμαθίη, gdyż może ono oznaczać po prostu μάθησις odniesione do obszaru πολλα, czyli wielości. W tym wypadku termin πολυμαθίη sam w sobie wskazywałby na właściwy dla uczenia się obszar aktywności.

Jako lidera uczenia się (πολυμαθίη) Heraklit wymienia między innymi Pitagorasa. Imię tego filozofa pojawia się w zdaniu 129: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐπέειπε ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην²³. Pitagoras opisywany jest tutaj jako człowiek najbardziej zaangażowany w badania (ἱστορίην), który, korzystając z wybranych przez siebie cudzych pism, tworzy własną mądrość opartą na starannym badaniu. Trudno rozstrzygnąć, czy zdanie to jest pochwałą Pitagorasa, czy też jego ostrą krytyką – wynika to z różnych tłumaczeń, z których autor niniejszej pracy korzystał. Intensywne zaangażowanie Pitagorasa w badania (ἱστορίην) sugerowałoby ocenę pozytywną, ponieważ w zdaniu 35 Heraklit stwierdza, iż mężowie miłujący mądrość winni być wszechstronnie dociekliwi. Zdanie to brzmi: Χρὴ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι²⁴. Niewątpliwie Pitagoras był wszechstronnie dociekliwy. Związek badania (ἱστορίην) z uczeniem się (μάθησις) może zostać wyjaśniony właśnie na przykładzie tego filozofa. Najpierw jednak należałoby doprecyzować znaczenia μάθησις oraz ἱστορίην.

²² Diels-Kranz, B 40: „Uczoność pojędności nie uczy; Hesioda bowiem nauczylaby i Pitagorasa zaś i Xenofana już też Hekataiosa”, tłum. K. W. Gródek.

²³ Diels-Kranz, B 129: „Pitagoras, syn Mnezarchosa, oddawał się badaniom najbardziej ze wszystkich ludzi, a wybrawszy te pisma, stworzył własną mądrość, wieloraką erudycję, złą sztukę”, tłum. K. Mrówka.

²⁴ Diels-Kranz, B 35: „Trzeba, [aby] dobrze bardzo mnogich [rzeczy] świadomi lubiący mądrość ludzie byli”, tłum. K. W. Gródek.

W *A Greek-English Lexicon* odnaleźć można następujące znaczenia terminu ἱστορίην: *inquiry, systematic or scientific observation, body of recorded cases, written account of one's inquiries, narrative, history*²⁵. Tymczasem dla terminu μάθησις znajduje się znaczenia: *to learn, especially by inquiry, to perceive by the senses, remark, notice, to understand, comprehend*²⁶. Termin ἱστορίην ma zatem charakter systematycznego badania polegającego na tworzeniu uporządkowanego spisu zarejestrowanych przypadków. Natomiast termin μάθησις odnosi się do uczenia się przez sporządzanie spisu, tzn. poprzez ἱστορίην, przy czym rejestrowane przypadki pochodzą ze spostrzeżeń zmysłowych.

Pitagoras w zdaniu 129 zostaje przez Heraklita przedstawiony jako syn Mnezarchosa. Nad znaczeniem tych imion zastanawiali się Jean Bollack oraz Heine Wismann. Πυθ-αγόρης Μνησ-άρχου²⁷. Pitagoras to ten, który zbiera informacje na agorze, a więc zdobywa wiedzę tłumu, a jego ojciec to władca pamięci, która umożliwia gromadzenie dużej ilości wiedzy²⁸. Etymologia imion zgadza się ze sformułowanymi na podstawie danych słownikowych definicji badania i uczenia się. Wiedza zdobyta na agorze, czyli to, co ogólnie ludziom dostępne – to dane zmysłowe. Organizowanie tych danych w system dokonuje się dzięki pamięci. Wobec tego uczenie się (μάθησις) samo w sobie jest dokładne, wyczerpujące czy staranne choćby ze względu na swoją systematyczność. Fakt ów nakazuje uznać drugą z zaproponowanych możliwych interpretacji tego terminu – πολυμαθίη wskazuje zatem na właściwy dla uczenia się obszar aktywności tzn. wielość (πολλα). Umożliwia to powiązanie uczenia się (μάθησις) ze wszystkim (πάντα), co było kolejną – wymienioną w punkcie czwartym niniejszej pracy – wstępną charakterystyką obszaru oddziaływania wielości.

²⁵ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, dz. cyt.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Zob. Diels-Kranz, B 129: „Pitagoras, syn Mnezarchosa...”, tłum. K. Mrówka.

²⁸ Por. J. Bollack, H. Wismann, *Heracleite ou la separation*, Paris: Editions de Minuit 1972, s. 353.

7. Nieuchwytność i przeciwieństwa

Wiadomo już, że uczenie się ma charakter systematycznego badania polegającego na rejestrowaniu przypadków. Wiadomo także, iż badanie to odbywa się na poziomie zmysłów i w odniesieniu do materiału przez nie dostarczanego. Należy teraz zapytać: jaki jest ów materiał? Co postrzegają zmysły i co w tym postrzeganiu podlega kategoryzacji podczas uczenia się (μάθησις)? Odpowiedź na powyższe pytania wydaje się zawierać zdanie 61: θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ἀλέθριον²⁹. Heraklit zestawia przeciwstawne określenia dotyczące wody morskiej. Okazuje się ona jednocześnie pitna i nie do picia, zbawcza i zgubna, najczystsza i najbardziej skalana. Określenia te obowiązują jednocześnie, ale każde z nich ma odrębny podmiot, dla którego jest obowiązujące. Dla ryb morze funkcjonuje jako ich środowisko życia, podczas gdy ludziom wody morza przynoszą śmierć. Jaka zatem jest woda morska, skoro może być widziana na dwa tak odmienne sposoby? Jest ona oczywiście słona i to określenie, jak się wydaje, jest wiążące zarówno dla ludzi, jak i dla ryb. Słoność wody prowadzi do uzgodnienia dwóch pozornie sprzecznych charakterystyk, które okazały się dwoma aspektami tej samej rzeczy. Jaki to ma związek z czynnością uczenia się (μάθησις)? Otóż umożliwia ona gromadzenie i porządkowanie takich niezgodnych spostrzeżeń, aby na kolejnym etapie udało się doprowadzić do ich uzgodnienia. Zmysły są dokładnymi narzędziami poznawczymi, gdyby tak nie było, Heraklit z pewnością nie rekomendowałby ich w zdaniu 55. Narzędzia te napotykają jednak na pewne ograniczenia. Po pierwsze, ich materiał jest zawsze aspektowy, przez co musi podlegać opracowaniu na drodze uczenia się (μάθησις). Po drugie, znaczenie poznawcze zmysłów jest uwarunkowane znajomością jednego (ἔν). Informuje o tym zdanie 107: Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα, βαρβάρους νυχᾶς ἐχόντων³⁰. Posiadanie przez człowieka barbarzyńskiej duszy jest jednoznaczne z pokładaniem

²⁹ Diels-Kranz, B 61: „Morze: woda najczystsza i najbrudniejsza, dla ryb pitna i zbawcza, dla ludzi nie do picia i zgubna”, tłum. K. Mrówka.

³⁰ Diels-Kranz, B 107: „Zli świadkowie dla ludzi oczy i uszy barbarzyńskie dusze mających”, tłum. K. Mrówka.

nadziei we własnej jednostkowości (ιδίος) – zostało to stwierdzone w piątym punkcie niniejszej pracy, w związku z próbą wyjaśnienia znaczenia terminu ὕβρις ze zdania 43. Ὑβρις może pojawić się w postawie człowieka tylko wskutek nieznamości jednego (ἔν). Jego nieznamość, nawet pomimo niezakłóconej aktywności na płaszczyźnie uczenia się (μάθησις), uniemożliwia prawidłową aktywność na poziomie rozumowania (φρόνησις)³¹. Wówczas myśl kierująca (γνώμη) nie może być poznana. Skazuje to człowieka na niewiedzę i tułaczkę w obszarze zmysłów.

Aspektowość poznania zmysłowego pozwala uzasadnić fakt przypisywania rzeczom przeciwstawnych określeń. Podczas uczenia się (μάθησις) zostają one zebrane i skategoryzowane. Uczenie się zajmuje się obróbką dostrzeżonych przeciwieństw, które zostają ujawnione właśnie na poziomie zmysłów.

Powiedziano już, że poznanie zmysłowe jest wartościowe, co prawda pod pewnymi warunkami, ale jego wartość po ich spełnieniu jest niezaprzeczalna. Warto jednak podkreślić, iż aspektowe poznanie zmysłowe jest jedynym możliwym rodzajem poznania tam, gdzie mamy do czynienia z ciągłym przepływem, z nieustanną zmiennością. Tylko poznanie „migawkowe” może dostarczyć jakiegokolwiek informacji o znajdującej się przed człowiekiem „rzecz”. Heraklit w zdaniu 126 pisze: Τὰ ψυχρὰ θερεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίξεται³². Człowiek ma tutaj do czynienia z nieprzerwanym mieszanym się jakości. Nie sposób w takich warunkach uchwycić cokolwiek w całości. Podobną myśl wyraża zdanie 91: Ποταμοῖσι δις τοῖσι ὑποῖσι οὐκ ἂν ἐμβαίης ἕτερα γὰρ <καὶ ἕτερα> ἐπιρρέει ὕδρατα³³ – żadna substancja zmysłowa nie może zostać napotkana w stanie stałym, bowiem każda jednocześnie jest i już nie jest.

³¹ Por. piąty punkt artykułu.

³² Diels-Kranz, B 126: „Zimne ogrzewają się, gorące oziębia się, wilgotne wysycha, suche wilgotnieje”, tłum. K. Mrówka.

³³ Diels-Kranz, B 91: „Nie można wstąpić dwukrotnie do tej samej rzeki, gdyż inne <i wcióż inne> napływają wody”, tłum. K. W. Gródek.

8. Mniemanie, rozumowanie i jedno

Nieodłącznym elementem recepcji zmysłowej wydaje się mniemanie (δοκεω). W zdaniu 17 Heraklit zwraca uwagę, iż może ono funkcjonować bez zrozumienia na wyższych płaszczynach poznania. Zdanie owo brzmi: Οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὀκόσοισι ἐγκυρέουσι οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσι, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι³⁴. Mniemanie pojawia się mimo niepoprawności zaobserwowanych na poziomie uczenia się (μάθησις) oraz rozumowania (φρόνησις). Z wcześniejszych rozważań wiadomo, że wartość poznawcza rozumowania oraz uczenia się jest uzależniona od znajomości jednego (ἕν). Jeżeli więc mniemanie może się bez wiedzy o jednym obyć, musi ono dotyczyć kategorii zmysłowych. Jako argument na rzecz takiej interpretacji niech posłuży zdanie 27: Ἀνθρώπους μένει τελευτῆσαντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι³⁵. Pośmiertna rzeczywistość, która, jak się wydaje, jest zdeterminowana przez słowo (λόγος), pozostaje według Heraklita niedostępna mniemaniu. Mimo, iż wszyscy ludzie mniemają, ich wysiłki zmierzające do opisanego życia po śmierci są skazane na niepowodzenie. Dostępna wszystkim ludziom jest właśnie zmysłowość. Potwierdzenie zmysłowego charakteru mniemania można również odnaleźć próbując znaczenie tego terminu sprecyzować. *A Greek-English Lexicon* podaje następujące tłumaczenia: *expect, think, suppose, imagine, form an opinion, seem to myself, methinks, seem, pretend, seem likely, to be reputed*³⁶. Konstytutywnymi cechami mniemania są aspektowość, subiektywność oraz niepewność. Mniemanie może zostać zatem przeciwstawione słowu, które występuje jako pewne – to przecież pisząc o słowie i mądrości Heraklit używa greckiego ἐπίστασθαι wywodzącego się od πιστις, co oznacza „pewność”, „przekonanie”, „zaufanie”³⁷.

³⁴ Diels-Kranz, B 17: „Nie bowiem rozumują [o] takich [rzeczach] liczni, tyle, ile spotykają się, ani uczący się poznają, sobie zaś wierzą”, tłum. K. W. Gródek.

³⁵ Diels-Kranz, B 27: „Ludzi zmarłych czeka to, czego się nie spodziewają ani czego sobie nie wyobrażają”, tłum. K. Mrówka.

³⁶ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, dz. cyt.

³⁷ Zob. Diels-Kranz, B 41.

Słowo jest słowem pewnym, mniemanie natomiast wyraża przypuszczenie. Słowo wykracza poza zmysłowość, tymczasem mniemanie jest formą rejestrowania tego, co pod zmysły podpada. Należy zauważyć, iż mniemanie także zostaje przez Heraklita docenione – nie tylko poprzez cytowane fragmenty o zmysłach, ale także w odrębnym zdaniu 28: Δοκείοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσει³⁸. Pokazujące się (δοκείοντα) musi zostać zarejestrowane i zachowane, na tym zaś polega czynność uczenia się (μάθησις). Mniemanie zatem wydaje się najniższą płaszczyną poznawczą podległą wszystkim pozostałym płaszczynom. Na materiale zmysłowym obecnym w mniemaniu musi dokonać się czynność uczenia się, aby następnie tak przetworzone dane zostały poddane rozumowaniu (φρόνησις). Jednakże poprawna aktywność poznawcza na wymienionych płaszczynach jest możliwa dopiero po poznaniu jednego (ἕν)³⁹. Dlatego pierwotnie musi zostać podjęty odwrót od zmysłów, aby wiedza ta była możliwa do zdobycia. Dopiero z perspektywy znajomości jednego można rozstrzygać sprzeczności obserwowane na poziomie zmysłów. Dopiero znając jedno można powrócić na płaszczynę zmysłową.

9. Podsumowanie

W niniejszej pracy podjęto próbę rekonstrukcji poglądów Heraklita z Efezu w zakresie możliwości zdobycia wiedzy pewnej. Rozważania rozpoczęło porównanie ze sobą mądrości boskiej i ludzkiej. Porównanie to stanowiło punkt wyjścia do analiz dotyczących zasad funkcjonowania rzeczywistości oraz poszczególnych płaszczyn poznawczych.

Heraklitejska wizja świata poddanego nieustającym przemianom niesie informacje o jednym prawie, które tymi przemianami rządzi. Heraklit pisze o myśli kierującej. Wiedza o niej może zostać zdobyta dzie-

³⁸ Diels-Kranz, B 28 a: „Pokazujące się bowiem najbardziej doświadczony poznaje zachowuje”, tłum. K. W. Gródek.

³⁹ W poemacie Parmenidesa poznający mężczyzna zostaje przez boginię odesłany do rozstrzygnięcia mniemań dopiero po uzyskaniu informacji o jedynej drodze, na której możliwe jest pojmowanie.

ki połączeniu aspektowej informacji zmysłowej uporządkowanej przy pomocy uczenia się z przekazem słowa zapewniającego o powszechnej jedności. Poprawna aktywność poznawcza właściwa dla każdej z opisanych płaszczyzn jest uwarunkowana posłuchem, który należy się słowu. Powszechnie obowiązujący charakter jego przekazu sprawia, iż brak posłuchu uniemożliwia wiedzę o świecie. Dlatego zwrot ku słowu jest podstawowym działaniem na drodze osiągnięcia prawdziwej mądrości. Słowo okazuje się słowem pewnym, jest punktem oparcia dla wszelkiego poznania w ogóle. Jego znajomość kładzie kres absolutnemu relatywizmowi. O ile zmysłowość funkcjonuje jako poznanie aspektowe, o tyle słowo dysponuje wiedzą całkowitą. Heraklit jednak nie deprecjonuje zmysłowości. Podkreśla jej znaczenie poznawcze. Rzeczywistość na poziomie zmysłów widziana jest jako rzeczywistość zmienna. Wszystko widziane jest jako będące, a zarazem nie będące. Wobec tego aspektowość zmysłów jest nieunikniona, nieuniknione są również pozornie sprzeczne spostrzeżenia – przecież działalność sił natury jest dwubiegowa, o czym informuje myśl kierująca. Zmysły więc nie mogą być pewne. Materiał przez nie dostarczony może uzyskać atrybut pewności dopiero po odpowiednim opracowaniu. Uczenie się oraz rozumowanie uwzględniające przekaz słowa powodują, iż materiał zmysłowy uzyskuje niekwestionowaną wartość poznawczą oraz status materiału pewnego. Jeżeli opracowania tego materiału zabraknie, wówczas zaprzepaszczone zostaje możliwości rozstrzygnięcia sprzeczności, co skazuje człowieka na brak wiedzy. Jest to jednoznaczne z pozostawianiem tylko w obszarze oddziaływania wielości, gdzie wiedza o jednym nie może być zdobyta. Stąd, jak się wydaje, wynika podział Heraklita na mądrość ludzką i boską. Człowiek bowiem z reguły opiera się tylko na zmysłach, bóg zaś znajduje oparcie w słowie. Człowiek mniema, a bóg wie. Zatem zdobycie wiedzy, która według Heraklita może zostać przez człowieka osiągnięta, jest jednoznaczne z osiągnięciem boskiej perspektywy, jest odkryciem prawa natury, które, jak przekonuje myśliciel, stanowi właśnie słowo.

Kończąc, należy zwrócić uwagę, iż porządek poznawczy przedstawiony w niniejszej pracy domaga się przeprowadzenia dalszych studiów. W szczególności kwestia rozpoznania mowy logosu wydaje się wyjąt-

kowo ważką, warunkuje ona bowiem skuteczność procesu poznania w ogóle. Ponadto wymaga poszerzenia charakterystyka rozumowania i badania, a także relacji, w jakich płaszczyzny te pozostają do języka. W toku dalszych analiz trzeba określić, na którym z poziomów pojawia się czynność nazywania oraz jak nadane nazwy funkcjonują na wyższych płaszczyznach.

Wojciech P. Grygiel, Mateusz Hohol

Teoriopoznawcze i kognitywistyczne wyzwania matematycznego platonizmu

(...) wierzenie, że intuicja może zastąpić rozum jest zabobonem. Powodem sukcesów tego zabobonu jest z jednej strony przesadny nacisk położony na rozumowanie przez niektórych racjonalistów, z drugiej po prostu lenistwo. Chce się za pomocą intuicji uniknąć trudnej pracy wnioskowania, kontrolowania rozumowań, itd. Co nie przeszkadza, że chodzi o zabobon.

Józef Maria Bocheński¹.

Ks. Wojciech P. Grygiel – dr chemii fizycznej, dr filozofii. Adiunkt w Katedrze Filozofii Przyrody Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania naukowe: zagadnienia filozoficzne w kontekście współczesnych teorii naukowych, filozofia matematyki.

Mateusz Hohol – magistrant w Katedrze Filozofii Przyrody UPJPII. Obszar zainteresowań: nauki neurokognitywne, filozofia i historia nauki, filozofia matematyki.

Uwagi wstępne

Platonizm matematyczny, zakładający obiektywne istnienie bytów matematycznych, jest współcześnie jednym z głównych stanowisk w filozofii matematyki. Stanowisko to wiąże się z praktyką badawczą wielu matematyków, którzy uważają, że badany przez nich przedmiot nie jest wytworem umysłu, ale odnosi się do istniejącej samodzielnie rzeczywistości². Wśród platonizujących matematyków wyróżnić należy m.in. Georga Cantora, Kurta Gödla i Rogera Penrose'a, których poglądy filo-

¹ J. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków: Philed 1994, s. 62.

² Mieć na uwadze należy cały czas, iż platonizm matematyczny, wyrażający obiektywność przedmiotu badań matematyki, odnosi się dość luźno do poglądów na matematykę, jakie głosił sam Platon.

zoficzne rzutują na kierunki rozstrzygnięcia przez nich problemów naukowych, co jest swego rodzaju dowodem na heurystyczną płodność tego stanowiska filozoficznego. Za platonizmem przemawia również w pewien sposób „argument z autorytetu”, ponieważ wątki platońskie znaleźć można u Wernera Heisenberga, Alberta Einsteina, Johna Barrowa, Michała Hellera i wielu innych uczonych.

Platonizm jest głównie poglądem ontologicznym, to jest zajmującym określone stanowisko w sprawie natury obiektów matematycznych i sposobu ich istnienia. Kwestie epistemologiczne, takie jak pytanie o dostęp poznawczy do świata bytów matematycznych, są najczęściej przez platoników pomijane lub sprowadzane do istnienia władzy umysłu odpowiedzialnej za bezpośrednie (niedyskursywne) poznanie matematyczne. Taką władzą ma być wedle Gödla *intuicja*³ lub *wgląd* („widzenie”) u Penrose’a⁴. Od czasu Koła Wiedeńskiego wytlumaczenia odwołujące się do intuicji traktowane są jako nieprawomocne. Zarzuca się im psychologizm oraz brak obiektywizacji wiedzy. Powołanie się na *intuicję matematyczną* wydaje się również epistemologicznie nieoszczędne, gdyż postuluje istnienie dodatkowych, poza zwykłą percepcją zmysłową, władz poznawczych. Jeśli platonizm matematyczny ma być rozwiniętą teorią filozoficzną, a nie tylko dogmatyczną deklaracją filozofujących matematyków, musi wypowiadać się on sensownie nie tylko w kwestiach ontologicznych, lecz również teoriopoznawczych.

Celem niniejszej pracy jest zarysowanie problematyki epistemologicznej we współczesnym platonizmie matematycznym ze szczególnym uwzględnieniem poznawalności świata obiektów matematycznych oraz możliwych dróg poznawczego dostępu do tego świata. Już na samym początku zaznaczyć należy, że rozstrzygnięcie wielu kwestii teoriopoznawczych, związanych z filozofią matematyki, jest zależne od przyjęcia określonego modelu umysłu. Współczesna nauka nie stworzyła bowiem

³ Zob. np. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa: PWN 2001, s. 142.

⁴ Zob. np. R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa: PWN 2000, s. 122.

jeszcze jednoznacznej teorii umysłu, na której oprzeć można by teorię poznania matematycznego.

Założenia ontologiczne, metodologiczne i epistemologiczne platonizmu matematycznego (Gödel, Penrose)

Choć platonizm matematyczny nie jest koncepcją jednorodną, można wskazać pewne cechy, które występują u większości entuzjastów tej filozofii matematyki. Za przykład w tym zakresie posłużyć mogą poglądy „wzorcowych” platoników, takich jak Kurt Gödel i Roger Penrose. Wedle platoników obiekty matematyczne są odkrywane, a nie tworzone przez umysły matematyków, dlatego też twierdzą oni, że człowiek jest obserwatorem lub odkrywcą, nie zaś konstruktorem matematyki. Byty matematyczne nie są subiektywnym wytworem matematyków, ale odnoszą się do obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Byty te istnieją poza czasem i przestrzenią, co stawia je w analogii ze światem wiecznych *form (idei)* Platona. Matematyczne idee są niezależne od świata materialnego. Wielu platoników, jak np. Roger Penrose uważa wręcz, że świat fizyki jest strukturą emergentną w stosunku do świata matematyki:

Świat fizyczny wyłania się z („pozaczasowego”) świata matematyki (...). Jedną z zadziwiających cech zachowania świata stanowi jego nadzwyczajna zgodność z prawami matematycznymi. Im lepiej rozumiemy świat fizyczny, im głębiej poznajemy prawa natury, tym bardziej wydaje się nam, że świat fizyczny gdzieś wyparowuje i pozostaje nam tylko matematyka. Im głębiej rozumiemy prawa fizyki, tym dalej wkraczamy w świat matematyki i matematycznych pojęć⁵.

Pogląd taki znajduje swe miejsce w pluralistycznej ontologii Penrose’a, która zakłada współistnienie trzech światów: *platońskiego świata matematyki, świata fizyki i świata umysłu*⁶. Kurt Gödel przyznawał bytom matematycznym (w szczególności zbiorom) równie uprawnioną realność jak obiektom fizycznym:

⁵ R. Penrose i in. *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa: Prószyński i S-ka 1997, s. 18–19.

⁶ R. Penrose, *Druga do rzeczywistości*, tłum. J. Przysława, Warszawa: Prószyński i S-ka 2006, s. 17n.

Pojęcia i klasy mogą być traktowane jako rzeczywiste obiekty: klasy jako „wielości rzeczy”, zaś pojęcia jako własności rzeczy i relacje pomiędzy rzeczami istniejące niezależnie od naszych definicji i konstrukcji. Wydaje mi się, że założenie o istnieniu takich obiektów jest równie uzasadnione jak założenie o istnieniu obiektów fizycznych⁷.

Ważnym założeniem platoników matematycznych, a wśród nich Penrose'a, jest absolutny charakter *prawdy matematycznej*, co wiąże się przede wszystkim z relacjami pomiędzy bytami matematycznymi. Prawda matematyczna jest niezależna od matematyków i wiedzy o matematycznym uniwersum.

Zagadnienie *prawdy* i poznania bytów matematycznych prowadzi ku refleksji teoriopoznawczej. Odkrycie prawdy matematycznej możliwe jest dzięki *wglądowi* umysłu w świat idei matematycznych, co związane jest, jak przekonuje Penrose, z koniecznością *rozumienia*, a więc z semantyką operacji wykonywanych przez matematyka. Osiągnięcie prawdy matematycznej, jak chcieliby formalści, nie jest możliwe na gruncie algorytmicznych manipulacji na niezinterpretowanych symbolach. Penrose argumentuje za takim poglądem, posługując się twierdzeniem Gödla, które mówi, że w każdym dostatecznie bogatym, czyli zawierającym arytmetykę, systemie formalnym znajdować będą się zawsze poprawne pod względem syntaktycznym zdania, co do których nie da się przeprowadzić dowodu na gruncie aksjomatów tegoż systemu. Matematyk zna jednak wartość logiczną tych zdań, a więc wie, że są prawdziwe, gdyż jest zdolny do *refleksji* nad aksjomatami, regułami dowodzenia itd.⁸ Mówiąc krótko, matematyk nie tylko liczy jak komputer, ale też *rozumie*, co robi. Penrose porównuje poznanie *prawdy matematycznej* do „widzenia” przez umysł obiektów ze *świata platońskiego*:

Wyobrażam sobie, że ilekroć umysł postrzega matematyczne pojęcie, styka się z platońskim światem idei: Gdy ktoś „widzi” prawdę matematyczną, jego świadomość dociera do świata idei i nawiązuje z nim bezpośredni kontakt –

⁷ Cyt. za: K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny. Studium filozofii matematyki Kurta Gödla*, Kraków-Tarnów: OBI-Biblos 2002, s. 20.

⁸ R. Penrose, *Nowy umysł cesarza...*, s. 132.

świat ten staje się dlań dostępny za pośrednictwem intelektu (...). Rozmowa między matematykami jest możliwa, ponieważ obaj mają bezpośredni dostęp do prawdy; świadomość każdego z nich może bezpośrednio postrzegać matematyczne prawdy dzięki temu procesowi „widzenia”⁹.

Gödel mówi natomiast o istnieniu intelektualnej *intuicji*, która odpowiedzialna jest za bezpośrednie poznanie matematyczne. Intuicja ta ma być swoistą władzą umysłu, która umożliwi refleksję nad obiektami matematycznymi, takimi, jak np. zbiory:

Mamy coś w rodzaju percepcji obiektów teorii mnogości, co widać z faktu, że aksjomaty narzucają się nam jako prawdziwe. Nie widzę powodu, aby mieć mniej zaufania do tego rodzaju percepcji, tj. do intuicji matematycznej, niż do percepcji zmysłowej, która pozwala nam budować teorie fizyczne, w oczekiwaniu, że przyszłe dane zmysłowe będą z nią zgodne¹⁰.

Mówiąc o zbiorach w kontekście platonizmu matematycznego, mamy na myśli przede wszystkim zbiory w rozumieniu dystrybutywnym, czyli takie, jakimi zajmuje się teoria mnogości. Pytanie o sposób ich istnienia odnawia starożytny i średniowieczny spór o uniwersalia¹¹. Warto zauważyć również, że przyjęcie platonizmu wiąże się także z konsekwencjami metodologicznymi. W przeciwieństwie do intuicjonistów, platonicy dopuszczają dowody *niekonstrukttywne*, które opierają się na zasadzie wyłączonego środka (*tertium non datur*)¹². Jak zaznaczone było na wstępie, uzasadnienie poznania matematycznego za pomocą intuicji spotyka się z krytyką. Poniżej przedstawione zostaną zarzuty, jakie przeciwnicy takiego sposobu poznania bytów matematycznych stawiają platonizmowi.

⁹ Tamże, s. 459.

¹⁰ Cyt. za: K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny...*, s. 60.

¹¹ Zob. np. R. Murawski, *Filozofia matematyki...*, s. 177n. Stanowisku realistów (Platon, Arystoteles) odpowiada w filozofii matematyki logicyzm połączony przeważnie z platonizmem matematycznym (Bertrand Russell, Gottlob Frege), konceptualizmowi odpowiada intuicjonizm (Luitzen E. J. Brouwer, Arend Heyting), a nominalizmowi (Wilhelm Ockham) – formalizm (David Hilbert).

¹² Zob. np. K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny...*, s. 35.

Krytyka poznania matematycznego jako intuicyjnego „widzenia”

Pisząc o bezpośrednim wglądzie w świat matematyki, Roger Penrose ma na myśli źródłową, pojęciowo niezapśredniczoną formę poznania, związaną ze swego rodzaju *doświadczeniem matematycznym*. Próbuje ją potocznie zilustrować, Józef Życiński przytacza historię spaceru Penrose’a z Ivozem Robinsonem, który „zaowocował” intuicją, a wkrótce potem formalizacją pojęcia przestrzeni pułapkowej w fizyce czarnych dziur¹³. Takie ujęcie odkrycia matematycznego, opisywanego także przez innych uczonych (np. Henri Poincaré), spotyka się jednak ze zdecydowaną krytyką. Przykładowo, John Barrow twierdzi, że odkrycia matematyczne dokonywane są w trakcie skomplikowanych obliczeń, które odbywają się w skupieniu i z pełnym udziałem świadomości matematyka¹⁴. Opis matematycznego odkrycia jako natychmiastowego „widzenia” struktur matematycznych wydaje się być mętny i niekonkretny. Krzysztof Śleziński zwraca uwagę na to, iż gdyby „widzenie” matematycznego uniwersum było zjawiskiem powszechnym, to najprawdopodobniej nie byłoby tylu kontrowersji wobec filozofii matematyki o nachyleniu platońskim¹⁵.

Przyjrzyjmy się teraz zarzutom bardziej „technicznym”. Wyjaśnienia domaga się związek, który zachodzi pomiędzy bytami fizycznymi, jakimi są matematycy, a abstrakcyjnymi obiektami matematycznymi, usytuowanymi poza czasem i przestrzenią. Paul Benacerraf twierdzi, że byty abstrakcyjne nie mają mocy oddziaływania przyczynowego ze zlokalizowanymi czasoprzestrzennie bytami fizycznymi¹⁶. Przyjmując za Alvinem Goldmanem tzw. *kauzalną teorię wiedzy*¹⁷, Benacerraf twier-

¹³ J. Życiński, *Nieobliczalny wszechświat Penrose’a*, w: tenże, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa: PWN 1993, s. 223–224.

¹⁴ Zob. np. J. Barrow, *Pi razy drzwi. Szkice o liczeniu, myśleniu i istnieniu*, tłum. K. Lipszyc, Warszawa: Prószyński i S-ka 1996, s. 390.

¹⁵ K. Śleziński, *Elementy platonizmu u Rogera Penrose’a*, Kraków: PAT 1999, s. 253.

¹⁶ Zob. np. P. Benacerraf, *Mathematical Truth*, w: P. Benacerraf, H. Putnam (red.), *Philosophy of Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, s. 403–420.

¹⁷ A. Goldman, *A Causal Theory of Knowing*, „Journal of Philosophy” 64 (1967), s. 357–372.

dzi, że skoro nie ma związku przyczynowego pomiędzy abstrakcyjnym światem matematyki a konkretnymi matematykami, to wiedza o świecie matematycznym nie jest w ogóle możliwa. Zgodnie z kauzalną teorią wiedzy, aby możliwa była jakakolwiek wiedza, konieczne jest zaistnienie związku kauzalnego pomiędzy faktem a mniemaniem o tym fakcie. Na problematyczność poznania bytów abstrakcyjnych przez byty konkretne uwagę zwraca również kilku innych filozofów matematyki o nachyleniu antyplatońskim, takich jak Charles Chihara¹⁸ czy Hartry Field¹⁹. Z punktu przyczynowej teorii wiedzy trudno jest więc argumentować za poglądem, że *intuicja matematyczna* może być prawomocnym źródłem wiedzy matematycznej. Z drugiej strony jednak Adam Grobler uważa wykluczenie wiedzy matematycznej przez kauzalną teorię wiedzy za ewidentną słabość samej tej teorii²⁰. W obronie intuicji matematycznej szukać by można zatem innej teorii wiedzy. Zadanie takie spełnić mogłaby tzw. *warunkowa teoria wiedzy*²¹ (*conditional theory of knowledge*) Roberta Nozicka, która to związek przyczynowy pomiędzy faktem a mniemaniem o nim zastępuje abstrakcyjnym związkiem logicznym²². Taka teoria jednak niesie za sobą również pewne trudności²³.

Problemy epistemologiczne w filozofii matematyki a filozofia umysłu

Można zaryzykować twierdzenie, że akceptacja bądź odrzucenie możliwości intuicyjnego poznania obiektów matematycznych

¹⁸ Zob. np. C. Chihara, *A Gödelian Thesis Regarding Mathematical Objects: Do They Exist? And Can Perceive Them?*, „Philosophical Review” 91 (1982), s. 211–217.

¹⁹ Zob. np. H. Field, *Realism and Anti-Realism about Mathematics*, „Philosophical Topics” 13 (1982), s. 45–69.

²⁰ A. Grobler, *Pojęcie wiedzy*, w: tenże, *Epistemologia*, <<http://adam-grobler.w.interia.pl/Teoriapoznania.html>>.

²¹ Adam Grobler proponuje, aby *conditional theory of knowledge* tłumaczyć jako „gdybaniowa teoria wiedzy”; zob. tamże.

²² Zob. np. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge: Belknap Press 1981.

²³ W warunkowej teorii wiedzy niejasne są warunki prawdziwości dla nierzeczywistych okresów warunkowych. zob. A. Grobler, *Pojęcie wiedzy*....

w znacznym stopniu zależy od przyjętego modelu umysłu. Rozważana problematyka epistemologiczna w platonizmie matematycznym wiąże się bowiem z problemem *mind-body*, traktowanym w ramach filozofii umysłu. W uproszczonym podejściu można sensownie oczekiwać, iż zwolennicy poznania bezpośredniego (intuicyjnego) przyjmować będą kartezjański dualizm, w którym to umysł (*res cogitans*) i ciało (*res extensa*) stanowią dwie odrębne substancje²⁴. Poznanie (w tym matematyczne) oraz szerzej pojęte *myślenie* są atrybutami *res cogitans*, która nie jest bytem czasoprzestrzennym. Metafora myślenia jako „widzenia oczyma duszy” przeszła, dzięki Kartezjuszowi, do tradycji filozofii nowożytnej. W ten sposób problem *wglądu* bytu czasoprzestrzennego w świat abstrakcyjnych obiektów matematycznych i ograniczenia kauzalnej teorii wiedzy *pozornie* nie istnieją, gdyż sam umysł jest obiektem abstrakcyjnym. Łatwo spostrzec tutaj jedynie przesunięcie problemu, ponieważ trudność relegowana zostaje do kwestii oddziaływania niematerialnej substancji myślącej na materialne ciało. Z drugiej strony zaś jeśli przyjmiemy się stanowisko materialistyczne, *eliminujące* umysł (np. Patricia Churchland) lub takie, w którym umysł i ciało są *identyczne* (np. Herbert Feigl)²⁵, to poznanie inne niż zmysłowe odbywające się pomiędzy obiektami konkretnymi (zlokalizowanymi czasoprzestrzennie) faktycznie nie jest możliwe²⁶. Stanowisko naturalistyczne, na gruncie filozofii umysłu bliższe materializmowi, przyjmuje wspomniany już wcześniej Chihara, który upatruje intersubiektywności wiedzy matematycznej w podobieństwie biologicznym matematyków, a nie w istnieniu intuicyjnie poznawalnej abstrakcyjnej dziedziny obiektów matematycznych²⁷.

²⁴ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków: Zielona Sowa 2006, s. 69n.

²⁵ Zob. np. J. Bremer, *Materializm redukcjonistyczny*, w: tenże, *Problem umysł-ciało*, Kraków: WAM 2001, s. 82–114.

²⁶ Nie chcemy oczywiście powiedzieć, że przytoczone stanowiska (*materializm eliminatywny i teoria identyczności typów*) w gruncie rzeczy mówią o tej samej koncepcji umysłu. Twierdzimy jedynie, że przyjęcie każdego z nich wywołuje te same konsekwencje w kwestiach teoriopoznawczych związanych z matematyką.

²⁷ C. Chihara, *A Gödelian Thesis Regarding Mathematical Objects...*

Takiemu dychotomicznemu ujęciu, w którym dualiści uznawaliby intuicję matematyczną za prawomocną, a materialiści nie, sprzeciwiają się jednak koncepcje naukowej i filozoficznej Rogera Penrose'a. Jeśli chodzi bowiem o ontologię, Penrose jest faktycznie pluralistą (wspomniane wcześniej współistnienie trzech światów), lecz jeśli chodzi o problematykę *mind-body*, zajmuje stanowisko fizykalistyczne. Penrose uważa bowiem, że świat umysłu jest emergentny wobec świata fizycznego na mocy ścisłych, niealgorytmicznych praw fizyki²⁸. Dziwi jednak fakt, iż pomimo proponowanego przez siebie fizycznego modelu umysłu i poszukiwania praw przyrody odpowiedzialnych za świadomość, nie zajmuje się prawie w ogóle problemem dostępu poznawczego do wyróżnionego przez siebie świata matematyki, zadowolając czytelników jedynie nieostrym pojęciem *wglądu*.

Czy od strony teoriopoznawczej platonizm matematyczny da się jednak obronić?

Zaprezentowane dotychczas rozważania pokazują, iż stosowanie terminu *intuicja matematyczna* (i pokrewnych) jest kłopotliwe, wikła w psychologizm i jest obarczone wieloma nieścisłościami. Rozwiązania tego problemu można poszukiwać wykorzystując trzy następujące strategie postępowania: (1) uznać intuicję matematyczną w nowożytnym (kartezjańskim) rozumieniu, za prawomocne źródło wiedzy (fenomenologia, hermeneutyka); (2) zanegować istnienie intuicji matematycznej albo wskazać, że wyjaśnienie poznania matematycznego nie wymaga stosowania tej kategorii, nie negując przy tym realizmu matematyki (niektórzy strukturaliści i *quasi-empiryści* matematyczni) i (3) wykorzystać osiągnięcia współczesnych neuronauk do zbadania zasadności intuicji matematycznej.

²⁸ Zob. np. W. P. Grygiel, M. Hohol, *Rogera Penrose'a kwantowanie umysłu*, „Filozofia Nauki” 3 (2009), s. 5–31.

Ku apriorycznej prawomocności intuicji

Filozofią, która nie widzi problemu w braku związku kauzalnego między bytami abstrakcyjnymi a konkretnymi i jednocześnie uznaje kategorię intuicji za prawomocną, jest niewątpliwie *fenomenologia*. Warto wspomnieć, że sam Kurt Gödel znał i cenił dzieła Edmunda Husserla. Gödel uważał, że redukcja ejdetyczna stosowana przez fenomenologów może być dobrym „narzędziem” w postrzeganiu obiektów matematycznych. Pamiętać należy jednak, na co uwagę zwraca Wójtowicz, że realistyczne nastawienie Gödla poprzedzało lektury Husserla i jego zainteresowanie fenomenologią²⁹. Innym przykładem stosowania na gruncie filozofii matematyki terminów bliższych filozofii „humanistycznej” jest *epistemologiczny platonizm hermeneutyczny*, opisywany przez Zbigniewa Króla, który to analizuje obiekty matematyczne jako składowe fundamentalnej sytuacji *bycia-w-świecie*³⁰. Intuicja intelektualna jest popularną kategorią we współczesnej filozofii. Chętnie powoływali się na nią myśliciele tacy jak Max Scheler czy Henri Bergson, którego poglądy stanowiły reakcję na neopozytywizm. Stanowiska te nie wyjaśniają jednak, skąd w ogóle bierze się intuicja matematyczna, nawet jeśli mówienie o niej jest prawomocne.

Ciekawym przykładem wykorzystania w filozofii matematyki intuicji w jej odmianie empirycznej jest koncepcja *platonizmu fizykalistycznego* stworzona przez Penelope Maddy³¹. Uważa ona, że możemy poznać tylko zbiory konkretnych, czyli postrzegalnych zmysłowo elementów. Zbiory wedle niej są zlokalizowane czasoprzestrzennie, a poznajemy je przez poszczególne obiekty fizyczne, z których się one składają. Zamiast na abstrakcyjny świat idei matematycznych, intuicja nakierowana jest tutaj na konkretny przedmiot fizyczny, za którego postrzeganie odpowiada *percepcja zmysłowa*. W ten sposób

²⁹ K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny...*, s. 64n.

³⁰ Z. Król, *Platonizm matematyczny i hermeneutyka*, Warszawa: IFiS PAN 2006, s. 169n.

³¹ Zob. np. P. Maddy, *Realism in Mathematics*, Oxford: Clarendon Press 1990.

mamy dostęp poznawczy tylko do prostych zbiorów, a więc takich, których liczba elementów jest skończona. Zbiory nieskończone traktowane są przez Maddy jak obiekty teoretyczne, których istnienie postulują nauki przyrodnicze³².

Intuicja wyeliminowana

Inną strategią jest eliminacja pojęcia intuicji z obszaru filozofii matematyki. Na korzyść tej strategii przemawia niewątpliwie *oszczędność* ontologiczna. O ile istnieje pewna pokusa, aby stanowisko Maddy potraktować jako swoistą odmianę arystotelizmu, o tyle koncepcja *fizyzmu*, wysunięta przez francuskiego fizyka, Rolanda Omnésa, wydaje się wręcz być współczesnym odpowiednikiem umiarkowanego realizmu w sporze o uniwersalia. Na zasadzie analogii do *logicyzmu* Omnés twierdzi, iż prawa matematyki redukowalne są do praw fizyki. Innymi słowy, dostęp do struktur matematycznych odbywa się poprzez ich wyabstrahowanie ze struktur świata fizycznego³³. Postulowana przez platoników intuicja, zapewniająca dostęp do obiektów matematycznych jest tutaj zastąpiona przez abstrakcję, polegającą na aspektowym ujęciu treści poznawanego przedmiotu.

Bez pojęcia intuicji matematycznej obyc mogą się także przedstawiciele strukturalizmu w filozofii matematyki, tacy jak np. M. Resnik³⁴. Stanowisko to zakłada, że matematyka jest nauką o *strukturach*. Pojedyncze byty matematyczne, które mają relacyjną naturę, bada się wedle strukturalistów jako pozycje w strukturach. Resnik twierdzi, że nie ma żadnej specjalnej władzy umysłu (np. intuicji), która pozwalałaby badać (ujmować) struktury. Poznanie matematyczne odbywa się według niego przez przejście odpowiedniej liczby kroków, kiedy wiedza powiększa-

³² R. Murawski, *Filozofia matematyki...*, s. 165.

³³ R. Omnés, *Converging realities: Towards a Common Philosophy of Physics and Mathematics*, Princeton-Oxford: Princeton University Press 2005. Zob. także W. P. Grygiel, *Fizyzm Rolanda Omnésa – jedność świata matematyki i fizyki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XLIII (2008), s. 89.

³⁴ Zob. np. M. Resnik, *Mathematics as a Science of Patterns: Epistemology*, „Nous” 16 (1982), s. 95–105.

na jest w coraz bardziej abstrakcyjnych terminach. Strukturalizm, na co uwagę zwraca Michał Heller, może być interpretowany zarówno na korzyść platonizmu (jak w przypadku Resnika), jak i nominalistycznie (np. Stewart Shapiro)³⁵.

Innym przykładem odrzucenia intuicji jest *quasi*-empiryczna filozofia matematyki Willarda van Ormana Quine'a. Filozof ten neguje podział zdań na syntetyczne i analityczne, co prowadzi do przekonania, że prawdziwość przysługuje tylko całym teoriom fizycznym łącznie z formalizmem matematycznym (holizm)³⁶. Quine nie rozróżnia sposobów istnienia dla różnych obiektów, takich jak np. istnienie rzeczowe (ciała fizyczne) i idealne (byty matematyczne). Obiekty te różnią się od siebie własnościami, nie zaś sposobem istnienia. Problem istnienia zostaje przez niego przeniesiony z gruntu substancjalnego na grunt semantyczny. Twierdzi on, że istnieją te i tylko te obiekty, o których teoria mówi, że istnieją: *Być, to znaczy być wartością zmiennej* [kwantyfikowanej – M. H.; W.G.]³⁷. Zgodnie z tym istnienie obiektów matematycznych i fizycznych jest orzekane według podobnych kryteriów. Ważnym elementem filozofii Quine'a jest tzw. *argument z niezbędności*: matematyka jest niezbędną częścią teorii fizycznych, więc jeśli przyjmujemy realizm w odniesieniu do obiektów fizycznych postulowanych przez teorię, to powinniśmy również przyjąć realizm w odniesieniu do obiektów matematycznych występujących w tej teorii³⁸. Co do bytów matematycznych, które zawierają teorie fizyczne kryterium prawdziwości jest jasne – albo cała teoria jest prawdziwa wraz z formalizmem, albo cała teoria jest fałszywa. Quine nie podchodzi do matematyki instrumentalnie, jak członkowie Koła Wiedeńskiego, którzy odmawiali jej statusu nauki³⁹. Wartość logiczna przysługuje wedle Quine'a całym teoriom naukowym

³⁵ M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków: Petrus 2009, s. 95.

³⁶ Zob. np. W. v. O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: tenże, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: PWN 2000, s. 35–70.

³⁷ W. v. O. Quine, *O tym, co istnieje*, w: tenże, *Z punktu widzenia logiki*, s. 34.

³⁸ Zob. np. K. Wójtowicz, *Wokół problemu realizmu teoriomnogościowego*, „Filozofia Nauki” 4 (1995), s. 113–130.

³⁹ A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków: Aureus-Znak 2008, s. 210.

jako najmniejszym „atomom” poddającym się weryfikacji. Zgodnie z tym *prawdziwość* formalizmu matematycznego może być orzekana jedynie w kontekście całej teorii fizycznej.

Problematyczny pozostaje jednak status poznawczy „czystej matematyki”, czyli takiej, która nie ma zastosowań w teoriach nauk przyrodniczych. Przykładowo, we wspomianej ontologii Penrose'a jest to ta część świata matematyki, która nie konstytuuje świata fizycznego. Stwierdzenie, że kryteria uznania teorii matematycznych za prawdziwe lub fałszywe są podobne do tych, jakie stosowane są w naukach empirycznych, wcale nie musi oznaczać rezygnacji z pewności matematyki, jak uważał Imre Lakatos⁴⁰. Filozof ten twierdził, że matematyka rozwija się metodą prób i błędów – dowodom towarzyszą kontrprzykłady (tak jak w naukach empirycznych), z czego wysunął tezę, że jest ona nauką omylną i niepewną⁴¹. Rachunek różniczkowy, stworzony niezależnie przez Newtona i Leibniza, zawierał w sobie sprzeczności i był ulepszany m.in. przez Bolzano i Weierstrassa. Nie można powiedzieć zatem, że został odkryty w jednorazowym „przebłysku” intuicji. Mimo sprzeczności był jednak doskonałym, rzeczywiście rewolucyjnym narzędziem pozwalającym trafnie opisywać przyrodę. Podobnie rozwój teorii strun w fizyce zaowocował stopniowym, ale konsekwentnym wykształceniem się bardzo bogatych idei matematycznych, takich jak chociażby przestrzenie Calabi-Yau⁴². Rozwój naszej wiedzy matematycznej (nie zawsze kumulacyjny) nie przekreśla wcale obiektywności przedmiotu tej wiedzy. Uznanie matematyki za naukę rozwijającą się metodą domysłów i ich obaleń wcale nie musi oznaczać rezygnacji z realistycznego traktowania matematyki. Wszakże ciągła próba rewizji teorii, także matematycznych tylko wzmacnia ich pewność. Uznanie, że odkrywamy platońskie uniwersum obiektów matematycznych nie

⁴⁰ Zob. np. R. Murawski, *Filozofia matematyki...*, s. 152.

⁴¹ Zob. np. I. Lakatos, *Dowody i refutacje. Logika odkrycia matematycznego*, tłum. M. Kozłowski, K. Lipszyc, Warszawa: Tikkun 2005.

⁴² Poglądową wzmiankę na temat przestrzeni Calabi-Yau znaleźć można w: B. Green, *Piękno Wszechświata: superstruny, ukryte wymiary i poszukiwanie teorii ostatecznej*, tłum. E. Łokas, B. Bieniok, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001, s. 208–210.

za pomocą zawsze trafnej i natychmiastowej intuicji, ale metodą prób i błędów, wcale nie oznacza zanegowania jego istnienia.

W świetle nauk kognitywnych

Ostatnia z propozycji rozwiązania kwestii intuicji matematycznej i jej prawomocności jako władzy poznawczej sięga do nauk o mózgu (*neuroscience*). Nie ulega bowiem wątpliwości, iż biologiczna struktura mózgu odgrywa istotną rolę w procesie ludzkiego poznania, w tym poznania matematycznego. Z czysto zjawiskowych badań w obszarze psychologii i nauk o mózgu wiadomo, że poznanie matematyczne, które rozpoczęte jest świadomie, w dużej części przebiega dalej poza świadomością matematyka, a nawet niezależnie od jego woli⁴³. Ważnym głosem w kwestii istnienia intuicji matematycznej jest wrodzony charakter *intuicji mnogości*⁴⁴. Należy rozpatrywać ją jako ewolucyjne dziedzictwo człowieka i wielu zwierząt. Inną przesłanką za istnieniem intuicji matematycznej jest tzw. *zmysł liczby*, o którym pisze Stanislas Dehaene⁴⁵. „Zmysł” ten posiada szeroką autonomię, ale skorelowany jest z innymi zmysłami, w szczególności ze zmysłem wzroku. W ten sposób można próbować wytłumaczyć wyznania wielu matematyków, którzy sądzą, że poznanie matematyczne związane jest z *wglądem, naocznością* czy „oglądaniem” obiektów matematycznych.

Próbując naturalistycznie wyjaśnić poznanie matematyczne, warto posłużyć się osiągnięciami biologii ewolucyjnej w zakresie mechanizmów adaptacyjnego wykształcania się władz poznawczych człowieka. Panoramę ciekawych rozwiązań w tym zakresie przytacza na łamach swojej książki *Mózg a matematyka* Jacek Dębiec⁴⁶. Zadaniem mózgu jest

⁴³ Zob. np. J. Hadamard, *Psychologia odkryć matematycznych*, tłum. R. Molski, Warszawa: WPI 1964.

⁴⁴ P. Starkey, R. Cooper, *Perception of numbers by human infants*, „Science” 210 (1980), s. 1033–1035.

⁴⁵ Zob. np. S. Dehaene, *The Number Sense: How the Mind Creates Mathematics*, London-NY-Victoria-Ontario-Auckland: Penguin Books 1999.

⁴⁶ J. Dębiec, *Mózg i matematyka*, Kraków-Tarnów: OBI-Biblos 2002.

m.in. regulacja interakcji organizmu ze środowiskiem, a zdolność matematycznego poznania istnieje dzięki oddziaływaniom organizmu ze światem zewnętrznym⁴⁷. Dość naturalnym poglądem wydaje się uznanie matematyki za narzędzie pozwalające porządkować (a więc poznać) środowisko otaczające organizm. Jak pisze Dębiec: „Mechanizmy kierujące przekształceniami elementów «pierwotnej matematyki» mają jakąś wspólną podstawę z mechanizmami organizującymi percepcję przestrzenną”⁴⁸.

Pogląd ten wspierany jest również przez Johna Ecclesa, który twierdzi, że regularności przyrody dały podstawę dla matematycznych reprezentacji w mózgu⁴⁹. Jak Dębiec zauważa za Dehaenem, wiedza matematyczna posiada swoje źródło w empirii, a wynalazki numeryczne kompensują człowiekowi jego ograniczenia percepcyjne⁵⁰. Co więcej, „cała” matematyka nie została człowiekowi „dana” jako ewolucyjne dziedzictwo – mózg może odnosić się do coraz bogatszych i coraz bardziej abstrakcyjnych struktur. O ile stwierdzenie, że „pierwotna matematyka” rozwinęła się jako adaptacja do środowiska, nie wywołuje raczej kontrowersji, problematyczna nadal pozostaje granica „przeskoku” do wyższej matematyki (np. infinitystycznej). Problem ten widzą współcześni biologowie, twierdząc, iż o ile ewolucja mózgu, jak i innych narządów podyktowana była warunkiem najlepszego przystosowania do przeżycia i rozrodu, o tyle istnieje pewna nadmiarowa (nieadaptacyjna) funkcja mózgu, pozwalająca na poznawanie abstrakcyjnych bytów matematycznych pomimo, iż w żaden sposób byty te nie uczestniczyły w procesach adaptacyjnych⁵¹. Przykładowo, ludzki umysł poznaje strukturę abstrakcyjnych przestrzeni Hilberta lub różniczkowych pomimo, iż ewolucja człowieka nie odbywała się ani na poziomie kwantowym, ani w globalnej skali Wszechświata.

⁴⁷ Tamże, s. 66–67.

⁴⁸ Tamże, s. 85.

⁴⁹ Zob. np. J. Eccles, *Evolution of the Brain*, London-New York: Routledge 1996.

⁵⁰ Tamże, s. 92.

⁵¹ Zob. np. G. Nowak, *Biologia i epistemologia*, w: M. Hetmański (red.), *Epistemologia współcześnie*, Kraków: Universitas 2007, s. 255–269.

Jako argument natury lingwistycznej Dębiec wskazuje na badania neurologów takich, jak np. Michael Gazzaniga, których wynikiem jest uznanie niezależności czynności matematycznych i językowych. Osoby, które w wyniku wrodzonych zaburzeń mają problemy z opanowaniem języka, często są nadzwyczaj uzdolnione matematycznie, co jest swego rodzaju przesłanką za niezależnością tych funkcji. Przykładem naukowca, który miał trudności z opanowaniem mowy w dzieciństwie, jest Albert Einstein, który cierpiał na dyslalię⁵². Poznanie matematyczne ma więc charakter w dużej mierze pozajęzykowy, a u jego podstaw tkwią wzrokowe wyobrażenia. Poza tym, jak pisze Dębiec: „Formalne równania stanowią jedynie finalny produkt tych procesów, niekonieczny do uzyskania wglądu oraz przeprowadzenia oceny prawdziwości danej struktury matematycznej”⁵³.

Powiązanie tezy o nadmiarowej funkcji mózgu z niezależnością myślenia matematycznego od ewolucyjnie wykształconego języka potoczno-god wydaje się zatem sugerować, iż mówienie o matematycznej intuicji czy bezpośrednim (pozajęzykowym) oglądzie bytów matematycznych nie musi być, w świetle przytoczonych wyników, uznane za pustosłowie. Argumentacja za wrodzonym charakterem poznania matematycznego oparta na m.in. *zmysle liczby i intuicji mnogości*, wydaje się sensowna i do przyjęcia ze zdroworozsądkowego punktu widzenia, ale jest jeszcze daleko do całkowitego wyjaśnienia tego typu poznania w kategoriach naturalistycznych.

Filozoficzne konsekwencje, jakie sami naukowcy wyprowadzają z tych wyników, wydają się być problematyczne. Stanislas Dehaene i Gerald Edelman twierdzą, iż ewolucyjny charakter matematyki raczej skłania do przyjęcia stanowiska antyplatońskiego niż realizmu matematycznego⁵⁴. Z drugiej strony jednak, mając na uwadze „cud” odpowiedniości opisu przyrody przy pomocy matematyki⁵⁵, którego wyjaśnieniem jest

⁵² J. Dębiec, *Mózg i matematyka*, s. 84.

⁵³ Tamże, s. 88.

⁵⁴ Tamże, s. 100. Krytykę „antyplatonizmu” S. Dehaene’a przeprowadza w recenzji jego książki *The Number Sense* ks. Michał Heller; zob. M. Heller, *Mózg i matematyka*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XXVI (2000), s. 128–134.

⁵⁵ E. Wigner, *The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences*, „Communications in Pure and Applied Mathematics” 13 (1960), s. 1–14.

pogląd, iż u podstaw świata fizycznego leży matematyka (np. Penrose⁵⁶, Heller⁵⁷), trudno wyobrazić sobie, że mózg „wytwarza” podstawową matematykę tylko jako „użyteczną fikcję” w celu orientacji w przestrzeni, a matematyka bardziej abstrakcyjna jest tylko wytworem umysłu czy też ma genezę kulturową, jak twierdzi np. Raymond Wilder⁵⁸. Przy uznaniu, że Wszechświat jest u swych podstaw matematyczny, naturalną konsekwencją wydaje się stwierdzenie, że mózg, który należy do Wszechświata, jest również matematyczny, a wykorzystywana przez niego matematyka do opisu tego samego Wszechświata jest czymś obiektywnym. Lepiej zatem powiedzieć, że matematyka odnosi się do świata, który, jak mawiają platonicy matematyczni, jest raczej *odkrywany* niż *tworzony*.

Podsumowanie

W niniejszym artykule przytoczone zostały zarzuty wobec postulowanego przez platoników intuicyjnego poznania matematycznego: niejasność pojęcia *intuicji*, problem oddziaływania bytów konkretnych z abstrakcyjnymi etc. Problematyka epistemologiczna w filozofii matematyki została następnie zaprezentowana w kontekście rozwiązań problemu umysł-ciało na gruncie filozofii umysłu. Przedstawione zostały wreszcie trzy zasadnicze możliwe rozwiązania problemu intuicji matematycznej: uznanie jej istnienia w ramach fenomenologii i hermeneutyki, negacja istnienia intuicji połączona z uznaniem percepcji zmysłowej za wystarczającą do odkryć matematycznych lub uprawianie matematyki na kształt nauk empirycznych i wreszcie próba podejścia do zagadnienia intuicji z perspektywy nauk neurokognitywnych. Wydaje się więc, że powyższa analiza problemu intuicji matematycznej pokazuje, iż istnieją stanowiska epistemologiczne, które spójne są z ontologicznymi tezami platoników o istnieniu uniwersum bytów matematycznych. W takim świetle platonizm matematyczny nie jawi się jako dogmatyczna deklaracja, ale jako dobrze uzasadniona, choć dyskusyjna, opcja

⁵⁶ Zob. np. R. Penrose i in. *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł...*, s. 18–19.

⁵⁷ Zob. np. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków: Universitas 2006, s. 48.

⁵⁸ Zob. np. R. Murawski, *Filozofia matematyki...*, s. 154n.

w filozofii matematyki. Wcale nie musi być bowiem tak, jak chcieliby antyplatonicy (głównie o nominalistycznym nastawieniu), że nawet jeśli świat bytów matematycznych istnieje, to jest przyczynowo bezsilny, a co za tym idzie – niedostępny dla naszych władz poznawczych.

Każdy, kto poświęcił choćby chwilę czasu lekturze dzieł Henri Bergsona, szybko zauważył, iż zamiast ścisłych rozumowań próbuje on dotrzeć do czytelnika przy pomocy misternie skonstruowanych obrazów. Paradoksalnie można również odnieść wrażenie, iż Roger Penrose kwalifikuje się do tej samej kategorii, ponieważ wiele idei matematycznych przedstawia on przy pomocy oddziałujących na wyobraźnię złożonych konstrukcji graficznych. Chce w ten sposób ułatwić intuicyjny dostęp do matematycznego uniwersum, nie zawsze, jego zdaniem, osiągalnego metodami obliczeniowymi. Czy zatem, zgodnie z sugestią Bocheńskiego, zamieszczoną na wstępie, obaj myśliciele popełniają grzech lenistwa?

Antoni Szwed

Filozoficzne konsekwencje grzechu pierwotnego u Hegla i Kierkegaarda

Starotestamentowa opowieść o Upadku Pierwszych Ludzi¹ ma istotne znaczenie nie tylko dla teologicznych dociekań nad sensem grzechu pierwotnego², ale pośrednio, poprzez teologię, ważna jest również dla refleksji filozoficznej. Ta ostatnia bywa próbą wyjaśnienia zarówno owej pierwotnej opowieści, jak i dokonania racjonalnej interpretacji teologicznego dogmatu o grzechu pierwotnym. Właściwie aż do wieku XVIII nikt poważnie nie kwestionował dosłownej prawdy Opowieści o Upadku. Wprost przyjmowano to, co zostało napisano w Księdze Rodzaju. U początku dziejów człowieka miało miejsce tragiczne wydarzenie – odejście od Boga, które zaważyło na duchowej egzystencji wszystkich późniejszych pokoleń. W nauce Kościoła katolickiego (później nieco zmienioną przez wyznania protestanckie) została sformułowana doktryna o grzechu pierwotnym, która w sposób zwięzły i uporządkowany ukazywała konsekwencje tego, co wydarzyło się niegdyś.

Na przełomie XVIII i XIX wieku w kręgach „oświeconych” zaczęto posługiwać się pojęciem mitu. Początkowo miało ono znaczenie wyłącznie pejoratywne. Mit był formą nowej świadomości, wytworzonej przez krytyczną refleksję, która miała ukazać fałsz Opowieści biblijnej, pośrednio uderzając w wiarygodność całej nauki Kościoła. Ale już Kant, a za nim Schelling i Hegel zauważyli, że pojęcia grzechu pierwotnego nie da się w całości odrzucić jako fałszywego mitu, zabobonu przeszłych

Antoni Szwed – dr filozofii, tłumacz, obecnie prowadzi studia porównawcze z filozofii Sorena Kierkegaarda na tle filozofii niemieckiej (Hegel, duńscy hegliści). Autor i redaktor m.in. *Aktualności Kierkegaarda*.

¹ Rdz 3, 1-22. W artykule cytuję Biblię Tysiąclecia, Poznań: Pallotinum 2003.

² Pojęcie grzechu pierwotnego po raz pierwszy pojawia się u św. Pawła (Rz 5, 12-20).

wieków, lecz można i trzeba poddać go stosownej racjonalizacji. Należało pokazać go nie jako wydarzenie historyczne, mające miejsce na początku dziejów człowieka, lecz, korzystając z symboliki i mitu³ grzechu pierworodnego, pokazać wartość tej Opowieści do dokonania istotnych ustaleń z zakresu filozofii bytu ludzkiego. Dlatego, uznając mit za racjonalną formę świadomości, usiłowano zastąpić ją w pełni racjonalnym wyjaśnieniem.

Takiej demityzacji mitu podjął się Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Na przykładzie Hegla widać, jak daleko taka racjonalizacja może odbiegać od przekazu Księgi Rodzaju i jak bardzo zrywa ona więź z dotychczasową tradycją teologiczną. Interpretacja niemieckiego filozofa nie tylko radykalnie odrzuca tajemnicę grzechu pierworodnego, ale również pozbawia sensu samo pojęcie grzechu. W stosunku do rozumienia chrześcijańskiego radykalnie wypacza jej sens⁴. Hegel wiąże bowiem pojęcie grzechu z pojęciem natury w taki sposób, że każe nam postawić pod znakiem zapytania dotychczasowe rozumienie ludzkiej moralności.

To, co prezentuje w *Pojęciu lęku* Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), także jest racjonalizacją, która również pozbawia to Wydarzenie wymiaru historycznego (ogólniej: czasowego) na rzecz ahistorycznej propozycji ontologicznej. Niemniej jednak u Kierkegarda mamy próbę zachowania łączności z dotychczasową dogmatyką chrześcijańską (w wydaniu luteranckim).

Warto zatem przyjrzeć się, co tak naprawdę robią Hegel i Kierkegaard, jak interpretują biblijną Opowieść i jakie z niej wyciągają filozoficzne konsekwencje. Mimo wyraźnych różnic, obu autorów łączy nade wszystko wspólne wyznanie luterancko-augsburskie. Obaj nie tylko

³ Dupré pisze, że mit to „werbalnie rozwinięty symbol”, to „egzegeza symbolu”. „Mit wprowadza nowy etap świadomości – czyni refleksyjnym to, co przedtem było jedynie «przeżywanym»” (por. L. Dupré, *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Kraków: Znak 1991, s. 188–189).

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a/M: Suhrkamp 1970, t. 3, s. 570 (wyd. pol. *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Aletheia 2002, s. 492). W *Fenomenologii ducha* czytamy: „Jako powracanie do siebie z bezpośredniości natury, która jest określona jako zło, jest to jej porzucenie (*Verlassen*) i obumarcie grzechu (*Absterben der Sünde*)”.

zostali wychowani w wierze luteranckiej, ale także swobodnie (zwłaszcza Kierkegaard) poruszali w tradycji i kulturze związanej z luteranckim chrześcijaństwem. Obaj rozpoczynali swoją filozoficzną karierę od studiów teologicznych⁵. Jako filozofujący luteranie sięgali wprost do Biblii, ale także do dogmatycznej wykładni treści biblijnych, którą w znacznej mierze czerpali z luteranckiego wyznania wiary. Składały się na nie trzy tzw. ekumeniczne Symbole wiary⁶ oraz powstałe w początkowym okresie Reformacji Księgi symboliczne⁷. Bez Biblii i bez doktryny luteranckiej w punkcie wyjścia nie da się zrozumieć ani należycie ocenić oryginalnych koncepcji grzechu pierworodnego Hegla i Kierkegarda. Trudno je także ze sobą porównywać, nie mając świadomości, że swój początek biorą z tego samego, ściśle określonego źródła.

1. Luterancka nauka o grzechu pierworodnym

Konieczne jest zatem choćby pobieżne przedstawienie luteranckiej nauki o grzechu pierworodnym. W szczególności należy rozważyć pytania o stan człowieka przed grzesznym Upadkiem, o istotę Upadku, jego

⁵ Hegel studiował teologię w Tybindze w latach 1790–1793, Kierkegaard w Uniwersytecie Kopenhaskim w latach 1831–1840.

⁶ To znaczy: *Wyznanie apostoelskie* (Credo), pochodzące z katechety pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, *Wyznanie nicejsko-konstantynopolińskie*, sformułowane na Soborze w Nicei w 325 r. oraz w Konstantynopolu w 381 r., *Wyznanie atanasjańskie*, przypisywane biskupowi Aleksandrii, św. Atanazemu (295–373).

⁷ Do tych ostatnich należy zaliczyć: *Mały katechizm* i *Duży katechizm* – napisane przez Marcina Lutra w 1529 r.; *Wyznanie augsburskie* – napisane przez Filipa Melanchtona w 1530 r. wraz z *Obroną wyznania augsburskiego*, odrzucającą zarzuty papieskich teologów sformułowane wobec *Wyznania*; *Artykuły szmalkaldzkie* – autorstwa Lutra (1537) wraz z *Traktatem o prymacie papieża* Melanchtona. Z powodu sporów doktrynalnych, jakie zaistniały w Kościele luteranckim po śmierci Lutra (1546) sformułowano wspólne stanowisko w różnych kwestiach spornych w celu zapobieżenia podziałom w nowym Kościele protestanckim i celem sformułowania prawdziwej nauki. Była to zredagowana w 1577 r. obszerna *Formuła Zgody* (*Formula Concordiae*) podpisana przez ok. 8000 duchownych i znaczących osób świeckich. Po długich sporach i dyskusjach *Formuła Concordiae* ukazała się w ostatecznej formie (w przekładzie łacińskim) w 1598 r. Wszystkie wyżej wymienione księgi nieco później zostały zebrane w tzw. *Księgę Zgody* (*Liber Concordiae*), która stanowi kanon ksiąg symbolicznych Kościoła luteranckiego. (Szerzej na ten temat pisze M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 1995, s. 117–125).

przyczynę i bezpośrednie skutki, a także o sens dziedziczności grzechu pierworodnego.

Najpełniejszy wykład na powyższe tematy znaleźć można w *Formule Zgody*⁸. W dziele tym, napisanym przez wielu autorów, zawarte są stanowiska Marcina Lutera oraz Filipa Melanchtona, które zostały wyłożone we wcześniejszych pismach, a ponadto mamy rozszerzony wykład, w którym zostały uzgodnione i przewyżnione kontrowersje różnych stronnictw luterzańskich, powstałych po śmierci Ojca Reformacji⁹. Niemniej jednak, odnosząc się zasadniczo do *Formuły Zgody*, będziemy się również odwoływać do innych Ksiąg symbolicznych.

1.1 Stan natury ludzkiej przed Upadkiem

Pierwotny stan człowieka charakteryzował się świętością i sprawiedliwością¹⁰. Było to możliwe, ponieważ człowiek nosił w sobie niezatarty „obraz Boży” (*imago Dei*)¹¹. Między Bogiem, pełniącym rolę Wzorca a człowiekiem jako istotą odwzorowaną nie było żadnego pośrednika ani żadnej zaciemniającej przeszkody. Zachodziła między nimi relacja prawdy. Człowiek był w stanie sprawiedliwości, ponieważ żył tak, jak powinien – według miary Boga – żyć. Jak się zdaje, tak to rozumeli au-

⁸ Por. *Formuła Zgody z 1577*, Bielsko-Biała: Ośrodek Wydawniczy „Augustyna” 1999, rozdział *O grzechu pierworodnym* (s. 88–99).

⁹ Dodać należy, że w zakresie luterńskiej nauki o grzechu pierworodnym od początku wchodziło nauczanie Ojców Kościoła i doktrynalne wskazania Soborów Powszechnych, zwłaszcza pierwszego tysiąclecia. Jest to wspólne dziedzictwo Kościoła luterkańsko-augsburskiego i Kościoła katolickiego. Różnice doktrynalne w przypadku grzechu pierworodnego między oboma wyznaniemami nie są duże. Na Soborze Trydenckim potępiono stosunkowo nieliczne tezy luterzańskie (por. *Herezje o grzechu pierworodnym* w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, Kraków: WAM 2005, s. 231–233), jakkolwiek luteranie w swoich określeniach i sformułowaniach posuwają się znacznie dalej niż katolicy.

¹⁰ Paweł Apostoł mówi o stanie „stworzonym według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 24).

¹¹ Por. Rdz 1, 26. Ten obraz uległ według św. Augustyna częściowemu zatarciu i stał się niewyraźny przez grzech (Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1963, XIV, 4, 6; PL 42, 1040), ale mimo to jest trwale przechowywany w duszy. Wcześniej, jak pisze Augustyn, „obraz Boży” został przez Boga wyciśnięty w duszy tak, jak obraz sygnetu, który na trwałe pozostaje w krzepnącym wosku (tamże, XIV, 14, 21; PL 42, 1052).

torzy *Formuły Zgody*, gdy stwierdzali, że pierwszy człowiek miał w sobie „obraz Boży, wedle którego na początku został stworzony w prawdzie, świętości i sprawiedliwości”¹².

1.2 Czym jest grzech pierworodny?

W tradycji chrześcijańskiej grzech pierworodny (*peccatum originale*) zawsze był odróżniany od innych ludzkich grzechów. Był pierwszym grzechem, grzeszonym Upadkiem (Rdz 3), który wydarzył się gdzieś u początku dziejów człowieka. Protestanci czerpali wiedzę na temat jego istoty z Pisma Świętego, ale także ze wspólnej z katolikami tradycji Ojców Kościoła.

Grzech pierworodny związany jest przede wszystkim z samą naturą człowieka i nie ogranicza się do określonej własności ludzkiego myślenia, języka, czynów¹³. I ta grzeszna natura jest źródłem wszystkich innych grzechów¹⁴. Grzech pierworodny jest zatem grzechem głównym. By wyrazić głębokie zakotwiczenie grzechu głównego w ludzkiej naturze, Luter określał tę naturę jako do głębi „zatrutą i zepsutą”. Ale tego zepsucia nie da się poznać w sposób rozumowy. O grzechu pierworodnym jako „głębokim i obrzydliwym zepsuciu natury ludzkiej” wiemy jedynie dzięki Boskiemu Objawieniu, które jest zawarte w Piśmie. Prawda o tym grzechu nie jest więc przedmiotem samodzielnego ludzkiego poznania, lecz przedmiotem wiary¹⁵. Interpretacja tych treści wiary u Lutera i Me-

¹² *O grzechu pierworodnym*, III, 10, s. 90. Por. Rdz 1, 26–27.

¹³ *O grzechu pierworodnym*, I, 1, s. 88–89. Luter sądził, że „nawet gdyby człowiek w ogóle nie myślał, nie mówił ani nie czynił nic złego (...), to i tak natura i osoba człowieka byłaby grzeszna”.

¹⁴ *O grzechu pierworodnym*, I, 1, s. 88.

¹⁵ W *Artykułach Szmalkaldzkich* (nazwa pochodzi od pruskiego miasta Schmalkalden, gdzie po raz pierwszy artykuły zostały przedłożone niemieckim teologom; po ukazaniu się bulli papieskiej *Ad Dominici gregis curam* w 1537 r. Marcin Luter napisał na nią odpowiedź po niemiecku, która została zatwierdzona w Szmalkaldzie jako *Artykuły Szmalkaldzkie*) wydanych nieco później (w 1541 r. w wersji łacińskiej jako *Articuli christianae doctrinae*) czytamy: „Peccatum haereditarium tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione interligi possit, sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit”. Por. także *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 1992, s. 434.

lanchtona znacznie wykracza poza dotychczasową interpretację augustiniańską. To już nie tylko zatarcie obrazu Bożego w duszy człowieka, ale w ogóle „brak obrazu Bożego” i „utrata pierwotnej sprawiedliwości”¹⁶. To całkowita zatarcie Boskiego obrazu i całkowity brak choćby częściowej ludzkiej sprawiedliwości. Człowiek utracił w sobie elementy Boskiej racjonalności. Z tego powodu, w świetle Bożego Prawa, stał się „dzieckiem gniewu, śmierci, przeznaczonym do potępienia”. I tylko zasługa Jezusa Chrystusa może człowieka od tego potępienia uwolnić¹⁷.

W wydanej po śmierci Lutera *Formule Zgody* protestanci autorzy mnożą skrajnie negatywne i deprecjonujące wyrażenia, którymi opisują nie tyle istotę, co skutki grzechu pierworodnego¹⁸. Ale jednocześnie mają świadomość, że stosowana przez nich metaforyka opisu może prowadzić do stwierdzeń doktrynalnie błędnych. Stąd swoje teologiczne stanowisko dookreślają z jednej strony w opozycji do pelagianizmu, z drugiej – w opozycji do manicheizmu.

Luteranie odrzucają pogląd pelagianizmu¹⁹, wedle którego natura ludzka również po Upadku pozostaje nieskażona, że jest „cała dobra, czysta, a szczególnie w swoich *naturalibus*, tj. w swoich zdolnościach i siłach naturalnych, nieskazitelna i nienaruszona”²⁰. Wedle pelagian grzech pierworodny miał się sprowadzać do „zewnętrznego, nieznaczego znamienia lub splamienia, względnie zepsucia tylko pewnych na-

¹⁶ „Carentia imaginis Dei; defectus iustitiae originalis”. Określenia te pochodzące z czasów Augustyna i obecne w teologii scholastycznej, znalazły się również w *Apologia Confessionis Augustanae*, 2, 15–23. Oryginał łaciński *Obrony Wyznania Augsburskiego* został napisany przez niemieckiego reformatora Filipa Melanchtona w latach 1530–31 jako odpowiedź teologom papieskim, którzy poddali krytyce *Wyznanie Augsburskie*. Apologia ta, po ukazaniu się bulli papieskiej *Ad Dominici Gregis Curam* w 1537 r., została zatwierdzona w Szmalkaldzie i stała się luteraniskim wyznaniem wiary.

¹⁷ *Formula Concordiae*, II, *Solida Declaratio*, I, 6 (wyd. pol. *Formuła Zgody z 1577 roku*, s. 89–90).

¹⁸ Por. paragraf 1.4.

¹⁹ Ich stwierdzenia zasadniczo nie odbiegają od orzeczeń Synodu w Orange (529 r.), kan. 1–2 (CCL 148A, 55–56), gdzie stwierdza się, iż błędem jest sądzić za pelagianami, że po Upadku tylko ciało podlega zepsuciu, natomiast dusza nie, podobnie jak sądzić, że nieposłuszeństwo Adama zaszkodziło tylko jemu, a nie jego potomstwu.

²⁰ *O grzechu pierworodnym*, V, 20, s. 92.

bytych właściwości”²¹. Miał więc być czymś jednorazowym i akcydentalnym, czego zło nie odcisnęło się głębiej w ludzkiej naturze.

Manicheizm był drugą skrajnością, której luteranie w jeszcze większym stopniu nie byli w stanie tolerować. Zakładał nie tylko całkowite zepsucie ludzkiej natury po Upadku, ale również zaistnienie w naturze ludzkiej samoistnego w sensie ontycznym zła. Grzech pierworodny został w naturę ludzką wlany przez diabła i z nią zmieszany, tak jak „miesza się trucizna z winem”. Z czystą, dobrą i świętą naturą Adama i Ewy, stworzoną przez Boga, diabeł połączył coś, co sam „stworzył i ukształtował jako coś rzeczywiście złego”. Można by rzec, że po Upadku nie ma już jednej natury, lecz są jakby dwie stopione z sobą równorzędne i samoistne natury, gdzie grzech pierworodny jako ta druga natura jest czymś bytowo samoistnym „wewnątrz i na zewnątrz zepsutego człowieka”²². Luteranie zdecydowanie odrzucają pogląd, zgodnie z którym grzech pierworodny zamienił pierwotną naturę człowieka „w inną substancję”, zupełnie niepodobną do pierwotnej²³. Pogląd taki nie da się pogodzić ze stwierdzeniem, że także „po Upadku [natura] jest w nas dziełem i stworzeniem Boga”. Boskie Prawo nie potępia natury, lecz potępia grzech, przez który natura „została zatruta i zepsuta”. Z tego względu nie ma w naszej naturze dwóch odmiennych rzeczywistości, lecz istnieje jedna natura oraz jej zatrucie, czyli grzech pierworodny. Są one wobec siebie jak ciało i choroba ciała²⁴. Co więcej, pogląd manichejski jest fałszywy, bo gdyby zepsuty człowiek w całości (także ontycznie) był złem, to albo Bóg byłby sprawcą grzechu, albo diabeł byłby stwórcą złej natury. Jedna i druga możliwość nie są zgodne z treścią wiary chrześcijańskiej²⁵. Manichejski dylemat pozostaje w zasadniczej niezgodności z judeochrześcijańskim Objawieniem. Najmocniejszym argumentem, na który powołują się luteranie i który wynika z Objawienia, jest fakt przyjęcia przez Jezusa Chrystusa ludzkiej natury. Gdyby nie było żadnej

²¹ Tamże, V, 21–22, s. 92.

²² Tamże, VII, 27–28, s. 93.

²³ Tamże, VII, 30, s. 93.

²⁴ Tamże, VII, 32–33, s. 94.

²⁵ Tamże, VII, 38–41, s. 94–95.

różnicy pomiędzy zepsutą naturą człowieka a grzechem pierworodnym, to znaczyłoby, że albo Chrystus nie przyjął naszej natury, albo, przyjmując ludzką naturę, przyjął również grzech. I jedno, i drugie jest sprzeczne z biblijnym Objawieniem, ponieważ jest pewne, że przyjął ludzką naturę, i pewne jest, że był wolny od wszelkiego grzechu, zatem także od grzechu pierworodnego. Na podstawie tego rozstrzygającego przykładu widać, że natura ludzka, również po Upadku, i grzech pierworodny nie są jednym i tym samym, lecz są czymś istotnie odmiennym²⁶. Celem uniknięcia wyżej przedstawionych pułapek manicheizmu autorzy *Formuły Zgody* sięgają po język metafizyki Arystotelesa, a ściślej po parę pojęć: substancję (*substantia*) i przypadłość (*accidens*)²⁷. Dzięki nim staje się możliwe osiągnięcie takiego stopnia ścisłości wypowiedzi, której pozbawiona była teologiczna metaforyka. To z kolei pozwala autorom *Formuły Zgody* w sposób jednoznaczny przezwyciężyć choćby pozory filozoficznego pokrewieństwa z manichejczykami.

W tym rozumieniu grzech pierworodny nie jest naturą, czyli substancją zepsutego człowieka²⁸, lecz jej przypadłością. Jest więc bytem niesamoistnym, który tkwi w bycie samoistnym, w ontycznym podłożu, podmiocie, czyli w substancji²⁹. Autorzy *Formuły Zgody* wprost powołują się na Marcina Lutera, który używa tu zarówno słowa „przypadłość” (*accidens*), jak i słowa „jakość” (*qualitas*). Ontyczną różnicę między substancją a przypadłością Luter wskazuje po to, by pokazać zasadniczą różnicę między naturą, czyli dobrym dziełem Boga, a grzechem pierworodnym, czyli złym dziełem diabła³⁰. Luterkańscy autorzy powstrzymują się jednak od podawania bardziej szczegółowych określeń tych kategorii, ponieważ z pomocą ludzkiego rozumu nie da się głębiej wyjaśniać owej przypadłości. Głębszą wiedzę na ten temat można jedynie czerpać z Pisma Świętego.

²⁶ Tamże, VII, 44, s. 96.

²⁷ Co prawda, autorzy *Formuły Zgody* nie odwołują się wprost do Arystotelesa, lecz do Aureliusza Augustyna, niemniej jednak arystotelesowskie pochodzenie tych pojęć jest bezsporne (por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1026 B 9).

²⁸ *O grzechu pierworodnym*, VII, 48, s. 96.

²⁹ Tamże, VII, 55–57, s. 98.

³⁰ Tamże, I, 61, s. 29.

Ono bowiem zaświadcza, iż grzech pierworodny jest niewypowiedzianym złem i takim zepsuciem ludzkiej natury, że w naturze i we wszystkich jej siłach, zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych, nie pozostało nic czystego i nic dobrego, lecz wszystko zostało zupełnie skażone, i to rzeczywiście tak głęboko, iż człowiek w następstwie grzechu pierworodnego całkowicie obumarł duchowo dla Boga, a ze wszystkimi swoimi siłami również dla wszelkiego dobra³¹.

Mimo odrzucenia manicheizmu stanowisko luterzańskie pozostaje skrajnie pesymistyczne i wyklucza wszelką możliwość choćby częściowej duchowej samo-naprawy. Żadne ludzkie wysiłki niczego tu nie zmieniają. Człowiek żywej wiary powinien spełniać dobre uczynki, ale powinien również wiedzieć, że nie przyczyniają się one do jego zbawienia³².

1.3 Przyczyny grzechu pierworodnego

Z tego, co dotychczas zostało powiedziane, widać, że Bóg nie może być i nie jest „przyczyną, stwórcą, ani sprawcą grzechu”. Grzech przyszedł na świat za przyczyną diabła, który „podlegał jednego człowieka” do popełnienia zła³³. Diabeł nie jest metafizycznym odpowiednikiem Boga, ponieważ nie jest stwórcą, przyczyną ani bezpośrednim sprawcą grzechu pierworodnego. Mimo że jego działanie doprowadziło do Upadku, nie stało się to bez wolnej decyzji Adama i Ewy. To oni, poprzez swoją decyzję, okazali nieposłuszeństwo Bogu, które było aktem wrogim wobec Boga. Dlatego z powodu tego nieposłuszeństwa „wszyscy jesteśmy przed Bogiem w niełasce”, i z istoty swej „jesteśmy dziećmi gniewu”³⁴. To Pierwsi Ludzie spowodowali, że „grzech wszedł w świat”³⁵. Jako chrześcijanie luteranie oczywiście nie zaprzeczają nauce Pawła, ale znacznie wyraźniej akcentują moralną odpowiedzialność diabła

³¹ Tamże, VII, 60–62, s. 99.

³² *Formuła Zgody*, rozdział *O dobrych uczynkach*, s. 51–53.

³³ *O grzechu pierworodnym*, II, 7, s. 90. Por. Rz 5, 12; J 3, 8.

³⁴ Tamże, I, 9, s. 90. Por. Ef 2, 3.

³⁵ W Liście do Rzymian (Rz 5, 12) Pawła Apostoła czytamy: „Dlatego też, jak przez jednego człowieka grzech wszedł do świata, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli...”

za grzech pierworodny niż to czyni Apostoł. Autorzy *Formuły Zgody* stwierdzają: „To zaś, że natura człowieka jest zepsuta, a jego myśli, słowa i czyny są skażone, to jest od początku i w sposób zasadniczy dziełem diabła, który przez grzech dzieło Boże, Adama tak szkaradnie zniszczył, iż spaczenie natury zostało na nas dziedzicznie przeniesione”³⁶.

1.4 Skutki grzechu pierworodnego

Grzeszny Upadek Pierwszego Człowieka przekreślił pierwotną sprawiedliwość jego natury. Było to całkowite „pozbawienie, brak i utrata” otrzymanej w Raju przyrodzonej sprawiedliwości, prawdy i świętości. Jako skutek tego Upadku pojawiło się „wrodzone złe usposobienie, wewnętrzna nieczystość serca, nieokiełznane żądze i skłonności”. W miejsce pierwotnej sprawiedliwości pojawiło się jej zaprzeczenie, czyli „pożądliwość”³⁷ ciała, która sama w sobie była karą i grzechem³⁸. Był to skutek „sprzeciwu” wobec woli Boga, który trwale zamienił się w „nieprzyjaźń z Bogiem”³⁹.

Grzech pierworodny wywarł trwałe piętno na duchowym życiu człowieka. Z powodu tego grzechu człowiek stał się „bezmyślnym i bezsilnym” we wszystkim, co dotyczy „spraw Boskich i duchowych”, utracił także „zdolności do rozpoczynania i wykonywania rzeczy duchowych”⁴⁰. Zagubienie w sobie obrazu Bożego jest równoznaczne z „niezbadanym i niewypowiedzianym zepsuciem całej natury i wszystkich sił, zwłaszcza najwyższych i najważniejszych zdolności duszy w umyśle, rozumie, sercu i woli”⁴¹. W sprawach doczesnych, światowych, zewnętrznych, które

³⁶ O grzechu pierworodnym, VII, 42, s. 95.

³⁷ Według Lutra wrodzona pożądliwość jest podstawowym świadectwem istnienia w człowieku grzechu pierworodnego. Jest to pogląd skrajny, który – warto dodać – został skrytykowany na Soborze Trydenckim (Kongregacja generalna, 9.06.1546; por. *Herezje o grzechu pierworodnym*, s. 231).

³⁸ „Defectus et concupiscentia sunt poenae et peccata”. *Apologia Confessionis Augustanae*, 2, 47. Por. K. A. Hase, *Libri symbolici*, Leipzig 1846, s. 58.

³⁹ *Formuła Concordiae*, II, *Solida Declaratio* I, 9–11 (wyd. pol. *Formuła Zgody*).

⁴⁰ Tamże, III, 10, s. 90.

⁴¹ Tamże, III, 11, s. 90.

podpadają pod poznanie rozumowe, „człowiek posiada jakąś pozostałość rozumu” i innych zdolności, choć są one „bardzo mizerne i osłabione”⁴². Stwierdza się zatem jednoznacznie, że samodzielne, to znaczy, z pomocą wyłącznie własnych duchowych zdolności, człowiek nie jest w stanie poznawać spraw Boskich, kochać Boga i spełniać Jego wolę. Po grzechu pierworodnym zarówno poznanie teoretyczne Boga, jak i życie moralnie dobre stają się zupełnie niemożliwe. Stąd też „zepsuta natura z samej siebie i ze swoich zdolności nie posiada niczego dobrego, także i tego najmniejszego, czym są dobre myśli (...), zepsuta natura z samej siebie i ze swoich zdolności nie potrafi niczego przed Bogiem, jak tylko grzeszyć”⁴³. W perspektywie wieczności skutkami grzechu pierworodnego są: duchowa śmierć i wieczne potępienie, zaś w życiu doczesnym człowiek pozostaje pod „tyranią diabła”. To diabeł bezpośrednio wpływa na naturę ludzką, której z tego powodu rodzi „okropne błędy i herezje” oraz zapada w różnoraką duchową ślepotę⁴⁴.

1.5 Dziedziczność grzechu pierworodnego

Jedną z najbardziej tajemnych rzeczy w całej problematyce grzechu pierworodnego jest jego dziedziczność. Co to znaczy, że grzech Pierwszych Ludzi przenosi się na wszystkie późniejsze pokolenia? Czym jest to osobiste uczestnictwo w czymś, co wydarzyło się u początków ludzkiego istnienia na ziemi? Luterkańska wykładnia nie jest całkiem jasna. Na wszystkich ludzi przenoszą się skutki pierwotnego nieposłuszeństwa Adama i Ewy. Jest to „ohydna, okropna i dziedziczna zaraza, przez którą cała natura została zepsuta”⁴⁵. Jak się zdaje, to pierwotne nieposłuszeństwo dziedziczymy „z powodu Upadku naszych prarodzców”, z powodu czego nasza ludzka natura została „oskarżona i potępiona przez Prawo Boże”⁴⁶. Skaza grzechu pierworodnego przenosi się z pokolenia

⁴² Tamże III, 12, s. 91.

⁴³ Tamże, VII, 25, s. 92.

⁴⁴ Tamże, IV, 13, s. 91.

⁴⁵ Tamże, I, 5, s. 89.

⁴⁶ Tamże, I, 6, s. 89–90.

na pokolenie drogą fizjologiczną. Ze skażonego ludzkiego nasienia pochodzi nowy człowiek, który w już momencie poczęcia zostaje skażony winą grzechu pierworodnego⁴⁷. Jak się zdaje, ludzkie nasienie nie jest tu pojmowane w sposób wyłącznie cielesny. Nie jest ono nośnikiem jakichś wad genetycznych, lecz jest jakby nośnikiem wad duchowych. Dziedziczność ta, sama w sobie niejasna, zdaje się być związaną z fizjologią rozmnażania. Wady duchowe w jakiś tajemniczy sposób zostają dołączone do biologicznego procesu rozmnażania. Autorzy *Formuły Zgody* przyznają, że tak przedstawiana dziedziczność winy jest tajemnicą, której rozum ludzki zgłębić nie potrafi. Wiedzą o niej z objawienia, jakie zostało nam dane za pośrednictwem Pisma Świętego⁴⁸. Wierzą w coś, czego nie rozumieją. Przyjmują zgodnie z Pismem⁴⁹, że dziedziczymy winę (*reatus*), która jest skutkiem „nieposłuszeństwa Adama i Ewy”⁵⁰. Dlatego wszyscy „z natury i w naturalnym dziedzictwie otrzymali po Adamie takie serca, takie usposobienie i myśli, jakie według swoich najlepszych zdolności i światłego rozumu sprzeciwiają się Bogu i Jego najwyższym przykazaniom”. To powoduje „trwanie w nieprzyjaźni z Bogiem”⁵¹. Ta dziedziczna skaza ludzkiego ducha (woli, serca, rozumu) sprawia, że w swoim poznaniu i działaniu żyjemy w duchowym oporze wobec Boga i Jego Prawa. Stąd bliskie jest nam moralne zło i bunt wobec Boga, dalekie zaś – moralne dobro i posłuszeństwo. „Przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami” (Rz 5, 12). Tę złą relację wobec Boga mogła odwrócić jedynie ofiara samego Chrystusa⁵².

⁴⁷ Tamże, II, 7, s. 90; II, 28, s. 93.

⁴⁸ Np. z Listów Pawła Apostoła (por. Rz 5, 12; Ef 2, 3).

⁴⁹ *Formuła Zgody*, I, 7–8, s. 90.

⁵⁰ Tamże, III, 8–9, s. 90.

⁵¹ Tamże, III, 11, s. 90–91.

⁵² Tamże, V, 14, s. 91. Tutaj nauka luterńska zasadniczo nie różni się od katolickiej. Czerpie bowiem wiedzę na ten temat z tego samego źródła, czyli Nowego Testamentu (por. Rz 5, 18–19).

2. Hegla interpretacja grzechu pierworodnego

Biblijna narracja o grzechu pierworodnym jest dla Hegla religijnym punktem wyjścia filozoficznej refleksji nad źródłem ludzkiej wolności. Rozważania „mozaistycznego mitu o Upadku”⁵³ w kategoriach filozoficznych (logicznych, ontologicznych) są zgodne z heglowską zasadą, że przedmiot religii i filozofii pozostaje ten sam⁵⁴. Religijna treść tej Opowieści służy Heglowi do istotnego rozwinięcia filozoficznego poznania człowieka. Filozofia w punkcie wyjścia może i powinna zakładać religijne treści objawione. Dla Hegla ów mozaistyczny mit nie jest czymś przebrzmiałym, czymś, co należy do historii religii różnych ludów. W przeciwieństwie do Kanta⁵⁵ Heglowi nie przeszkadza fakt religijnego pochodzenia tego mitu, bo filozofia nie powinna zaledwie tolerować religii; przeciwnie, powinna czerpać z niej istotne treści, poddając je filozoficznej interpretacji⁵⁶. Hegel przestrzega przed taką filozofią, która z obawy przed utratą metodologicznej czystości unika religii lub co najwyżej toleruje jej istnienie. Taki stosunek do religii jest błędny, ponieważ eksplikacja przedstawień religijnych (w tym chrześcijaństwa) nie jest procesem zakończonym, jest bowiem czymś, co nie do końca zostało zrozumiane lub co na gruncie samej religii jest fałszywie wyjaśniane. Zatem wyjaśnienie ukrytego sensu niektórych fundamentalnych przedstawień jest nadal zadaniem filozofii.

⁵³ „Eine alte Vorstellung über den Ursprung und die Folgen jener Entzweiung ist uns in dem mosaischen Mythos vom Sündenfall gegeben” (G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, t. 8, s. 88, Frankfurt a/M: Suhrkamp 1970). *Sündenfall* („grzeszny Upadek”) często występuje u Hegla zamiennie z *Erbsünde* („grzech dziedziczny”) na oznaczenie biblijnego grzechu pierworodnego.

⁵⁴ Por. np. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S. F. Nowicki, Warszawa: PWN 1990, s. 48.

⁵⁵ Kant, analizując problem radykalnego zła w swojej *Religii w obrębie samego rozumu* (tłum. A. Bobko, Kraków: Znak 1993), zaledwie w jednym miejscu wspomina o grzechu pierworodnym, jakby chciał stworzyć wrażenie, że jego rozważania na temat radykalnego zła niemalże nie mają nic wspólnego z dogmatem chrześcijańskim.

⁵⁶ *Enzyklopädie...*, t. 8, s. 90.

2.1 Filozoficzny sens Upadku

Hegel w istotny sposób modyfikuje tradycyjną interpretację. Modyfikacja polega między innymi na tym, że osoby Adama nie traktuje jako konkretnej jednostki, która z powodu nieposłuszeństwa, wiedziona pychą, złamała zakaz Boga, lecz traktuje go jako człowieka w ogóle. Przyjęcie takiej tezy ma być zgodne z ludzkim poczuciem sprawiedliwości. Jeśli Bóg karze konkretną jednostkę za nieposłuszeństwo, to jest to usprawiedliwione. Jeśli zaś wszystkie inne jednostki są karane za „obcą winę”, którą dziedziczą po Adamie, to uzasadniony jest ich bunt wobec takiej kary. Konkretny człowiek odpowiedzialny jest za swoje, nie za cudze czyny. Jeśli jednak w opowieści o Upadku zamienimy konkretne jednostki ludzkie na „człowieka w ogóle”, wówczas wchodzimy w spekulatywne rozważania na temat natury człowieka⁵⁷. W tym momencie sens całej Opowieści ulega istotnej zmianie.

Ale w tym interpretacyjnym przejściu od konkretnej jednostki istniejącej w czasie do ponadczasowego ogólnego człowieka odkrywamy pewną niejasność, której Hegel nie potrafi w żaden przekonujący sposób wyjaśnić. Píše on: „Człowiek stworzony na wzór (*Ebenbilde*) Boga, jak to zostało opowiedziane (Rdz 1, 26), swoje absolutne bycie zaspokojonym (*Befriedigtsein*) stracił przez to, że jadł z Drzewa Poznania Dobra i Zła”⁵⁸. Pojawia się pytanie o tę niejasną sytuację człowieka: czym jest to pierwotne „bycie zaspokojonym”?

W micie o grzesznym Upadku „odkrywamy, że jest w nim wyrażony ogólny stosunek poznania do życia duchowego”⁵⁹ – píše Hegel.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 17, s. 74–75, Frankfurt a/M: Suhrkamp 1970; dalej cytowane jako VPR.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, t. 12, s. 388, Frankfurt a/M: Suhrkamp 1970; dalej cytowane jako VPG.

⁵⁹ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 88: „Betrachten wir nunmehr den Mythos vom Sündenfall näher, so finden wir, wie vorher bemerkt wurde, darin das allgemein Verhältnis des Erkennens zum geistigen Leben ausgedrückt”. *Dodatek nr 3 do § 24 Encyklopedii Nauk Filozoficznych* to jeden z najobszerniejszych fragmentów rozważań filozoficznego sensu *Sündenfall*. *Uzupełnienia (Zusätze)* zostały dołączone w późniejszym (1830) wydaniu *Encyklopedii* jako notatki z wykładów Hegla, sporządzone przez jego uczniów (nie ma ich w wydaniu polskim).

O jakie poznanie (*Erkennen*) tu chodzi i jakie relacje zachodzą między nim a duchowym życiem (*geistiges Leben*) podmiotu? Kategorie czasowe: „przed” i „po”⁶⁰ Upadku tracą swoje biblijne znaczenie, ponieważ powyższy „stosunek” ze swej istoty jest dynamiczny w sensie logiki heglowskiej, w którą immanentnie wpisany jest ruch, zmiana, stawanie się.

W wyżej wskazanym kontekście życie ducha opisywane jest kategoriami „bezpośredniości” (*Unmittelbarkeit*) i „niewinności” (*Unschuld*). Jednocześnie bezpośredni stan ducha ludzkiego nie jest zwierzęcym stanem naturalnym⁶¹. Zwierzę w swoim byciu niezmiennie pozostaje w sobie. Niezmiennie tkwi w swojej przyrodzonej bezpośredniości. W tym sensie nie ma niczego z ducha, bo duch nie ma nic wspólnego z naturą. Gdyby był człowieka ograniczał się do natury, człowiek nie byłby takim, jakim być powinien. Zwierzę jest z natury takie, jakie być powinno, ale to powoduje, że nie ma przed sobą rozwoju. Jeśli mówimy, że człowiek z natury jest zły, oznacza to, że wszystko, co czyni, pochodzi z jego naturalnych popędów. Pierwiastek duchowy zaczyna ujawniać się dopiero wtedy, gdy to, co bezpośrednie (to, co naturalne) zostanie zanegowane. Dopiero wtedy pojawia się dla człowieka problem prawdy⁶². Dzieje się tak dlatego, że duch ludzki „nie pozostaje w swoim byciu w sobie, lecz jest także dla siebie”. Znaczy to, że duch ludzki ma własność intencjonalnego zwracania się do samego siebie i traktowania siebie jako przedmiotu.

Zatem poznanie jest zniesieniem naturalnej jedności. Zakłada potencjalną podzielność owej jedności, co jest równoznaczne z możliwością „grzesznego Upadku”, który nie wydarza się sposób przypadkowy.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 19, s. 498, Frankfurt a/M: Suhrkamp 1970 (wyd. pol. *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 3, Warszawa: PWN 2002, s. 8–9); dalej cytowane jako VGP. W tradycji chrześcijańskiej grzech Pierwszych Ludzi był rozważany jako zdarzenie, które miało miejsce w czasie. Hegel postuluje, by Upadek wyjaśniać w kategoriach logiczno-ontologicznych, rezygnując z kategorii czasowych.

⁶¹ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 88.

⁶² VGP, t. 19, s. 524 (*Wykłady z historii filozofii*, t. 3, s. 41–42).

Stan niewinności – pisze Hegel – stan rajski jest stanem zwierzęcym. Raj jest parkiem, gdzie mogą być tylko zwierzęta, a nie człowiek, ponieważ zwierzę jest z Bogiem jednym, ale tylko w sobie. Tylko człowiek jest duchem, tzn. istnieje dla samego siebie. To bycie dla siebie jest równocześnie oddzieleniem (*Trennung*) od ogólnego boskiego ducha⁶³.

Grzeszny Upadek byłby więc wiecznym mitem człowieka, dzięki któremu człowiek staje się człowiekiem.

Powstaje interpretacyjna niespójność. Jeśli człowiek przed Upadkiem nie był zwierzęciem, to kim był, będąc „zaspokojonym”? Jeśli zaś był pierwotnie „zaspokojonym”, to skąd się wzięło „rozdwojenie”? Co było przyczyną, a co skutkiem? Jeśli nie była nim zewnętrzna przyczyna – kuszenie diabła, to jaka wewnętrzna przyczyna spowodowała przejście od „bycia zaspokojonym” do „bycia rozdzielonym”? Co było impulsem, które spowodowało to przejście (skok)? Świadomość człowieka przed Upadkiem nie była na tyle „rozwinęta”, by mógł w sposób świadomy „wybrać” Upadek jako początek swojego poznawania dobra i zła. Jeśli nawet to ontyczne przejście było konieczne, to co było przed Upadkiem, skoro stan zwierzęcy człowieka zostaje przez Hegla wykluczony? Na to pytanie nie ma u Hegla dobrej odpowiedzi⁶⁴. Wprawdzie w późnych *Wykładach z filozofii religii*⁶⁵ nieco dokładniej określa swoje stanowisko, ale zasadniczo pozostaje ono zgodne z wcześniejszymi rozwiązaniami⁶⁶.

⁶³ VPG, t. 12, s. 389.

⁶⁴ Szczególnie znamienna jest tu następująca wypowiedź Hegla: „Falszywie przypisano rodzajowi ludzkiemu pierwotny magiczny stan, w którym duch człowieka bez rozwiniętej świadomości poznawał całkiem bezpośrednio prawa zewnętrznej natury i swoją własną prawdziwą naturę, jak również (sowie) naturę Boga w znacznie doskonalszy sposób niż teraz. To całe przedstawienie jest zarówno wbrew Biblii, jak i rozumowi, ponieważ w micie o Upadku Biblia wyraźnie mówi, że poznanie tego, co prawdziwe, pojawiło się dopiero poprzez zerwanie owej pierwotnej rajskiej jedności człowieka z naturą” (por. *Encyklopädie...*, t. 10, s. 128).

⁶⁵ Wykłady z filozofii religii Hegel głosił pod koniec swego życia w 1821, 1824, 1827 i 1831 r., zaś zostały wydane przez przyjaciół w 1832 r. (po śmierci Hegla).

⁶⁶ Hegel mówi o najprostszej formie religii, mianowicie o religii przyrody (*Naturreligion*). Wedle tej koncepcji to, co duchowe, pozostaje w „niezmąconej”, „niezakłóconej jedności z tym, co naturalne”. Była to religia człowieka pierwotnego, znajdującego się w stanie niewinności, zanim jeszcze nie nastąpiło w nim rozdzielenie (*Trennung*). W przedstawieniu religijnym ludzie żyli w związku z absolutnie dobrym Bogiem, który stworzył ich na swój obraz i podobieństwo. Jedno-

Nie może zmienić swojego poglądu, ponieważ w stanie niewinności religia bezpośrednia (naturalna) nie jest religią w sensie właściwym. U Hegla religia z definicji ma swoją podstawę w tym, co duchowe i musi odnosić się do ducha, a nie do natury (przyrody)⁶⁷.

Bycie dla siebie jest swego rodzaju zdolnością odnoszenia się do siebie i mieści w swoim zarodku „rozdwojenie”⁶⁸. Hegel powiada, że owo „rozdwojenie” jest równoznaczne z tym, iż „bepośredni stan zostaje zniesiony”⁶⁹. Wygląda na to, że od początku do ducha ludzkiego przynależy owo bycie rozdwojonym, czyli że już w punkcie wyjścia wiadomo, że bezpośredni stan ducha zostaje zniesiony⁷⁰. Jeśli tak, to bezpośredniość ducha byłaby swego rodzaju logiczno-ontologiczną hipotezą, a nie stanem, który został usunięty z powodu jakiegoś „późniejszego” wydarzenia⁷¹. A zatem można by tutaj mówić o zasadniczej różnicy rozu-

cznie żyli w jedności z naturą, nie odnosząc się jeszcze do natury w sposób refleksyjny. W stanie niewinności duch ludzki bezpośrednio zna naturę rzeczy i rozumie ją w oglądzie, nie jest natomiast otwarty na siebie jako ducha. Natura nie jest dla niego czymś negatywnym, lecz jest dana bezpośrednio w wewnętrznych określeniach. Człowiek pozostaje więc w ogólnej harmonii z przyrodą i z Bogiem. Takie przedstawienie koncepcji najbardziej pierwotnej religii natury miałoby, zdaniem Hegla, mniej więcej odpowiadać przedstawieniu biblijnego Raju. Ale także w *Wykładach z filozofii religii* Hegel nie przyjmuje tego biblijnego obrazu. Pełna zgodność człowieka z Bogiem i z przyrodą mieści się w definicji substancji, jest czymś określonym w samym sobie. Hegel podkreśla, że w takim substancjalnym rozumieniu człowiek aktualnie jeszcze nie istnieje. Wedle takiego substancjalnego rozumienia człowiek pierwotnie nie mógł istnieć, ponieważ jest to sprzeczne z istotą ducha. Duch jest tylko tym, czym sam siebie czyni. Wydobywanie (*Hervorbringen*) tego, czym jest w sobie, jest ustanawianiem pojęcia w egzystencji. Człowiek w sposób istotny jest duchem, ale z tego wynika, że nie może istnieć w sposób bezpośredni. Ze swej istoty jest tym, że istnieje dla siebie, że jest wolny, że przeciwstawia sobie to, co naturalne, wydobywając się ze swego zanurzenia w przyrodzie. (Por. VPR, t. 16, s. 259–263; wyd. pol. *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN 2006, t. 1, s. 267–272).

⁶⁷ VPR, t. 16, s. 275 (*Wykłady z filozofii religii*, t. 1, s. 284).

⁶⁸ Niem. *Entzweiung* – rozdwojenie wskazuje na przejście od jedności do dwoistości. To, co było jednym, rozdzieliło się na dwie części.

⁶⁹ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 88. *Aufheben* (zniesienie) to główna kategoria heglowskiej dialektyki.

⁷⁰ Tamże, s. 89. „Śluzne jest, że nie można poprzestać na rozdwojeniu, w którym zastajemy wszystkich ludzi, ale byłoby czymś nieodpowiednim, aby czymś właściwym była bezpośrednia, naturalna jedność. Duch nie jest tylko tym, co bezpośrednio, ale w sposób istotny zawiera moment zapośredniczenia w sobie”.

⁷¹ Jeśli nawet takie wydarzenie ma miejsce w historycznym rozwoju świadomości, które-

mienia biblijnej narracji przez Hegla w stosunku do tradycyjnego, konfesyjnego rozumienia luterńskiego. Podczas gdy Hegel zakłada od samego początku rozdwojenie, tradycyjna interpretacja konfesyjna mówi o niewinności jako stanie pierwotnym Rajskiego Człowieka. Wedle tej ostatniej pierwotny stan Pierwszych Ludzi był stanem niewinności i wewnętrznej zgodności ze sobą i z Bogiem. Jeśli heglowskie rozdwojenie zwiążemy z biblijnym Upadkiem, to to pierwsze staje się czymś przypadkowym, czymś, co mogło zaistnieć, ale wcale nie musiało. Upadek to wydarzenie, które zostało spowodowane tym, że Bóg odniósł człowieka do „Drzewa poznania Dobra i Zła”, zakazując korzystania z jego owocu, a diabeł kusił⁷² go, by złamał Boski zakaz. W interpretacji konfesyjnej źródło poznania znajduje się na zewnątrz⁷³ człowieka. Tutaj dojście do poznania, wbrew temu, co sądzi Hegel, nie jest działaniem koniecznym, lecz moralnie wolną decyzją człowieka, która jest decyzją grzeszną. Autor *Encyklopedii* przekonany jest o zgodności swojej interpretacji z opowieścią Księgi Rodzaju. Cytuje słowa, które Bóg wyrzekł do Adama po Upadku: „*Patrzenie, Adam stał się jak my, wie, czym jest dobro i zło*” (Rdz 3, 22). Hegel bierze powyższe zdanie dosłownie, jakby lekceważąc ironię zawartą w drugiej części cytowanego wersetu⁷⁴. Ta dosłowność i częstokroć odczytania każe Heglowi wyciągnąć wniosek, że grzeszny Upadek Adama wcale nie był grzeszny. Adam sięgnął po poznanie „tego, co Boskie” i wszedł na drogę filozofii. Filozofia jest poznaniem, a dopiero

go opis znajdujemy w *Fenomenologii Ducha*, to jest to wydarzenie banalne, występujące w życiu każdej jednostki. Jest to bowiem pierwsza negacja pewności zmysłowej, stanu czy świadomości bezpośredniej, jaka jest ciągiem prostych przeżyć, w których podmiot i przedmiot nie tylko nie przeciwstawiają się sobie, ale w ogóle są nieodróżnialne (por. *Fenomenologia ducha*, s. 73–82).

⁷² *Encyklopädie...*, t. 8, s. 89: „W micie mozaistycznym znajdujemy dalej, że powód (pretekst) wyjścia z jedności doszedł do człowieka poprzez **zewnętrzne wezwanie** (przez węza)”.

⁷³ VPR, t. 17, s. 76–77 (*Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN 2007, t. 2, s. 78).

⁷⁴ Rzecz ciekawa, Hegel nie cytuje całego wersetu, który brzmi następująco: „Oto człowiek stał się jak jeden z Nas: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki”. Dla Hegla ta druga część odzwierciedla słabość tej opowieści. W religii opartej na micie o Upadku „nie ma jeszcze świadomości nieśmiertelnego ducha” (VPR, t. 17, s. 77; *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, s. 80). Ten mit „nie jest jeszcze zakończony” (*Encyklopädie...*, t. 8, s. 88). Hegel dąży do wydobywania z niego więcej treści.

poprzez poznanie realizuje się „pierwotne powołanie człowieka”, którym jest „bycie obrazem Boga”⁷⁵. Co więcej, owo „grzeszne” poznanie nie zaczęło się od przypadku (wszak Adam i Ewa ulegli zewnętrznej, przypadkowej pokusie), lecz z konieczności – jako ludzie, musieli zjeść owoc z Drzewa Poznania Dobra i Zła, bo w przeciwnym razie byłiby zwierzętami, nie ludźmi. A przecież w przeciwieństwie do zwierząt są bytami myślącymi. Dzięki temu, że człowiek świadom jest siebie jako istoty myślącej, może dokonywać rozróżnienia między dobrem i złem. Hegel jest przekonany, że „jedynie w myśleniu tkwi źródło dobra i zła” oraz że w myśleniu jest „naprawa zła, które zostało spowodowane myśleniem”⁷⁶.

Heglowa interpretacja w stosunku do interpretacji konfesyjnej idzie w kierunku przeciwnym. Jak widzieliśmy, według Lutra Upadek był radykalnym zniszczeniem obrazu Bożego w człowieku, u Hegla natomiast zerwanie owocu z Drzewa poznania dobra i zła otwiera człowiekowi drogę do realnego zjednoczenia z Bogiem (do bycia obrazem Boga). Dla Lutra Upadek jest odejściem od pierwotnej bezpośredniości, dla Hegla – dojściem do bezpośredniości. Sądzić należy, że ta druga nie jest pierwotną bezpośredniością, bowiem Hegel pisze: „Bóg wypędzając człowieka z Raju wyraził, że człowiek w swoim aspekcie naturalnym jest śmiertelny i skończony, ale jest nieskończony w poznaniu”⁷⁷.

Upadek, czyli owo pierwotnie zaistniałe rozdwojenie jest otwarciem na nieskończone poznanie, które na pewnym etapie może zaowocować nową bezpośredniością. Można ją nazwać drugą bezpośredniością⁷⁸.

⁷⁵ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 88–89: „Die Philosophie ist Erkennen, und erst durch das Erkennen ist der ursprüngliche Beruf des Menschen, ein Ebenbild Gottes zu sein, realisiert Wordem”.

⁷⁶ VGP, t. 19, s. 498.

⁷⁷ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 90. Co więcej, Hegel zdaje się sugerować, że religia mojejższowa zawarta w Księdze Rodzaju nie jest jeszcze na tyle dojrzała, by widzieć w tym uświadomioną ludzką nieskończoność i nieśmiertelność (VPR, t. 7, s. 77; *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, s. 80).

⁷⁸ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 90. Hegel, myśląc o tej bezpośredniości, unaoacza ją, komentując słowa Chrystusa: „Chrystus mówi: «jeśli nie staniecie się jako dzieci» (...) itd., ale nie powiedział, że mamy pozostać dziećmi”. Zatem czym innym jest być dzieckiem (które charakteryzuje bezpośredniość), a czym innym – stawać się dzieckiem. Wyraża tę bezpośredniość także na sposób czysto filozoficzny: „Ten punkt widzenia rozdwojenia (*Entzweiung*) następnie zostaje zniesiony, i duch powinien poprzez siebie powrócić do zgodności. Jest to zgodność duchowa. Zasada redukcji (*Zurück-*

Hegel nie używa wprawdzie takiego wyrażenia, ale wiele wskazuje na to, że to ją ma na myśli. Píše bowiem: „przeznaczeniem człowieka jest ponowne dotarcie do niewinności”⁷⁹. To, co w Księdze Rodzaju zostało przedstawione jako stan pierwotny, jest – wedle Hegla – ostatecznym powołaniem człowieka. Jest to „harmonia człowieka z dobrem”. Konieczne (a nie przypadkowe, jak to przedstawia opowieść biblijna) wyjście ze stanu pierwotnej naturalności zakodowane jest w owym pierwotnym „rozdzieleniu”, faktycznej przyczynie procesu poznania, które jednak ponownie ma doprowadzić do pojednania (*Versöhnung*) jako swego celu⁸⁰. A zatem proces ten kończy się drugą bezpośredniością, czyli drugą niewinnością.

Inicjacja moralnego poznania dobra i zła nie jest reakcją na coś zewnętrznego (zewnętrzne wezwanie węża), które kiedyś miało miejsce. Owa pokusa poznania boskości (*Göttlichkeit*) objawia się w świadomości każdej jednostki każdorazowo, gdy „zrywa z jednością swojego bezpośredniego bytu”⁸¹.

Niezmiennym zamiarem Hegla było spekulatywne dopełnienie i ostateczne filozoficzne wyjaśnienie tego, co w religii występowało – jego zdaniem – w postaci cząstkowej. Zakładając zasadniczą zgodność między treściami religii objawionej (chrześcijaństwa) a swoją filozoficzną spekulacją natrafiał jednak na interpretacyjne trudności, które ostatecznie prowadziły go do innych wniosków niż te, które wynikały z religijnego objawienia. Taką trudność stanowił dla Hegla fragment opowieści Księgi Rodzaju, w którym Bóg zakazuje człowiekowi korzystania z owoców Drzewa Poznania Dobra i Zła (Rdz 3, 1-3). Hegel nie potrafił uzgodnić tego zakazu z twierdzeniem, że właśnie jego przekroczenie zainicjowało proces ludzkiego poznania, które pozwoliło duchowi zyskać świadomość samego siebie, czyli samoświadomość. Hegel usiłował pokonać tę sprzeczność, konstatując, że poznanie i wiedza są świadectwem nie tylko tego, że duch jest wolny, ale również tego, że jego

führung) tkwi w samym myśleniu. Ono jest tym, które ranę zadaje, i które ją uzdrawia”. Myślenie zatem wyprowadza z jednej bezpośredniości i doprowadza do drugiej bezpośredniości.

⁷⁹ VPR, t. 17, s. 75; *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, s. 78.

⁸⁰ VPR, t. 17, s. 75–76; *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, s. 78–79.

⁸¹ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 88.

wolność ma wymiar dobra lub zła. Złem jest samowola (*Willkür*) woli i jest to „strona negatywna w afirmatywnej stronie wolności”. Ale główny problem pozostaje. Pierwotny stan naturalnej świadomości, czyli stan niewinności musi zostać zniesiony, bo tylko wtedy duch może wejść na drogę rozwoju świadomości samego siebie. Człowiek wykracza poza naturę i wkracza w historię. Na samym początku jest naturalny i niewinny, a wraz z tym niepoczytalny (*Zurechnung fähig*) – jest dzieckiem, w którym nie ma wolności⁸².

Mimo powyższych trudności Hegel nie zrywał z nauką protestanckiego chrześcijaństwa, gdy twierdził, że „człowiek z natury jest zły, i to bycie z natury złym jest grzechem dziedzicznym (*Erbsünde*)”⁸³. Na czym polega zło ludzkiej natury? Natura jest tu rozumiana jako to, co zmysłowe, to, co cielesne, to, co bezpośrednio przeżywane. Człowiek bezpośredni, w sensie pierwszej bezpośredniości, pozostający w tak rozumianej naturze, jest zły, ponieważ ma do siebie stosunek, który nie powinien mieć miejsca. Niewłaściwość tego stosunku polega na tym, że duch jakby utożsamia się z tym, co naturalne⁸⁴. Ta quasi-identyczność jest sprzeczna z pierwotnym rozdzieleniem ducha i tego, co naturalne. Duch sam w sobie, niejako *in potentia*, jest wolny, podczas gdy to, co naturalne, jest czymś, co ze względu na swoją wewnętrzną determinację jest pozbawione wolności. Natura człowieka na tyle jest zła, na ile w swoich określeniach istnieje w opozycji do „wolności i pojęcia ducha w ogóle”⁸⁵. Hegel wskazuje na doświadczenie wstydu jako znak pierwszej refleksji, w której człowiek zyskuje świadomość odrębności ducha

⁸² VPR, t. 17, s. 75; *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, s. 78.

⁸³ W *Zasadach Filozofii Prawa* Hegel pisał: „Nauka chrześcijańska, że człowiek z natury jest zły, stoi wyżej, niż inne, które uważają go za dobrego (...). Jako duch człowiek jest istotą wolną, którego stanowisko polega na tym, że nie daje się określać poprzez impulsy naturalne. Człowiek, będąc w stanie bezpośrednim i nieokrzestany (*ungebildet*), jest w sytuacji, w której nie powinien być i z której musi się wyzwolić. Takie ma znaczenie nauka o grzechu dziedzicznym, bez której chrześcijaństwo nie byłoby religią wolności” (por. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, t. 7, s. 69, Frankfurt a/M: Suhrkamp 1970); dalej cytowane jako GPR.

⁸⁴ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 90.

⁸⁵ GPR, t. 7, s. 68. Dobro i zło definiowane są w odniesieniu do woli jednostki. Dobro jest „zgodnością woli z sobą samą” (*Übereinstimmung des Willens mit sich selbst*). Zło jest „przeciw wolności woli” (*gegen Freiheit des Willens*).

od tego, co zmysłowe w człowieku⁸⁶. Człowiek staje się coraz bardziej wolnym, jeśli duch zaczyna przekształcać naturę. „Wyjście (*heraustreten*) człowieka ze swojego naturalnego bytu jest odróżnieniem tegoż jako samoświadomego od zewnętrznego świata”⁸⁷. Wchodząc na coraz wyższe stopnie samoświadomości nie tyle czy nie tylko dystansuje się od tego, co naturalne, co przede wszystkim dialektycznie przetwarza to, co znajduje poza swoją samoświadomością⁸⁸.

Wyjście poza to, co naturalne, nie gwarantuje jednak porzucenia zła, które jest związane z pierwotną naturalnością. Wyjście poza „skończoność myślenia i chcenia” nie oznacza, że człowiek wychodzi poza odrębność swojej jednostkowości. Na ile swoje duchowe cele stawia w obrębie swojej jednostkowości, czyli subiektywności i zarazem wyklucza to, co ogólne, pozostaje zły. Tutaj zło (*Böse*) jest tożsame z jego subiektywnością. Hegel daje do zrozumienia, że mimo iż zło subiektywności nie jest już złem pozostawania w pierwotnej naturalności, to jednak nie jest jeszcze porzuceniem naturalności. Ta wtórna naturalność, w której duch świadomie ogranicza się do sfery swoich jednostkowych celów, jest złem egoizmu, złem chęci pozostawania w swoim odosobnieniu, w swojej „szczegółowości”⁸⁹. Dla człowieka naturalnego prawo jest czymś zewnętrznym, a przez to czymś zniewalającym. „Człowiek jest w niewoli prawa, dopóki pozostaje w swoim naturalnym postępowaniu”⁹⁰. W takiej sytuacji prawo jest czynnikiem zewnętrznym, opresyjnym wobec egoistycznej jednostki. Łatwo tu dostrzec wpływ kantowskiej filozofii prawa i kantowskiego rozdzielenia tego, co zmysłowe, konkretne, od ogólnego prawa, determinującego wolę.

⁸⁶ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 89.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Szczegółowej prezentacji tego procesu samoświadomości i tego, co poza nią dostarcza *Fenomenologia ducha*.

⁸⁹ Hegel używa tu takich określeń, jak *Vereinzelung*, *Einzelheit*. Wiąże je jednocześnie ze słowem: *Natürlichkeit*. „Naturalność” ma tutaj sens poszerzony. Nie odnosi się do jakiejś pierwotnej naturalności człowieka sprzed początków cywilizacji, lecz do takiego postępowania jednostki, które zamyka ją na to, to co ogólne, na to, co związane z prawem.

⁹⁰ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 89–90. W orygl. *Gesetz*. Prawo wyrażone pod postacią: ustawy, zasady, reguły. Ogłoszone prawo pisane obowiązuje wszystkich.

2.2 Hegel i grzech dziedziczny

Hegłowska filozofia religii wyrasta z chrześcijańskiej doktryny protestantyzmu, ale jednocześnie nadaje chrześcijańskim dogmatom nowy sens⁹¹. Tak jest również w przypadku grzechu pierworodnego, dla którego Hegel utrzymuje tradycyjną nazwę „grzechu dziedzicznego” (*Erbsünde*)⁹², ale jednocześnie rozumie go w sposób zasadniczo nowy. Z jednej strony nie podziela optymistycznej wizji przedstawicieli francuskiego Oświecenia, wedle których człowiek z natury jest dobry⁹³. Ale z drugiej strony odrzuca pogląd, jakoby „grzech dziedziczny miał swoją podstawę wyłącznie w przypadkowym czynie pierwszego człowieka”⁹⁴. Wedle Hegla dziedziczność może być związana jedynie z tym, co naturalne, a nie z duchem wyrażającym się w sferze myśli. W tradycyjnej wykładni chrześcijańskiej sfera myśli nie jest tak radykalnie odróżniana od sfery tego, co naturalne, zmysłowe, jak to ma miejsce u Hegla (wcześniej Kanta). W istocie jednak owo chrześcijańskie przedstawienie (*Vorstellung*) grzechu dziedzicznego niejako „podnosi” (*erheben*) to, co naturalne, które tkwi w kategorii tego, co dziedziczne, do sfery myśli, czyli tego, co ogólne⁹⁵. Hegel zauważa, że dziedziczna może być choroba czy majątek, który przechodzi z rodziców na dzieci. W sferze ducha nie ma miejsca na taką dziedziczność⁹⁶. To, co przynależy do samoświadomości jednostki, która jest w niej wolna, nie może mieć przypadkowego charakteru. W tradycyjnie rozumianym grzechu dziedzicznym tkwi sprzeczność, ponieważ czyn, który wypływa z woli jednostki, czyli „w sposób absolutny należy

⁹¹ Wyraźnym przykładem jest złagodzenie konfesyjnego twierdzenia, że człowiek jest z natury zły i zasługuje na Boską karę. Luterską surowość Hegel zastępuje stwierdzeniem znacznie łagodniejszym: z natury człowiek jest tym, kim nie powinien być (por. *VGP*, t. 19, s. 498; *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, s. 9).

⁹² *Encyklopädie...*, t. 8, s. 89; *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, s. 153.

⁹³ Jak to jest w przypadku hipotezy „dobrego dzikusa” Jana Jakuba Rousseau.

⁹⁴ *Encyklopädie...*, t. 8, s. 90.

⁹⁵ *VPR*, t. 16, s. 153; *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, s. 154–155.

⁹⁶ *VGP*, t. 19, s. 497; *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, s. 9. „Tak zwana nauka o grzechu dziedzicznym zawiera to, że nasi Pierwsi Rodzice zgrzeszyli; bycie złym (*das Bösesein*) jako choroba dziedziczna przeniknęło do wszystkich ludzi i przeszło na potomków w zewnętrzny sposób jako coś odziedziczonego, wrodzonego, co nie należy do wolności ducha, nie ma w nim podstawy”.

do jej wolności”, miałby jednocześnie przychodzić do niej jako coś „nieświadomego i zewnętrznego”⁹⁷. Czyn (w tym przypadku: grzech) byłby zarazem wolny i niewolny. W tym sensie grzech dziedziczny wcale nie jest dziedziczny, a Adam nie jest wyjątkową jednostką, inną w stosunku do wszystkich jednostek późniejszych.

3. Søren Kierkegaard – U źródeł grzechu pierwotnego

Również dla Kierkegaarda punktem odniesienia jest chrześcijański dogmat o grzechu pierwotnym (*Arvesynden*). Duńczyk odwołuje się zarówno do opowieści Księgi Rodzaju, jak i do różnych sformułowań dogmatycznych⁹⁸ (protestanckich, ale także katolickich). Podobnie jak Hegel proponuje ahistoryczną racjonalizację, w której odślaniają się istotne założenia własnej filozofii człowieka.

W punkcie wyjścia Kierkegaard pyta o możliwość zbudowania etyki, która byłaby w stanie wyjaśnić fakt istnienia indywidualnego grzechu. Zauważa przy tym, że sama etyka nie jest w stanie tego uczynić. Skąd ta niemożność? Etyka wskazuje na model idealnego, czyli doskonałego, prawdziwego człowieka. Na gruncie tej etyki przyjmuje się fałszywe założenie, że doprowadzenie rzeczywistego człowieka do stanu idealnego jest zadaniem możliwym do zrealizowania. W rozumieniu pogańskim (np. sokratejskim) cnotę da się osiągnąć z pomocą wiedzy o tym, co cnotliwe⁹⁹. Pełnia moralnej dobroci jest możliwa dzięki pełni wiedzy o tym, co moralnie dobre. W takiej perspektywie grzech musi się jawić jako coś przypadkowego, jako błąd (np. chwilowa niewiedza o dobru), i w konsekwencji zostaje sprowadzony do względnie łatwo usuwalnej niewiedzy. Sprawa jednak wygląda inaczej. Grzech nie jest wyłącznie

⁹⁷ VPR, t. 16, s. 153–154; *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, s. 155–156.

⁹⁸ Rzeczą interesującą jest to, że w *Pojęciu łęku* Kierkegaard najpierw odnosi się do dogmatu o grzechu pierwotnym, a potem dopiero do biblijnego tekstu. To odwrócenie kolejności wydaje się być niezgodne z duchem protestantyzmu, wyrażającego się w *Sola Scriptura*, ale świadczy również o tym, że w pierwszej połowie XIX w. protestantyzm miał już swoją teologiczną tradycję, której nie można było pominąć.

⁹⁹ Platon, *Hippiasz Mniejszy*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty: Antyk 1999, 375D.

czymś, co przypadkowo pojawia się u przypadkowej jednostki, lecz jest raczej czymś, co zakłada jakąś inną rzeczywistość, która wykracza poza jednostkę¹⁰⁰. Na gruncie samej etyki nie da się jej wyjaśnić. Niemniej jednak istnienie tej rzeczywistości radykalnie przekreśla możliwość realizacji etycznego ideału¹⁰¹. Tym samym Kierkegaard wskazuje na to, że dotychczasowa etyka nie może być uważana za niezależną. Wyjaśniająca moc etyki musi zostać powiększona o moc chrześcijańskiej dogmatyki. Co więcej, ta ostatnia musi stanowić konieczny fundament etyki. Co prawda pseudonimowy autor *Pojęcia łęku* Vigilius Haufniensis tej zależności nie udowadnia, ale w całej twórczości Kierkegaarda (zwłaszcza w *Dzienniku*) znajdujemy dostatecznie wiele argumentów za tym związkiem.

Wchodzimy w obszar etyki, u której podstaw znajduje się dogmatyka. Ta ostatnia zakłada i określa wyżej zakładaną rzeczywistość, którą jest rzeczywistość grzechu pierwotnego. Etyka o tak rozszerzonym zakresie czyni z niej etykę religijną, która jest w stanie wyjaśniać istnienie i przyczynę jednostkowego grzechu. Za pośrednictwem założonego w dogmatyce chrześcijańskiej grzechu pierwotnego daje się wyjaśnić istnienie jednostkowego grzechu. Zadaniem etyki religijnej nie jest proste pokonanie niedoskonałej ludzkiej rzeczywistości z pomocą wiedzy etycznej, która miałaby prowadzić do spełnienia założonej idealności. Ma raczej uświadomić, że istnieje jakieś grzeszne podłoże, z którego wyrastają inne grzechy¹⁰². Dogmatyka, wskazując na grzech pierwotny,

¹⁰⁰ S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, w: Søren Kierkegaards Skrifter, t. 4, København: Gads Forlag 1997, s. 326; dalej cytowane jako BA (wyd. pol. *Pojęcie Łęku*, tłum. A. Szwed, Kęty: Antyk 2000, s. 26; dalej cytowane jako PL). Wyrażenie *unddrage sig dybere og dybere* sugeruje, że tu może chodzić o „wycofywanie się w głąb”, „osuwanie się coraz głębiej”, a nawet „coraz głębsze zanurzanie się”. Grzech nie daje się pochwycić. Przy każdej próbie jego pochwycenie zanurza się, zapada coraz głębiej.

¹⁰¹ Ideał etyki pozostaje niezrealizowany. Etyka zakłada takie prawo moralne, którego wymagania są dla jednostki nie do spełnienia. Z tego swym istnieniem „potępia człowieka, nie dając mu życia”. BA, s. 324; PL, s. 23. Kierkegaard nawiązuje tu do słów Pawła Apostoła (Ga 3, 23–25), że nie jesteśmy już pod panowaniem Prawa, nie jest już surowym wychowawcą, który „trzyma nas w zamknięciu”, ponieważ teraz zyskujemy usprawiedliwienie dzięki Chrystusowi, a nie dzięki wypełnianiu Prawa.

¹⁰² BA, s. 328; PL, s. 27.

wskazuje zarazem na jakieś istotne wrodzone obciążenie ludzkiej natury, o którym nic nie wie grecka metafizyka. Haufniensis podkreśla, że pojęcie grzechu nie należy do żadnej nauki. Stąd nie można wyjaśnić jego powstawania, lecz jedynie opisywać jego ujawnianie się. Grzech nie rodzi się z konieczności, lecz z wolności¹⁰³. Jest on bowiem z definicji rezultatem wolności, lub dokładniej: wolnej decyzji jednostki. Gdyby powstawał z konieczności, wtedy ten konieczny „mechanizm” powstawania dałoby się opisać i wyjaśnić w ogólnie ważnych kategoriach. Jeśli zaś powstaje z wolności, to jest czymś jednostkowym i niepowtarzalnym, czego żadna nauka, ze swej natury ogólna, nie jest w stanie wyjaśnić.

3.1 Kierkegarda rozumienie grzechu pierworodnego

Jeśli zło moralne nie jest wynikiem etycznej niewiedzy, ponieważ jest grzechem, to jest rzeczą naturalną, że dogmatyka chrześcijańska musi stać u podstaw etyki. Kierkegaard wykorzystuje pojęcie grzechu pierworodnego do swoich celów, rozpoczynając swój wywód od przewartościowania dostępnych sformułowań dogmatycznych, zarówno protestanckich, jak i katolickich¹⁰⁴. Kryterium tego przewartościowania ukryte jest w pytaniu: czy grzech pierworodny jest tożsamy z pierwszym grzechem Adama? Pytanie to pozornie wydaje się banalne, ponieważ w świetle opowieści Księgi Rodzaju grzech pierworodny bierze początek właśnie od pierwszego grzechu Adama. Ten zaś przed swoim grzesznym Upadkiem, czyli pierwszym grzechem był bezgrzeszny, a więc w sposób istotny różnił się od wszystkich późniejszych ludzi¹⁰⁵. Z tego powodu – jak zauważa Kierkegaard – „Adam w sposób fantastyczny zostaje wprowadzony poza historię”¹⁰⁶. Adam bowiem rozpoczął swoje życie od bezgrzeszności, wszyscy inni zaczynają je od obciążenia grzechem pierworodnym, czyli grzesznością (*Syndighed*). Z tego należy wnioskować, że Adam byłby jedynym człowiekiem, który jej nie posiadał, ponieważ

¹⁰³ BA, s. 329; PL, s. 29.

¹⁰⁴ BA, s. 332-336; PL, s. 31-36.

¹⁰⁵ BA, s. 332; PL, s. 31.

¹⁰⁶ BA, s. 333; PL, s. 32.

ona właśnie od niego wzięła początek¹⁰⁷. Kierkegaard nie zgadza się z takim poglądem. Wskazuje na to, że taki wniosek, wynikający z interpretacji konfesyjnych, nie jest poprawny. Nie próbuje się w nich wyjaśniać grzechu Adama¹⁰⁸, lecz wyjaśnia się grzech pierworodny, wskazując na jego skutki, podczas gdy zakładane w chrześcijaństwie utożsamienie pierwszego grzechu Adama z grzechem pierworodnym wymaga właśnie uzasadnienia racjonalnego, niezadowolającego się emocjonalnymi wyrażeniami, opisującymi ohydę grzechu Adama¹⁰⁹. Podobnie jak Hegel, Kierkegaard rezygnuje z czasowej interpretacji grzechu pierworodnego w sekwencji: najpierw grzech Adama, później grzeszność jako jego następstwo, która z kolei jest warunkiem dla wszystkich innych grzechów późniejszych jednostek¹¹⁰. Autor *Pojęcia lęku* oponuje, jakoby pierwszy grzech każdego późniejszego człowieka wynikał z grzeszności jako skutku grzechu pierworodnego. Gdyby tak było, to pierwszy grzech późniejszej jednostki byłby nieistotny. Pierwszeństwo tego grzechu w porządku czasowym nie byłoby istotną zmianą w życiu człowieka. Wedle Kierkegarda Opowieść o Upadku (Rdz 3, 1-24) mówi nam coś, co mieści się w podstawowym twierdzeniu, iż grzech wszedł w świat poprzez grzech. W przeciwnym razie wejście grzechu w świat byłoby czymś przypadkowym.

W takim kontekście Kierkegaard opowiada się za interpretacją ontologiczną, wedle której sytuacja Adama nie jest wyjątkowa w stosunku do każdej innej jednostki. Dlatego „wyjaśnianie sytuacji Adama jest wyja-

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Nie jest to całkiem prawdziwe, ponieważ w Pismach symbolicznych wyraźnie jest mowa o nieposłuszeństwie Pierwszych Ludzi, które stało się przyczyną ich grzechu. Por. *Formuła Zgody*, 1, 9, s. 90; Ef 2, 3.

¹⁰⁹ BA, s. 334; PL, s. 34.

¹¹⁰ BA, s. 335-336; PL, s. 36. W ujęciu czysto konfesyjnym „różnica pomiędzy pierwszym grzechem Adama a pierwszym grzechem każdego człowieka jest następująca: pierwszy grzech Adama warunkuje grzeszność jako [jego] konsekwencję, pierwszy grzech innych [ludzi] zakłada grzeszność jako warunek. Gdyby tak było, to Adam faktycznie znajdowałby się poza rodzajem ludzkim, zaś rodzaj ludzki nie brałby od niego początku, lecz miałby początek poza sobą, co w każdym pojęciu jest sprzecznością”. Tutaj mamy ostateczne zerwanie Kierkegarda z czasowym porządkiem rozumienia grzechu pierworodnego na rzecz porządku logicznego i etycznego.

śnaniem grzechu pierworodnego”. Jeżeli grzech pierworodny oznacza u Adama to samo, co u każdego członka rodzaju ludzkiego, to znika wyjątkowość grzechu pierworodnego. Pierwszy grzech, czyli grzech pierworodny przestaje być grzechem dziedzicznym, a porządek czasowego jego przekazywania z pokolenia na pokolenie przestaje istnieć. Jeśli tak, to Adam nie jest pod tym względem kimś wyjątkowym i pozostaje na tych samych prawach, co inni, przynależąc do gatunku ludzkiego (*Slægten*). Nie wykracza poza historię ludzkości¹¹¹. A jest tak dlatego, że „cały gatunek ludzki uczestniczy w jednostce, a jednostka w całym gatunku”¹¹². Dokładniej rzecz biorąc, jednostka kształtowana jest przez historię gatunku ludzkiego, lecz jednocześnie gatunek jest kształtowany przez historię konkretnej jednostki¹¹³. Pierwszeństwo Adama ma tu znaczenie przypadkowe, ponieważ nie wykracza poza gatunek.

Adam jest pierwszym człowiekiem. Jest on od razu samym sobą i gatunkiem ludzkim. (...) Nie jest on istotnie różny od gatunku ludzkiego, ponieważ w przeciwnym razie gatunek ludzki nie istniałby wcale; nie jest gatunkiem, ponieważ nie istniałby również gatunek; jest on samym sobą i gatunkiem ludzkim. Dlatego to, co wyjaśnia Adama, wyjaśnia gatunek ludzki, i odwrotnie¹¹⁴.

Gdyby jednostki ludzkie były względem siebie odseparowane, pojęcie gatunku ludzkiego byłoby pojęciem sztucznym i odnosiłoby się do abstrakcyjnego zbioru elementów. To, co je łączy, to uczestnictwo w tej samej historii, do której wnoszą cząstkę swojej jednostkowej historii.

Stąd – jak powiada Kierkegaard – każda jednostka w sposób istotny jest zainteresowana historią wszystkich innych jednostek, tak, jak swoją własną. (...) Żadna jednostka nie jest obojętna wobec historii gatunku, podobnie jak gatunek wobec historii jakiejś jednostki. Różnica jest tylko taka, że historia gatunku postępuje naprzód, podczas gdy każda jednostka ciągle zaczyna od po-

¹¹¹ Kierkegaard niedwuznacznie daje do zrozumienia, że w teologii protestanckiej Adam stawiany jest poza historią, co na gruncie filozoficznym powoduje niemożliwe do przezwyciężenia trudności w wyjaśnianiu.

¹¹² BA, s. 335; PL, s. 35.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ BA, s. 336; PL, s. 36.

czątku, ponieważ ona jest sobą samą i gatunkiem, a w niej znowu [odzwierciedla się] historia gatunku¹¹⁵.

Kierkegaard nie wyciąga tak daleko idących wniosków z Opowieści o Upadku, jak czyni to Hegel. Wyciąga z niej tylko twierdzenie: „Grzech wszedł w świat poprzez grzech”¹¹⁶. A zatem gdy grzech wchodzi w świat, zakłada samego siebie. To oznacza, że grzech nie jest wynikiem określeń ilościowych, które przechodziłyby w nową jakość. Grzech jest jakością, która powstaje „nagle” (jest czymś nagłym – *det Pludselige*), pojawia się w skoku (*Springet*). Nagle, czyli w skoku zachodzi przejście do nowej jakości¹¹⁷. Zdaniem Kierkegarda nie da się tego współwystępowania „skoku” i „jakości” racjonalnie wyjaśnić i w tym sensie Opowieść o Upadku nie jest racjonalna¹¹⁸, co zawarte jest w słowie „mit”, zarezerwowanym dla tej Opowieści. Gdyby do niej zastosować racjonalne postępowanie, to grzeszność powinna poprzedzać grzech, zaś sama grzeszność musiałaby zaistnieć dzięki czemuś innemu niż grzech. Ale wtedy nie-grzech nie mógłby – poprzez grzeszność – być przyczyną grzechu, ponieważ pojęcie grzechu stałoby się wewnętrznie sprzeczne i „znosiłoby zarówno skok, jak i immanencję”¹¹⁹. Wtedy grzech wobec grzeszności nie byłby ani transcendentny (poprzez skok w nową jakość), ani immanentny (dający się wyprowadzić w tej samej sferze). Dla Kierkegarda jedynym racjonalnie niesprzecznym rozwiązaniem jest przyjęcie, że każda jednostka wraz ze swoim grzechem wnosi grzeszność. Ta zaś związana jest z gatunkiem i w nim ma swoją historię. Kolejne jednostki, poprzez swoje indywidualne grzechy tę grzeszność ilościowo powiększają. Niemniej jednak każda jednostka w tę grzeszność wchodzi poprzez skok. „Żadna

¹¹⁵ BA, s. 334-335; PL, s. 34-35.

¹¹⁶ BA, s. 338: „Synden kom ind i Verden ved en Synd”; PL, s. 39.

¹¹⁷ Tamże: „Grzech wchodzi jako to, co nagle (*det Pludselige*), to znaczy poprzez skok (*Springet*); lecz ten skok zakłada równocześnie jakość, ale gdy grzech jest, jest założony, w tej samej chwili zwraca się ku jakości i zostaje założony przez jakość, a jakość przez skok”.

¹¹⁸ Więcej, jest zgorznięciem (*Forargelse*) dla rozumu. To coś więcej niż proste zaprzeczenie racjonalności, to coś, co paraliżuje, unieruchamia rozum.

¹¹⁹ BA, s. 339: „Denne Modsigelse er den eneste dialektik consequente, der blade magter Springer og Immenentsen”; PL, s. 40.

jednostka nie rozpoczyna w tym samym miejscu, co inny człowiek, chociaż każda jednostka zaczyna od początku, i w tej samej chwili jest tam, od którego miejsca powinna w historii zacząć¹²⁰.

Powstaje pytanie: z jakiego stanu jednostka dokonuje skoku w grzech, powiększając zarazem grzeszność w świecie?

3.2 Sens przejścia do stanu niewinności do stanu grzechu (winy)

Także Kierkegaard odwołuje się do pierwotnego stanu niewinności człowieka i zdaje się podążać podobną drogą co Hegel, gdy nie zadowala się kościelną interpretacją stanu niewinności oraz grzesznego Upadku, lecz proponuje własną interpretację filozoficzną. Jednakże między obu filozofami występują różnice, których nie można pomijać.

Jak widzieliśmy, u Hegla stan niewinności utożsamiony z bezpośredniością jednostki jest pewnym hipotetycznym założeniem, któremu tak naprawdę nic realnego nie odpowiada. W sensie heglowskim właściwie pojmowana niewinność jest stanem zwierzęcym, nie ludzkim. Skoro człowiek od początku jest duchem, którego charakteryzuje bycie w sobie i dla siebie, to jest istotnie różny od zwierzęcia, pozbawionego ducha. U Hegla o bezpośredniości dowiadujemy się wtedy, gdy zostanie zniesiona, zapośredniczona. Wszystko to dzieje się w obrębie myślenia i świadomości. Kierkegaard zwraca na to uwagę¹²¹, ale nie zgadza się na heglowskie utożsamienie bezpośredniości z niewinnością, są to bowiem kategorie należące do różnych dziedzin. „Pojęcie bezpośredniości (*Umiddelbarhed*) z istoty swej należy do logiki, natomiast pojęcie niewinności (*Uskyldighed*) do etyki; a każde pojęcie winno być omawiane w obrębie tej nauki, do której należy¹²²”. Kierkegaard nie zgadza się na heglowską redukcję etyki do logiki. Nie czyni tego bez powodu. U Hegla ciągły dialektyczny rozwój samoświadomości zakłada proces przechodzenia od niewiedzy do wiedzy, która jest pełną samowiedzą. Proces ten został gruntownie opisany w *Fenomenologii*

¹²⁰ BA, s. 341; PL, s. 42.

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże.

ducha. Jednak autor tego dzieła nie wykroczył poza ducha greckiej filozofii także wtedy, gdy poddawał w nim refleksji rolę chrześcijaństwa w całym rozwoju ludzkiej samowiedzy. W szczególności nie wykroczył poza Sokratesa, który nie miał takiego pojęcia moralnego zła, jakie ma chrześcijaństwo, gdy mówi o grzechu. W systemie heglowskim grzech z racji wyżej opisanej przypadkowości jego istnienia nie może być traktowany jako coś istotnego, zasadniczo odrębnego. Stąd Hegel nie ma powodu, by zajmować się etyką religijną, a jeśli nawet, to nie ma potrzeby, by stosować jakieś osobne narzędzia poznawcze wobec tych, którymi posługuje w swoim systemie. Dlatego też przejście od bezpośredniości do pośredniości, zgodnie z prawidłami heglowskiej logiki, zachodzi w obrębie tejże logiki. A dokładniej:

Bezpośredniość nie jest znoszona przez pośredniość; lecz gdy pojawia się pośredniość, to w tej samej chwili znosi ona bezpośredniość. Zniesienie bezpośredniości jest przeto ruchem immanentnym w bezpośredniości, albo jest immanentnym ruchem w pośredniości w kierunku przeciwnym, dzięki któremu pośredniość zakłada bezpośredniość¹²³.

W kategoriach ontologicznych bezpośredniości odpowiada „nicność”¹²⁴.

Wedle Kierkegarda niewinność nie utożsamia się ze stanem bezpośredniości, ponieważ w radykalnie inny sposób jest przewyciężana. Podobnie jak kiedyś u początku dziejów Adama, każdy człowiek wnosi w świat winę i tym samym traci niewinność. „Niewinność jest *czymś*, co jest znoszone za pośrednictwem transcendencji¹²⁵, i właśnie dlatego niewinność jest *czymś*, dzięki czemu również, gdy jest znoszo-

¹²³ BA, s. 343; PL, s. 44. I faktycznie „pewność zmysłowa”, którą przedstawia Hegel w *Fenomenologii ducha*, dla refleksji staje się uchwytana dopiero wtedy, gdy zostanie zniesiona przez pośredniość (PG, s. 82–92; *Fenomenologia ducha*, s. 73–82).

¹²⁴ Bezpośredniość to „czysty byt”, czyli „nicność” (por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a/M: Suhrkampft 1970, t. 5, s. 83: „Das Sein, das unbestimmte Sein, ist in der Tat Nichts, und nicht mebr noch weniger als Nichts”).

¹²⁵ Duńskie *Transcendets* pochodzi od łac. *transcendere* – „przekraczać, wykraczać poza, przewyższać”.

na przez transcendencję, wynika z niej coś całkiem innego, podczas gdy pośredniość jest właśnie bezpośredniością¹²⁶. Jeśli tym czymś są różne jakości, to mamy tutaj przejście od jednej jakości do innej. Zatem niewinność jest jakością, która nie jest automatycznie znoszona w procesie refleksji nad nią. Niewinność nie jest doskonałością, do której należałoby powrócić, ani niedoskonałością, w której nie można pozostać¹²⁷.

Czy stan niewinności może być jest stabilny skoro nie jest doskonały? Czy można w nim pozostać jako stanie wewnętrznej równowagi, spokoju, w poczuciu szczęścia? W konfrontacji z tymi pytaniami pojawia się pytanie o powody zaistnienia skoku ze stanu niewinności do stanu winy, grzechu. A zatem, jeśli stan ten jest niestabilny, to co powoduje jego utratę? Kierkegaard wykracza poza obowiązujące dotąd w Kościele protestanckim wyjaśnienia przyczyny tego skoku. Nie wystarczy mu stwierdzenie, że już samo pojawienie się nakazu nie spożywania owocu z Drzewa Dobra i Zła „zrodziło” grzech u Adama. Grzeszny upadek (*Syndenfaldet*) nie był uwarunkowany nakazem¹²⁸. Twierdzi, że takie wyjaśnienie nie jest całkiem poprawne i jedynie częściowo odwołuje się do mechanizmów ludzkiej psychiki. Pożądliwość (*concupiscentia*) dopiero po popełnieniu grzechu staje się grzeszna. Jest ona – jak zauważa Kierkegaard – skutkiem grzeszności, o której mówi jedno z protestanckich określeń grzechu pierworodnego¹²⁹. A zatem, pojawienie się

¹²⁶ BA, s. 343; PL, s. 44.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ BA, s. 345; PL, s. 46. Taki pogląd głosił L. Usteri (1799–1832) w dziele na temat doktryny św. Pawła Apostoła pt. *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testaments. Ein exegetisch-dogmatischer Versuch*, Zürich 1832 (wyd. duńskie *Udvikling af det Paulinske Lærebegreb i dets Forhold til det Ny Testaments bibelske Dogmatik. Et exegetisch-dogmatis Forsøg*, tłum. J. J. Boethe, København 1839). Usteri był szwajcarskim teologiem protestanckim pozostającym pod silnym wpływem Fr. Schleiermachersa. W wyżej wymienionym dziele pisał: „Przychodzi nakaz i nakazuje woli uczynić lub zaniechać to lub tamto, wtedy szczęście (lub nie-szczęście) kusi wolę (...), nakaz zostaje złamany, i rzeczywisty grzech popełniony”. I dalej, odwołując się do 1 Kor 15, 56, Usteri pisze: „Tutaj vôмóс (prawo) zostaje przypisane do άναρτία (grzechu) jeszcze bardziej niż tylko do tego, że prowadzi do poznania, mianowicie [zostaje przypisane] pozytywnej sile, dzięki której άναρτία zostaje urzeczywistniona. Tę działającą siłę Paweł obszerniej przedstawia w Rz 7, 7–11. Ludzka grzeszność – pisze on – wywoływana jest przez nakaz; chciwość budzi się wtedy, gdy się mówi do człowieka: nie powinienesz pożądać” (*Udvikling...*, s. 32).

¹²⁹ BA, s. 346–347; PL, s. 47. *Omnes homines secundum naturam propagati, nascuntur cum*

Boskiego nakazu nie jest dla Kierkegaarda głównym powodem (okazją) zaistnienia grzechu, zaś stan niewinności nie jest jakimś pierwotnym wyimaginowanym stanem, obecnym jedynie w Opowieści o Upadku. Na rzeczywiste istnienie tego stanu wskazuje pewne doświadczenie psychiczne, które daje się opisać i odpowiednio zreinterpretować. Jest nim doświadczenie lęku¹³⁰.

Niewinność – rzeczywistość z obszaru etyki – odsłania się w doświadczeniu lęku. Wedle Kierkegaarda niewinność wiąże się z niewiedzą (*Uvidenhed*). To dosyć tajemnicza relacja, która wymaga wyjaśnienia. Pierwsi Ludzie, pozostając niewinnymi, byli zarazem w stanie niewiedzy. Nie znali bowiem różnicy pomiędzy moralnym dobrem i złem. Ta niewiedza wzbudzała w nich lęk. Zewnętrzny¹³¹ nakaz Boga nie mógł tej niewiedzy usunąć, ponieważ nie rozumieli sensu tego nakazu. Nie chodziło przy tym o czysto werbalne (myślne) rozumienie, lecz o rozumiejące doświadczenie treści tego nakazu w obszarze własnej jednostkowej

peccato, h.e. sine metu dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia. Wszyscy ludzie rozmnażający się zgodnie z naturą, rodzą się w grzechu, to znaczy bez bojaźni bożej, bez ufności w Boga i wraz z pożądliwością (*Confessio Augustiana*, I, 2).

¹³⁰ Kierkegaard odróżnia lęk (*Angest*) od strachu (*Frygt*), zauważając, że „o pojęciu lęku prawie nigdy nie mówi się w psychologii” (BA, s. 348; PL, s. 48). Strach jest reakcją na coś określonego, podczas gdy lęk nie ma określonego przedmiotu – jest reakcją na nicłość. Poprzednicy najczęściej utożsamiali lęk ze strachem albo nie widzieli między nimi istotnej różnicy. Kant w *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Frankfurt 1799, s. 223n.) lęk pojmował jako intensywną formę strachu, tzn. różnica między nimi była tylko ilościowa, nie jakościowa. Zatem „niepokój”, „lęk”, „zgroza”, „przerażenie” są stopniami „strachu”. Hegel natomiast nie odróżniał lęku od strachu (*Encyklopädie...*, t. 10, s. 294).

BA, s. 48: „Vaagen er Forskjellen mellem mig selv og mit Andet sat”. Mamy tu różnicę pomiędzy dwoma różnymi elementami. „Moje ja” (*mig selv*) wskazuje na podmiot, na ducha, który jest podmiotem, natomiast „moje inne” (*mit Andet*) jest tym, od czego dystansuje się podmiot, czymś, co uprzednio „pokrywało” ducha”, naturalność, stan naturalny człowieka.

¹³¹ BA, s. 351; PL, s. 51–52: „Ostatecznie związałem się tu z Opowieścią biblijną. Dopuszczę, aby zakaz i głos kary przychodził z zewnątrz (*udenfra*)”. Kierkegaard wyraźnie daje do zrozumienia, że o „zewnętrznej” relacji Adama do Boga można mówić jedynie w sferze mitu. Mit pozwala bowiem, by „to, co wewnętrzne wydarzało się na zewnątrz”. Ale nic nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć, że Adam mógł mówić z samym sobą. Wtedy nie byłoby żadnego głosu z zewnątrz. Biblija Opowieść, uzewnętrzniając relację Bóg – człowiek, pomniejsza jakby egzystencjalny wysiłek człowieka. Uzewnętrznienie relacji nadaje jej jednoznaczny sens, podczas gdy uwewnętrznienie sprawa, że staje się egzystencjalnie dwuznaczna, niepewna, rodząca wątpliwność.

wolności¹³². Dlaczego więc jednostkę w stanie niewinności charakteryzuje niewiedza w wyżej wymienionym sensie? Jest to pytanie o to, kto jest podmiotem tej niewiedzy, a zarazem co jest jej przedmiotem, na czym ta niewiedza polega. Kierkegaard, wzorem Hegla, sięga po pojęcie ducha. Duch to swego rodzaju centrum jednostki ludzkiej, to podmiot wszelkich działań, w szczególności to podmiot egzystujący, który w różnym stopniu odsłania się samemu sobie¹³³. Niewiedza charakteryzuje niewinność, ponieważ „w stanie niewinności człowiek nie jest określony jako duch, lecz jest określony psychicznie, w bezpośredniej jedności ze swoim stanem natury”¹³⁴. By lepiej zrozumieć tę definicję, koniecznie trzeba się odnieść do czegoś, co można by nazwać Kierkegaarda ontyczną strukturą człowieka. Tworzą ją: duch (*Aand*), dusza (*Seel*) i ciało (*Legeme*). Są to zarazem trzy sfery ludzkiego doświadczenia wewnętrznego. Dusza (sfera psychiki) i ciało (sfera cielesności) to dwie ontyczne rzeczywistości, które stanowią syntetyczną całość dzięki trzeciej rzeczywistości, którą jest duch¹³⁵. Źródłem niewiedzy jest taki stan ducha, który Kierkegaard określa jako ducha „w uśpieniu” (*drømme*)¹³⁶. W tym stanie duch nie przejawia właściwej sobie aktywności. Wprawdzie duch stanowi fundament zarówno sfery psychiki, jak i sfery cielesności, lecz istnieje niejako *in potentia*. Duch jest „składową” bytu ludzkiego od samego początku, ale jeszcze nie ujawnia się.

¹³² BA, s. 351; PL, s. 51–52.

¹³³ BA, s. 388; PL, s. 90–91; por. *Sydommen til Døden*, w: Søren Kierkegaards Skrifter, t. 11, s. 129, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN 1982, s. 146–147. Te różne stopnie czy poziomy odsłaniania są podstawą, na której Kierkegaard konstruuje trzy stadia egzystencji: estetyczne, etyczne i religijne. Mówiąc językiem Hegla, duch w sobie w coraz większym stopniu staje się duchem dla siebie.

¹³⁴ *Naturlighed* – naturalność, stan natury. Kierkegaard nie jest tu oryginalny. Podobną definicję znajdujemy wprawdzie nie u samego Hegla, ale u heglisty K. Rosenkranza, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, Königsberg 1837, s. 5: „Der Mensch geht also von der Natur aus, und in der unmittelbaren Einheit mit ihr nennen wir den Geist Seele” („Zatem człowiek wychodzi z natury, i w bezpośredniej jedności z nią ducha nazywamy duszą”) oraz s. 9, gdzie Rosenkranz rozpoczyna analizę problemu określoną w tytule „Der Geist in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit” („Duch w bezpośredniej jedności ze swoją naturalnością”).

¹³⁵ BA, s. 388; PL, s. 90.

¹³⁶ Wcześniej podobnego określenia użył K. Rosenkranz w *Psychologie...*, s. 5, gdzie pisze: „Als Seele träumt der Geist” („Duch śni jako dusza”).

Brakowi aktywności ducha towarzyszy niewiedza, bo duch, pozostając w uśpieniu, niczego nie poznaje, ponieważ nie odnosi się do żadnego przedmiotu poznania. Zatem przedmiot ten z konieczności musi pozostawać dla niego nicością. Duch nie jest jeszcze dla siebie obecny. Ten stan objawia się w przeżyciu lęku¹³⁷. U Hegla bezpośredniość (pewność zmysłowa) sprowadzała się do bezrefleksyjnej świadomości, która nie niosła ze sobą niczego „dodatkowego”, mającego swe źródło „poza” świadomością. Hegel nie pokazuje, co jest motorem przejścia od bezpośredniości do pośredniości, nawet jeśli jest to operacja czysto myślowa. U Kierkegaarda niewinności i niewiedzy pozostającego w spoczynku ducha towarzyszy doświadczenie lęku. Lęk nie pozwala duchowi spać, odnosząc go do czegoś, co jest poza nim, co go przekracza. Innymi słowy, przeżycie lęku ma swe źródło w tym, że duch nie jest takim, jakim być powinien, nie spełnia wymogów, które są transcendentne wobec niego.

Co jest źródłem tego lęku? Odpowiedź Kierkegaarda brzmi następująco: „Rzeczywistość ducha stale ukazuje się jako forma, która kusi jego możliwością, lecz bardzo szybko staje się nieobecna, gdy tylko próbuje on ją uchwycić; jest niczym, które tylko jest może wzbudzać lęk”¹³⁸. Duch usiłuje pochwycić swój przedmiot, jakąś postać¹³⁹, która jednak w momencie ujmowania znika, przestaje być obecna. Duch jako podmiot nie jest w stanie uchwycić siebie jako przedmiotu. To pozór przedmiotu. W istocie jest to jakaś zapowiedź (możliwość) przedmiotu, a nie rzeczywisty przedmiot. Ta forma sygnalizuje, że może istnieć coś takiego jak duch-przedmiot, ale nie jest on jeszcze obecny dla ducha podmiotu. Lęk

¹³⁷ BA, s. 347–348; PL, s. 48. „Lecz jaki skutek powoduje nicość (*Intet*)? Ona rodzi lęk. Głębocka tajemnica niewinności polega na tym, że jest ona jednocześnie lękiem. Pozostający w uśpieniu duch odzwierciedla swoją własną rzeczywistość, ale ta rzeczywistość jest nicością, zaś ową nicość niewinność ciągle dostrzega poza sobą. (...) Lęk jest cechą ducha pogrążonego w uśpieniu i jako taki należy do zakresu badań psychologii. W czuwaniu ustanowiona zostaje różnica pomiędzy mną a moim innym”. W tym ostatnim zdaniu zawarte jest stwierdzenie, że duch jest zarazem w sobie i dla siebie. „Ja” („mnie”) jest wyrażeniem ducha jako podmiotu, „moje inne” – jako ducha przedmiotu. Duch jako podmiot odnosi się do siebie jako przedmiotu.

¹³⁸ BA, s. 347; PL, s. 48.

¹³⁹ Dun. *Skikkelse* – „forma, kształt, postać”.

to reakcja na coś, co jest i czego jednocześnie nie ma. Z tego względu zawiera on charakterystyczną dla siebie dwukierunkowość. Lęk staje się czymś dwuznacznym, staje się „*sympatyczną antypatią* i *antypatyczną sympatią*”. U zwierząt nie ma lęku, bo zwierzęta pozbawione są ducha¹⁴⁰. Zatem w stanie niewinności człowieka nie jest zwierzęciem. Gdyby nim był przez jakąś chwilę w swoim życiu, nigdy nie stałby się człowiekiem. Duch zatem jest obecny i nieobecny zarazem. Na ile jest obecny, na tyle jest „siłą wrogą”, która stale zakłóca stosunek pomiędzy duszą i ciałem.

Stosunek, który wprawdzie istnieje, lecz przecież nie istnieje, o ile wpiery nie otrzyma istnienia za pośrednictwem ducha. Z drugiej strony jest to moc przyjazna, która wszak pragnie ukonstytuowania tego stosunku. (...) Duch nie jest w stanie pozbyć się samego siebie; nie może także uchwycić samego siebie, dopóki znajduje się poza samym sobą¹⁴¹.

W najbardziej związłym ujęciu lęk jest „rzeczywistością ducha jako możliwość dla możliwości”¹⁴². To bez wątpienia najbardziej podstawowe, a zarazem najbardziej tajemnicze określenie lęku, jakie spotykamy u Kierkegaarda. Lęk jest swego rodzaju własnością ducha i pośrednio wskazuje na istnienie ducha. Ale jeśli istnieje duch, to musi być wolny. Lęk nie jest jednak bezpośrednim odsłanianiem się wolnego ducha dla samego siebie, ponieważ jest możliwością możliwości istnienia rzeczywistego w swej wolności ducha. W lęku duch jeszcze nie wie, że jest wolny, nie wie nawet o możliwej wolności, bo lęk jest zaledwie ontyczną możliwością wzbudzenia tej wiedzy ducha o sobie. Duch obdarzony jest taką konstytutywną własnością, która pod postacią lęku skłania go do tej wiedzy, choć nie zmusza w sposób konieczny. Nie ma tu konieczności, która miałaby zastąpić wolną decyzję ducha względem siebie¹⁴³. Oczy-

¹⁴⁰ BA, s. 347-348; PL, s. 49. Tutaj Kierkegaard w pełni zgadzał się z Heglem. Duńczyk pisał w swoich *Papirer*: „O ile wiem, badacze przyrody zgodni są co do tego, że lęk nie występuje u zwierzęcia. Jest tak dlatego, ponieważ w swojej naturalności nie jest ono określone jako duch. Boi się tego, co jest, drży itd., ale się nie lęka. Dlatego można powiedzieć, że ma równie mało ducha, jak przeczcucia” (*Papirer* V B 53, 9).

¹⁴¹ BA, s. 349; PL, s. 50.

¹⁴² BA, s. 348; PL, s. 49. W oryginale: „Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Mulighed”.

¹⁴³ Nie ma tu żadnego koniecznego procesu rozwoju ducha jak u Hegla. Lęk nie jest czymś,

wiecie, tym bardziej skłania, im bardziej jest przeżywany, doświadczany. Ale ponieważ lęk ma charakter ontyczny, wytrąca ducha z równowagi i uspienia także wtedy, gdy nie jest wyraźnie uświadamiany. Nakłania ducha do otwarcia się na perspektywę wolności, do wyjścia poza wszystkie skończone cele, iluzoryczne zaspokojenia¹⁴⁴. Dlatego Kierkegaard powiada, że lęk kształtuje, formuje ducha ku nieskończoności, ponieważ pozwala duchowi odkryć możliwość jego wolności. Poprzez niemożliwą do wytłumienia obecność lęku „Bóg kształtuje jednostkę” dotąd, dopóki nie nastąpi całkowite przewyciężenie lęku w pojednaniu¹⁴⁵. Lęk zawiera wspomnianą dwuznacność: przyciąga i odpycha zarazem, ale z tego nie wynika, że zastępuje skok jakościowy. Ten ostatni to jednostkowa decyzja; lęk jedynie dwuznacznie skłania do tej decyzji, lecz jej nie determinuje. W przeciwieństwie do Lutra Kierkegaard odrzuca zewnętrzne kusiciela (biblijnego Węża), który miałby zdejmować z człowieka moralną odpowiedzialność za podjętą decyzję. Odpowiedzialność za nią ponoszą Pierwsi Ludzie, którzy w skoku ją podjęli¹⁴⁶.

Jak zostało powiedziane wyżej, grzech pojawia się jako skutek decyzji jednostki. Jest jednostkowy i konkretny, czyli nie ma w sobie żadnej ogólności, która mogłaby być przedmiotem jakiejś nauki. Nie pojawia się zatem jako wynik jakiejś konieczności, jakiegoś logicznego następstwa. Grzechowi (w tym grzechowi pierworodnemu) towarzyszy lęk¹⁴⁷.

co w sposób konieczny wymusza odsłanianie się ducha dla samego siebie. „Lęk nie jest określeniem konieczności, lecz także nie jest określeniem wolności; jest on wolnością skrępowaną (*hildet*), gdzie wolność nie jest wolna w sobie samej, lecz pozostaje skrępowana, nie z konieczności, lecz w sobie samej” (BA, s. 354; PL, s. 55).

¹⁴⁴ Por. BA, s. 454-456; PL, s. 157-159.

¹⁴⁵ BA, s. 454-461; PL, s. 157-164. Kierkegaard używa tu słowa *Forsoningen*, które jest proweniencji heglowskiej i znaczy raczej „pojednanie”, „pogodzenie” niż „odkupienie” w sensie religijnym. Ale z drugiej strony Vigilius Haufniensis, kończąc w *Pojęciu lęku* psychologiczne analizy lęku, opuszcza teren psychologii i zapowiada przejście na teren dogmatyki (s. 164). To by znaczyło, że owo pojednanie jest ostatecznie rozumiane w sensie religijnym.

¹⁴⁶ BA, s. 349; PL, s. 50. Kierkegaard, podobnie jak wcześniej Hegel, odrzuca tradycyjne protestanckie nauczanie, że głównym sprawcą grzechu pierworodnego jest diabeł. Adam nie słyzy głosu z zewnątrz, lecz mówi do samego. Rozważa ten problem u siebie (BA, s. 351-353; PL, s. 51-54). Mocą ludzkiej decyzji grzech wchodzi w świat. Stąd obydwa filozofowie traktują motyw diabła w *Opowieści o Upadku* jako element zbędny, a przynajmniej nie mający istotnego znaczenia w całej *Opowieści*.

¹⁴⁷ BA, s. 354; PL, s. 55.

3.3 Konkluzje

W obu interpretacjach biblijnej opowieści o Upadku mamy do czynienia z odejściem od konfesyjnej (protestanckiej) wykładni grzechu pierworodnego i jego skutków. Hegel i Kierkegaard rezygnują z jego historycznej dziedziczności oraz wykluczają wyjątkowość Adama (Pierwszych Ludzi) w stosunku do całego rodzaju ludzkiego. Zarówno u Hegla, jak i u Kierkegarda między Adamem a każdą późniejszą jednostką relacja czasowa przestaje mieć istotne znaczenie na rzecz powszechnej równości ontologicznej¹⁴⁸. Mimo to w punkcie wyjścia Hegel i Kierkegaard różnią się w sposób zasadniczy. Mit o Upadku jest dla Hegla religijnym potwierdzeniem ontologicznej tezy, że człowiek od początku swego gatunkowego istnienia jest wewnętrznie rozdwojony. Owo rozdwojenie wskazuje na to, że człowiek jest duchem i z tego powodu musi istnieć nie tylko w sobie, ale i dla siebie. Musi urzeczywistnić swoją wolność, wychodząc poza swoją zwierzęcą naturalność. Człowiek w momencie uświadomienia sobie tego rozdwojenia refleksyjnie „wychodzi z siebie” lub, używając języka Hegla, tym samym znosi swój bezpośredni stan (bezpośredniość). Zapośredniczenie, czyli refleksyjne zniesienie bezpośredniości jest procesem immanentnym, zachodzącym w sferze myślenia. Jest to zarazem proces konieczny, ponieważ jednostka nie ma możliwości decydowania – pozostać w sferze bezpośredniości czy ją opuścić. Bycie rozdwojonym należy do istoty ducha ludzkiego, zatem bezpośredniość nie jest stanem, który byłby negowany przez coś zewnętrznego, będącego poza sferą immanencji myślenia. Przejście od bezpośredniości do zapośredniczenia ma więc charakter wewnątrz-logiczny¹⁴⁹. Zgodnie z założeniami swojej filozofii Hegel wykorzystuje treści religijnego przekazu po to, by ostatecznie i nieodwołalnie je przewyciężyć. Występuje w roli „oświeconego” filozofa, który dąży do racjonalizacji nie tylko części prawd chrześcijańskich, jak to czynili deści, ale całości, całkowicie unicestwiając jakąkolwiek tajemnicę związaną z chrześcijaństwem.

¹⁴⁸ Grzech pierworodny otrzymuje status pierwszego grzechu, który zostaje przypisany każdej jednostce, wyznaczając jej jednakową ontyczną pozycję wobec każdej innej jednostki.

¹⁴⁹ Oczywiście w sensie logiki heglowskiej.

U Kierkegarda rzecz wygląda inaczej. U niego punktem wyjścia jest obecność jednostkowego grzechu w świecie. Odwołuje się do opowieści o Upadku i do religijnego dogmatu o grzechu pierworodnym nie tylko w sytuacji etyczno-religijnego doświadczenia, ale także ściśle związanego z nim psychologicznego doświadczenia lęku. W opozycji do Hegla Kierkegaard pokazuje grzech w kontekście ludzkiej wolności. Doświadczenia grzechu nie da się wyjaśnić z pomocą żadnej nauki, teorii, systemu. Nie istnieje bowiem żadne ogólne i konieczne wyjaśnienie rzeczywistości grzechu. Jeśli się pojawia u jednostki, to tylko jako konkretna, nowa jakość, jako coś, co nie wynika w sposób konieczny z czegoś innego. Wedle Kierkegarda grzech pojawia się w skoku. Mamy tu do czynienia z niekoniecznym przejściem od stanu niewinności do stanu grzechu (winy). Grzech jest jakością, która pojawia się „nagle”. Jeśli przyjmiemy, że niewinność jest tożsama z bezpośredniością, to jednocześnie musimy zauważyć, że ów skok wyprowadza nas poza immanencję myślenia, ponieważ nie mieści się w porządku myślenia. Lęk jest tym doświadczeniem, które każe poszukiwać wyjaśnienia transcendentnego. Hegel nie zdawał sobie sprawy z mocy lęku, który towarzyszy bezpośredniości. Nie widział w nim siły, która działa poza logiką myślenia. Dlatego nie odczuwał potrzeby odwoływania się do czegoś, co wykraczało poza reguły przyjętej logiki. Pozostał niewrażliwy na to, co spędzało sen z oczu Kierkegarda, gdy uświadamiał sobie realność winy. Pisał w *Pojęciu lęku*: „Gdy skończony duch chce widzieć Boga, musi rozpocząć od uznania siebie winnym”¹⁵⁰. Doświadczenie winy (grzechu) każe pytać o Boga. Sam człowiek nie jest w stanie do końca poradzić sobie z tym doświadczeniem. Wychodząc z tego samego źródła, Hegel oddalał się od prawdy chrześcijaństwa, Kierkegaard doń się przybliżał.

¹⁵⁰ BA, s. 409: „Naar den endelige Aand vil see Gud, da maa den begynde som skyldig”; PL, s. 112.

Igor Nowikow

„Prawda nie może się ostać, jeśli jest ona jedynie tworem podmiotu poznającego”.

Uwagi na temat problemu wiedzy i wiary w filozofii Kanta

1. Wprowadzenie

W przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* z roku 1787, dzieła, które stało się „biblią” współczesnych filozofów, Kant zwraca uwagę na rozróżnienie pomiędzy wiedzą a wiarą. Stwierdza on: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”¹. Zdanie to można potraktować jako podsumowanie *Krytyki czystego rozumu*: Kant chce tutaj powiedzieć, że należy rozróżnić dwa królestwa, królestwo wiary i królestwo rozumu, i że królestwa te odnoszą się odpowiednio do różnych sfer bytu. Takie stwierdzenie, zwłaszcza jego pierwsza część, wydaje się na pierwszy rzut oka brzmieć dość banalnie. Tradycja Zachodu rozróżniała przecież od dawna pomiędzy wiarą, której tematem jest Objawienie zawarte w Biblii, a wiedzą, która opiera się na poznaniu rozumowym. Już wielcy nauczyciele Kościoła, św. Augustyn² i św. Tomasz z Akwinu, dokonywali takiego rozróżnienia; niezwykle silnie zaakcentuje je póź-

Igor Nowikow – ukończył z wyróżnieniem studia germanistyczno-filozoficzne na Uniwersytecie Justusa Liebiga w Giessen (Niemcy). Zainteresowania: filozofia niemiecka, zwłaszcza metafizyka, etyka i filozofia religii. Tłumaczy z języka niemieckiego w redakcji pisma „Praca nad sobą”. Stypendysta Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, gdzie przygotowuje doktorat na temat problemu subiektywizmu w filozofii Kanta i Hegla. Prowadzi zajęcia z filozofii w piotrkowskiej Filii Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego w Kielcach.

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, s. 43 (B XXX – w nawiasach podaję każdorazowo numery stron wydań oryginalnych Kanta).

² Por. św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znak 2007, 6, 5 (s. 154n.), 12, 23–25 (s. 396n.).

niej Marcin Luter³. Zważywszy jednak na to, że Kant sam siebie określa mianem rewolucjonisty zachodniej filozofii – i za takiego uchodzi do dziś⁴ – nasuwa się pytanie: co nowego zawiera zaproponowane przez niego rozróżnienie pomiędzy wiedzą a wiarą? Ktoś mógłby powiedzieć, że ów nowy element należy już do historii. Do pewnego stopnia jest to słuszne stwierdzenie. Z drugiej jednak strony wpływ kantyizmu jest odczuwalny nie tylko we współczesnej filozofii, ale także we współczesnej teologii, zarówno protestanckiej jak i katolickiej⁵. To ostatnie powinowactwo zaskakuje, ponieważ o ile protestanci – sam Kant był jednym z nich – nie mieli raczej większych problemów z akceptacją kantyizmu, o tyle tradycyjna teologia katolicka zawsze odnosiła się do Kanta z nieufnością lub w ogóle potępiała jego filozofię⁶.

W niniejszym szkicu zajmiemy się problemem wiedzy i wiary w filozofii Kanta, a omawiając to zagadnienie, będziemy się starali zwrócić uwagę na związki zachodzące pomiędzy tą filozofią a teologią katolicką z jednej strony oraz teologią protestancką z drugiej strony.

2. Wiedza i wiara: Kant a teologia

Kantowskie rozróżnienie pomiędzy wiedzą a wiarą można by scharakteryzować następująco: tematem wiedzy jest świat zmysłowy, a tematem wiary – świat *ponad*zmysłowy. Pod pojęciem świata zmysłowego rozumie Kant zarówno postrzeżenia zewnętrzne, jak i wewnętrzne, aczkolwiek w centrum jego zainteresowania znajdują się zdecydowanie te

³ Por. M. Luther, *Daß der freie Wille nichts sei*, w: tenże, *Ausgewählte Werke. Ergänzungsreihe*, Bd. 1, Hrsg. v. H. H. Borcherdt, G. Merz, München: Chr. Kaiser Verlag 1962, s. 140, 169.

⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 30n. (B XVI), s. 35n. (B XXII); W. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981, s. XIII n.; J. Schapp, *Metaphysisches und nachmetaphysisches Denken*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, vol. 83 (1997), s. 194n.

⁵ Por. R. Malter, *Kant*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 17, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1992, s. 579n.

⁶ Rozprawa *Kritik der reinen Vernunft* została zamieszczona przez Watykan na indeksie w roku 1827. Znajdowała się na nim do roku 1967. Por. *Kant und die katholische Philosophie*, <<http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=360&n=2&y=1&c=50>>.

pierwsze⁷. Wiedza powstaje w ten sposób, że poprzez myślenie człowiek łączy poszczególne postrzeżenia, nadając im określony porządek⁸. Kant określa taki rodzaj wiedzy jako wiedzę teoretyczną bądź spekulatywną⁹. Natomiast świat ponadzmysłowy, będący tematem wiary, jest według Kanta światem idei. Świata tego nie tworzą postrzeżenia człowieka, lecz te jego myśli, dla których postrzeżeń brak, czyli idee¹⁰. Trzema najważniejszymi ideami są: Bóg, wolność oraz dusza nieśmiertelna. Wiarę w idee Kant określa jako wiarę rozumową, akcentując w ten sposób, że wiara ta nie potrzebuje oparcia w Objawieniu biblijnym, gdyż znajduje ona swe uzasadnienie w ludzkim rozumie¹¹. Rudolf Steiner, niemiecki filozof i teozof, scharakteryzował ten aspekt kantyizmu jako „rozumowe przeformowanie tradycyjnych prawd wiary”, widząc w nim podstawowy rys Oświecenia¹². Dotyka on istoty problemu: intencją Oświecenia – przynajmniej tą deklarowaną – było nie tyle zniszczenie religii, ile jej całkowite zharmonizowanie z rozumem.

Kant chciał jednak jeszcze gruntowniej uzasadnić swoją rozumową wiarę niż było to możliwe w ramach jego filozofii teoretycznej zawartej w *Krytyce czystego rozumu*. Uzasadnienie to przeprowadził w swej etyce: podstawą wiary stał się imperatyw kategoryczny, o którym Kant twierdził, że nie tyle w niego wierzymy, co raczej o nim wiemy¹³. Imperatyw kategoryczny, ów głos wewnętrzny, pozwala, po pierwsze, uznać człowieka jako istotę wolną, po drugie, uznać, że istnieje Bóg i dusza nieśmiertelna. Nie chodzi tu jednak – jak podkreśla – o wiedzę teoretyczną, lecz o wiedzę moralną¹⁴. Kant dokonuje więc rozróżnienia pomiędzy

⁷ Por. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa: PWN 1960, s. 66n. (73n.).

⁸ Por. tamże, s. 72n. (79n.).

⁹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 548n. (B 833n.).

¹⁰ Por. I. Kant, *Prolegomena*, s. 117n. (124n.).

¹¹ Por. tamże, s. 152 (162), 186 (199).

¹² Por. R. Steiner, *Die Rätsel der Philosophie. In ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1985, s. 143.

¹³ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa: PWN 1984, s. 5 (A 5).

¹⁴ Por. tamże, s. 6 (A 6).

wiedzą teoretyczną a wiedzą moralną oraz buduje swoje królestwo wiary rozumowej na tej ostatniej.

Przywołane tu poglądy Kanta pozwalają stwierdzić, że klasyczne pojęcie prawdy ulega u niego znaczącej destrukcji: jedność prawdy zostaje zastąpiona myślą o „podwójnej” prawdzie. Prawda rozpada się mianowicie na prawdę teoretyczną i na prawdę moralną, przy czym pomiędzy obiema prawdami nie zachodzi żaden związek; są one całkowicie niezależne od siebie. Jest to zasadnicza cecha kantyizmu, która odróżnia go od tradycyjnej teologii katolickiej, a łączy go z teologią Marcina Lutera. Linie, łączącą Kanta z Lutrem, można by pociągnąć dalej w kierunku gnozy: Marcjon, gnostyk żyjący w II wieku po Chrystusie, również nie widział żadnego związku pomiędzy wiedzą a wiarą¹⁵. Zanim jednak przejdziemy do zastanowienia się nad wzajemnym stosunkiem obu prawd, musimy przyjrzeć się uważniej każdej z tych sfer z osobna.

Wiedza teoretyczna uchodzi w oczach Kanta za coś absolutnie pewnego. Z jakiego rodzaju pewnością mamy tu jednak do czynienia? Uważna lektura dzieł Kanta nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, że chodzi o taką wiedzę, która powstaje w całości w podmiocie poznającym, która nie jest niczym innym, jak tworem tego podmiotu i która nie zawiera żadnej informacji o rzeczywistości samej w sobie¹⁶. Wynika to stąd, że u Kanta czas i przestrzeń są subiektywnymi formami podmiotu poznającego, a nie czymś obiektywnym, co dane jest człowiekowi z zewnątrz. Wobec tego nasuwa się pytanie: czy można jeszcze w ogóle sensownie mówić o prawdzie, jeśli zaprzecza się w sposób tak energiczny, jak czyni to Kant, możliwości poznania rzeczywistości samej w sobie, czyli poznania... prawdy? Rudolf Steiner, krytyk kantyizmu, daje odpowiedź przeczącą, słusznie zauważając: „Prawda nie może się ostać, jeśli jest ona jedynie tworem podmiotu poznającego”¹⁷. Filozofia

¹⁵ Por. F. C. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967 (unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1835), s. 667.

¹⁶ I. Kant, *Prolegomena*, s. 98n. (104n.).

¹⁷ Por. R. Steiner, *Die Philosophie des Thomas von Aquino*, Hrsg. v. der Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1984, s. 89.

Kanta nie jest dla Steinera niczym innym, jak kontynuacją scholastycznego nominalizmu, a nawet jego ekstremalną formą (*die äußerste Spitze*), z uwagi na to, że u Kanta nie tylko idee (uniwersalia), ale również czas i przestrzeń są wytworem podmiotu poznającego, są zatem czymś subiektywnym¹⁸. Dzisiejsze tak chętne, obecne także w teologii katolickiej¹⁹, odwoływanie się do subiektywizmu ma zatem swe źródło w filozofii Kanta, ta zaś w średniowiecznym nominalizmie²⁰. Również G. Picht, niemiecki filozof i teolog, stwierdza: „Kant, odmawiając rozumowi teoretycznemu możliwości poznania Boga i przypisując tę możliwość jedynie rozumowi praktycznemu, jest – jako myśliciel protestancki – kontynuatorem tradycji nominalizmu”²¹.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej sferze wiary, tak jak pojmuje ją Kant. Widzimy tutaj, że buduje on swój gmach wiary rozumowej, opierając się na jednym jedynym zdaniu – na imperatywie kategorycznym. Mało przekonujący jest przy tym fakt, że Kant charakteryzuje ów imperatyw jako wiedzę moralną; imperatyw ten przynależy bowiem w rzeczywistości do sfery wiary²². Fakt oparcia religii na przyjęciu imperatywu kategorycznego rozumu powoduje, że religia taka jest czymś wtórnym wobec moralności. Kłóci się to wyraźnie z tradycyjnym poglądem, który głosi, że moralność jest zawsze pochodną religii objawionej. Kant odrzuca ten tradycyjny pogląd. Jego polemika z historycznym chrześcijaństwem, dokonana w roku 1793 w traktacie *Religia w obrębie samego rozumu*, ukazuje dobitnie, jak nisko cenił on elementy Objawienia w religii²³. Za-

¹⁸ Por. tamże, s. 88n.

¹⁹ Wpływ Kanta daje się na przykład wyraźnie odczuć w katolickim leksykonie teologicznym z roku 1984 *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd.1, Hrsg. v. Peter Eicher, München: Kösel 1984. Por. np. artykuł Böse Jean-Pierre Jossua w tym leksykonie (s. 119–131).

²⁰ Por. G. Picht, *Kants Religionsphilosophie*, w: tenże, *Vorlesungen und Schriften. Studienausgabe*, hrsg. v. Constanze Eisenbart in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph, Stuttgart: Klett-Cotta 1990, s. 262, 266.

²¹ Por. G. Picht, *Kants Religionsphilosophie*, s. 263.

²² Podobna interpretacja doszła do głosu w okresie neokantyizmu w Niemczech w drugiej połowie XIX wieku. Por. F. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart – Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung 1907, s. 339n.

²³ Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków: Homini 2007, s. 173n. (B 195n.)

skakuje przy tym pewność, a wręcz fanatyzm Kanta, gdy walczy on z religią objawioną, redukując ją tym samym do sfery moralności. Tak jednoznaczne odrzucenie Objawienia budzi jednak poważne wątpliwości, z uwagi na to, że Kant, który wcześniej odmówił rozumowi ludzkiemu wglądu w rzeczywistość ponadzmysłową (wystarczy tu przypomnieć jego obalenie rozumowych dowodów na istnienie Boga), teraz czyni ten sam rozum sędzią w sprawach wiary. W związku z tym nasuwa się tu mnóstwo pytań: jak rozum może odrzucić coś, czego nie może poznać? Czy nie byłoby sensowniej zaakceptować autonomię religii objawionej? I w końcu: gdzie podziła się tu słynna tolerancja oświeceniowa? Wiara rozumowa Kanta ma w każdym razie niewiele wspólnego z prawdziwym, historycznym chrześcijaństwem, będącym *syntezą* Objawienia i rozumu.

Wątpliwości dotyczą nie tylko każdej ze sfer z osobna, lecz również wzajemnego stosunku obu sfer, z uwagi na to, że Kant nie tworzy żadnego pomostu między wiedzą a wiarą²⁴. I tak rozum teoretyczny zajmuje się wyłącznie światem zmysłowym, podczas gdy rozum praktyczny – wyłącznie moralnością i budowaną na niej religią. Stoi to w oczywistej sprzeczności z tradycyjną teologią katolicką, i dlatego też Józef Ratzinger krytykuje filozofię Kanta. Już jako papież Benedykt XVI podejmuje on ten problem w swoim słynnym wykładzie w Ratzybonie w roku 2006, w którym zwraca uwagę na to, że w filozofii Kanta dochodzą do głosu dwa typy ograniczenia: z jednej strony występuje tu ograniczenie rozumu, którego tematem jest wyłącznie świat zmysłowy, a z drugiej strony ograniczenie wiary, ponieważ Kant wyprowadza wiarę jedynie z rozumu praktycznego, odmawiając jej związku z całością rzeczywistości²⁵. W tym radykalnym rozdzieleniu wiary i rozumu widzi papież pogłębienie tendencji, która zarysowała się już w okresie Reformacji w Niemczech, i nawołuje do jej przewyciężenia, do, jak się wyraża,

²⁴ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 41 (A 44); tenże, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: PWN 2005, s. 316, 346 (Tugendlehre A 101, A 138).

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Die Vorlesung: Glaube, Vernunft und Universität*, w: *Apostolische Reise seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174), Bonn 2006, s. 78n.

„pełni rozumu” (*Weite der Vernunft*)²⁶. Na związki Kanta z protestantyzmem zwraca uwagę także wcześniej wspomniany G. Picht²⁷.

Rozdźwięk, jaki występuje u Kanta pomiędzy wiedzą a wiarą, prowadzi ostatecznie do tego, że sfera moralności i wiary staje się czymś na wskroś subiektywnym. I tak, według Kanta człowiek nie powinien postępować moralnie dlatego, że tak nakazuje mu *zewnątrzny* Bóg, stwórca człowieka i świata, lecz dlatego, że tak dyktuje mu jego głos *wewnętrzny*, imperatyw kategoryczny: „Postępuj tak i tak”. Chodzi tu więc nie o głos Boga z zewnątrz, lecz o wewnętrzny głos moralny. Kant, odrzucając zewnętrzne Objawienie oraz podkreślając wewnętrzny charakter moralności, stoi tym samym na gruncie przygotowanym przez niemiecką Reformację i Marcina Lutera: na gruncie subiektywizmu. Spór między subiektywizmem a obiektywizmem jest zarazem – z teologicznego punktu widzenia – sporem między protestantyzmem a katolicyzmem. Z tą kwestią wiąże się ściśle pytanie: czy w teologii Lutera o religii i moralności decyduje ostatecznie Objawienie biblijne, jako coś obiektywnego, czy też wewnętrzne, czyli subiektywne odczucie człowieka? Luter poruszał się wprawdzie między tymi dwoma biegunami, ale ostatecznym kryterium prawdy w jego teologii wydaje się być jednak subiektywne odczucie²⁸.

Kant buduje więc swoje królestwo wiary i moralności na elemencie subiektywnym. Jeśli wziąć pod uwagę, że również wiedza o świecie zmysłowym jest u niego wyłącznie tworem podmiotu poznającego, to wiadać wyraźnie, że podstawową cechą kantyzmu, wręcz jego sercem, jest właśnie subiektywizm. Fakt, że Kant charakteryzuje zarówno wiedzę, jak też moralność i wiarę jako coś obiektywnego²⁹, nie ma tutaj żadnego znaczenia. Dowodzi to jedynie, że nadaje on pojęciu obiektywizmu

²⁶ Por. tamże, s. 82n.

²⁷ Por. G. Picht, *Kants Religionsphilosophie*, s. 263.

²⁸ Por. Th. Jentzsch, *Grundfragen der Ökumene. Die dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, Nach Johann Adam Möhlers „Symbolik” bearbeitet von P. Thomas Jentzsch, Stuttgart: Priesterbruderschaft St. Pius X 1992, s. 173n.

²⁹ Por. I. Kant, *Prolegomena*, s. 76 (83); tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty: Antyk 2001, s. 6n. (BA VIIIn.).

nowe znaczenie. To przesunięcie semantyczne jest o tyle niebezpieczne, że powoduje pewien zamęt pojęciowy. Nie może być bowiem obiektywną prawdą coś, co jest jedynie tworem człowieka. Z krytyką kantowskiego subiektywizmu występowała nie tylko katolicka teologia, ale również filozofia. Tak na przykład komentuje ów subiektywizm Hegel:

Najważniejszą cechą tej filozofii jest to, aby nic nie wiedzieć o prawdzie, nic nie wiedzieć o Bogu; cała obiektywna treść rozrzedziła się do czystej, formalnej subiektywności; na gruncie takiego beztreściowego stanowiska nie jest możliwa żadna religia, ponieważ to ja jestem afirmacją. – Ze mnie pochodzi cała treść, całe działanie, cała żywotność. Mam jedynie martwego pustego Boga, tak zwaną istotę najwyższą, i ta pustka, to wyobrażenie jest jedynie czymś subiektywnym, nie prowadzącym nigdy do prawdy obiektywnej³⁰.

Hegel, sam zresztą luteranin, słusznie tutaj zauważa, że filozofia Kanta jest filozofią *ja*, które samo tworzy sobie prawdę, i że z tego właśnie powodu nie może ona dotrzeć ani do Boga, ani do religii, ani do prawdy. W swym dążeniu do prawdy obiektywnej Hegel wydaje się być bliższy teologii katolickiej niż Kant, który jest myślicielem pracującym w duchu protestanckiego subiektywizmu³¹.

Problematyka wiedzy i wiary posiada jeszcze jeden aspekt, na który, moim zdaniem, warto na zakończenie zwrócić uwagę. Chodzi tutaj o problem wolności. Kant uważa mianowicie, że jeśliby przyjąć, że teologiczne nauki o Bogu i Jego wolności są wiedzą, to wolność człowieka nie byłaby możliwa. Wtedy wolnym byłby tylko Bóg, a wolność człowieka byłaby jedynie złudzeniem (por. Spinoza)³². A jeśli tak, to religia ze swymi moralnymi nakazami nie miałaby według Kanta w ogóle sensu. Kant doszedł więc do wniosku, że aby uratować wolność człowieka, a tym samym religię, należy zrezygnować z poglądu, że Bóg może być tematem wiedzy teoretycznej. Ta myśl została wyrażona w przytoczonym już na początku sformułowaniu Kanta, że musiał on zrezygnować z wie-

³⁰ Cyt. za: F. C. Baur, *Die christliche Gnosis*, s. 666.

³¹ Na duchowe powinowactwo pomiędzy Kantem a Lutrem wskazuje między innymi Friedrich Paulsen. Por. F. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, s. 11n.

³² Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 164n. (A 180n.).

dzy, aby uzyskać miejsce dla wiary. Widać więc tutaj wyraźnie, że Kant nie potrafił pogodzić współistnienia obydwu wolności: Boga i człowieka³³. A pogląd o takim właśnie współistnieniu należy do kanonu teologii katolickiej (wystarczy wspomnieć o traktacie św. Augustyna *De gratia et libero arbitrio*), podczas gdy protestanci energicznie go zwalczają, gdyż sądzą, że naprawdę wolny jest tylko Bóg (*sola gratia*)³⁴. W tym wykluczającym się pojmowaniu wolności – albo Bóg jest wolny albo człowiek – Kant ponownie daje się rozpoznać jako myśliciel protestancki, z tym, że przypisuje on wolność nie Bogu, lecz człowiekowi.

Nowożytna myśl o autonomii człowieka, o jego całkowitej wolności, stanowi więc ważny element rozważań dotyczących problemu wiedzy i wiary. Myśl ta, zważywszy na jej protestancki element wykluczający pogodzenie wolności Boga z wolnością człowieka, skłania również do postawienia tezy, że zarówno nowożytny liberalizm, jak i nowożytny racjonalizm są prądami wyrosłymi na gruncie protestantyzmu, są jego dziećmi.

3. Uwagi końcowe

Kantowskie radykalne rozróżnienie pomiędzy wiedzą a wiarą wpisuje się w ciąg wydarzeń związanych z duchową historią Zachodu. Ważnymi momentami tej historii są: średniowieczny nominalizm, Reformacja Lutera oraz filozofia Oświecenia, której zwieńczeniem jest Kant. Linia rozwoju przebiega przy tym w ten sposób, że w miarę upływu czasu coraz widoczniejszy staje się rozdźwięk pomiędzy wiedzą a wiarą. Proces ten, który można by także scharakteryzować jako proces nasilającej się sekularyzacji, trwa w świecie Zachodu aż do dnia dzisiejszego. Jedną z ostatnich duchowych sił próbujących go powstrzymać jest Kościół katolicki, który poprzez swych teologów apeluje o jedność wiary i rozumu. Faktu, że siły laicyzmu i sekularyzacji wyszły właśnie z tego Kościoła

³³ Kant określa wiarę w wolę Bożą jako „salto mortale” rozumu ludzkiego. Por. *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 162 (B 178).

³⁴ Podstawowe dzieło Lutera na temat wolności z roku 1525 nosi wymowny tytuł *De servo arbitrio* (*O niewolnej woli*).

– przykładem niech tu będzie nominalizm lub współczesne tendencje posoborowe – nie da się oczywiście zaprzeczyć. Czy można sobie jednak wyobrazić duchową historię Zachodu *poza* Kościołem katolickim? W tym sensie historia ta jawi się jako historia *jednego* Kościoła z jego dogmatami, a jednocześnie jako historia walczących z tymi dogmatami herezji. Problem wiedzy i wiary jest ściśle związany z tą historią. Kant stoi na progu współczesności, a więc czasu, który jest często nazywany epoką po-metafizyczną. Charakteryzuje się ona przede wszystkim tym, że wszystko, a więc także wiara i wiedza, traci wyraźne kontury. Współczesność czerpie wprawdzie swoje siły z dziedzictwa Oświecenia, lecz jednocześnie walczy z tym dziedzictwem. Walka ta nie oznacza oczywiście powrotu do przedoświeceniowego myślenia. Przeciwnie: tendencja antymetafizyczna wydaje się dziś tryumfować. Widać to chociażby po tym, że pojęcie prawdy rozpadło się dziś jak lustro na tysiące kawałków, podczas gdy u Kanta pojęcie to zawierało wprawdzie element subiektywny, ale jednocześnie miało ono charakter powszechny.

Rodzi się jednak pytanie: czy człowiek nie jest przeciążony panującym dziś chaosem? Anty-metafizycy wydają się nie rozumieć ludzkiej tęsknoty za prawdą, kiedy pogardliwie nazywają tę tęsknotę „totalitaryzmem”. Tęsknota ta jest jednak prawdopodobnie cechą wrodzoną natury ludzkiej, czymś, czego nie da się ot tak sobie i bez jakiegokolwiek protestu usunąć.

Jacek Węgrzyn

Teoria aksjologicznej policentryczności Dietricha von Hildebranda

Wstęp

Dietrich von Hildebrand (1889-1970) należy do grona wybitnych katolickich filozofów XX wieku¹. Jako reprezentant monachijskiej szkoły fenomenologicznej, pozostał wierny tzw. fenomenologii eidetycznej, odznaczającej się realizmem epistemologicznym. Pod wpływem wybitnych osobistości, takich jak A. Pfänder, E. Husserl, A. Reinach i M. Scheler², będąc całym sercem oddany filozoficznym poszukiwaniom, stworzył własny i oryginalny system agatologiczny, w którym naczelnym miejscem przyznał wartościom. Etyka i duchowość stanowią te dziedziny badań, którym Hildebrand poświęcił znaczną część swojego życia.

Artykuł prezentuje koncepcję centrów moralności i amoralności (*centers of morality and immorality*), które zostały przedstawione przez Dietricha von Hildebranda w jego książce pt. *Christian Ethics*. Praca składa się z trzech części, które obejmują problematykę genezy centrów aksjologicznych, ich charakterystykę oraz rodzaje ich koegzystencji. Uwagi końcowe zawierają sugestie dalszych badań.

Jacek Węgrzyn OFM Cap (ur. 1981) – absolwent Wyższego Seminarium Duchownego Braci Mniejszych Kapucynów w Krakowie. W 2008 r. obronił pracę magisterską pt. *Pycha jako źródło zła moralnego myśli Dietricha von Hildebranda* napisaną pod kierunkiem prof. dr hab. Adama Węgrzeckiego na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

¹ Por. J. Ratzinger, *Foreword*, w: A. von Hildebrand, *The Soul of Lion*, San Francisco: Ignatius Press 2000, s. 9.

² Por. A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1975, s. 7–17; T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin: TN KUL 1989, s. 38–48; J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości*, Kraków: WN PAT 1997, t. 1, s. 238n.

1. Ekskluzywność a centryczność

Dietrich von Hildebrand w *Christian Ethics* przeanalizował dwa zasadnicze rodzaje ekskluzywności (*exclusiveness*) w królestwie wartości³ oraz w sferze ludzkich aktów⁴. Ekskluzywność pojmował jako polaryzację między wartościami, która może wskazywać na przeciwieństwo, sprzeczność, komplementarność, wrogość, przyjacielskość. Zakorzeniona jest ona w kontyngentalności bytów stworzonych, czyli w ich stopniu ontologicznej doskonałości.

Chcąc ukazać biegunowość (*polarity*), jaka zachodzi pomiędzy wartościami, Hildebrand wyodrębnił cztery różne rodzaje ekskluzywności. Pierwsza, „formalnie sprzeczna ekskluzywność” zachodzi pomiędzy istnieniem i nie-istnieniem. Druga odnosi się do bardziej jakościowych antytez, jak na przykład prawda i fałsz, dobro i zło. Zło nie jest tylko prostym brakiem dobra, ponieważ posiada ono swoją własną i antagonistyczną treść (*essence*) w stosunku do dobra. Trzeci z kolei typ obejmuje antytezy, które są pewnym etapem na drodze do syntezy wyższego rzędu. Odznacza się wrogim, ale także płodnym i komplementarnym charakterem. Występuje on w historii filozofii, kulturze. Ostatni rodzaj wskazuje na biegunowość komplementarną, płodną, ale i przyjazną pomiędzy wartościami, jak na przykład słabość i siła „żołnierza Chrystusa” (*coincidentia oppositorum*).

Również w sferze ludzkich aktów istnieją określone typy wyłączności. Pierwsza z nich obejmuje działania, które wykluczają siebie nawzajem. Nie mogą one być równocześnie urzeczywistnione z powodu strukturalnego ograniczenia ludzkiej natury. Człowiek nie może w pełni skupić swojej uwagi na dwóch odmiennych tematach w tym samym czasie. Drugi typ wyłączności odnosi się do postaw, które z powodu totalności samooddania (*totality of self-donation*) znoszą się nawzajem, jak to jest w przypadku miłości. Trzeci rodzaj „ekskluzywność logiczna” jest określony przez wewnętrznie sprzeczny charakter dwóch odpowiedzi. Nie

³ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York: David McKay Company, Inc. 1952, s. 142–144.

⁴ Por. tamże, s. 408–413.

zachodzi taka możliwość, aby równocześnie jednemu przedmiotowi udzielać odpowiedzi negatywnej i afirmującej. Hildebrand zauważa, że

istnieje dodatkowo całkowicie inna ekskluzywność ludzkich aktów, które odnoszą się nie do tego samego przedmiotu, ale do różnych przedmiotów. Człowiek nie może nienawidzić kogoś i równocześnie spełniać prawdziwy akt miłości lub miłości chrześcijańskiej bliźniego zwrócony do drugiej osoby⁵.

W ten sposób pewne postawy nie mogą współistnieć równocześnie z powodu ich jakościowej niezgodności. Wypływają one z odmiennych centrów osobowych, co wyklucza ich koegzystencję w tym samym czasie.

Badając moralnie dobre akty i wartości, Hildebrand spostrzegł, że pomiędzy niektórymi z nich występuje jakościowe pokrewieństwo, które w osobie odsłania istnienie jednorodnego centrum „kochającego, szlachetnego, odpowiadającego na wartość centrum”⁶. Z niego wypływa: miłość, pokora, sprawiedliwość, wdzięczność, oburzenie z powodu moralnego zła i każda cnota. Jakościowe pokrewieństwo można również spostrzec pomiędzy określonymi moralnie negatywnymi aktami. Antytezą „pokornego i kochającego centrum” jest „centrum pychy”, z którego wypływa: zawiść, zazdrość, mściwość, nienawiść. Drugim źródłem moralnego zła w człowieku, z którego wynika chciwość, zmysłowość, nieczystość, lenistwo jest pożądlivość (*concupiscence*). Te trzy centra są źródłami moralnie dobrych lub złych aktów, trzema ośrodkami aksjologiczno-moralnymi, jednym pozytywnym („ja miłujące”) i dwoma negatywnymi („ja pyszne” i „ja pożądlive”). One „nie są jakimiś konstytutywnymi «częściami» bytu osoby ludzkiej czy też «władzami» jej duszy; ale raczej pewnymi jakościowo różniącymi się pomiędzy

⁵ Tamże, s. 409.

⁶ Por. tamże, s. 412. „Moje ja – podobnie jak każdego z nas – jest rzeczywiste jak rzeczywistość jest na przykład czyjaś miłość lub nienawiść. Otóż całe bowiem bogactwo naszego życia osobowego – życia myśli, aktów woli i uczuć – tak się w sobie skupia i organizuje w swej «nieprze-strzennej przestrzeni» w jednolitą osobową całość bytową, iż trudno je poddać analizom i pojęciowo określić”. (A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo „Gaudentium” 1996, s. 129n.).

sobą jednościami fundamentalnych postaw i wpływającymi z nich aktów⁷. Pycha i zmysłowość są określonym wypaczeniem i zakłamaniem ludzkiej osoby. Kochające centrum „nie jest czymś danym człowiekowi, jak jego charakter *imago Dei*, ale jest czymś, do czego człowiek został powołany, aby to aktualizować, jak *similitudo Dei*”⁸. Ostatecznie Hildebrand rozumie centrum jako jakościową jedność podstawowej postawy, z której wypływają inne akty, a nie jako konstytutywny element struktury człowieka. Wyraża ono fundamentalną postawę człowieka do świata i Boga, czyli jakościowe ujednoczone „ja” (*a qualitative unificed „ego”*). Trzy centra moralności nie znajdują się na tym samym poziomie ontologicznym, ponieważ pozytywne centrum przynależy do *raison d'être* człowieka, a dwa pozostałe, negatywne są właściwe dla upadłego człowieka (*proper to fallen man*)⁹.

2. Analiza centrów aksjologicznych

2.1 „Ja pyszne”

Pycha jest podstawowym źródłem zła moralnego w człowieku nie tylko w postaci wady, antywartości, lecz w warstwie *ego*. W ten sposób Hildebrand przekroczył tradycyjny schemat określania pychy. Jej oddziaływanie może w skrajnym przypadku zdominować całą postawę człowieka, czyli odpowiedzi na wartości, ich postrzeganie, ponadaktualną postawę, myślenie i działanie. Szczególne zagrożenie, jakie wynika z centrum „ja pysznego”, wiąże się z jakościowym pokrewieństwem, które występuje pomiędzy pychą, nienawiścią, mściwością i zazdrością. Chociaż pycha w stosunku do „ja pożądanego” posiada pełną niezależność, może ona wchodzić z nim w interakcje. Za każdym razem w swojej koegzystencji z pożądanym prowadzi ona do aktów, które mają na celu, jeżeli nie zniszczenie, to przynajmniej odsunięcie na bok i zagłuszenia centrum pozytywnego.

Slepotą na wartości, która wynika z pychy, prowadzi do zła moralnego. Powoduje, że podmiot postrzega je selektywnie, wybiórczo i fragmentarycznie, co prowadzi do etycznego relatywizmu (sceptycyzm, subiektywizm wartości)¹⁰. Rzeczywistość zostaje oceniona zgodnie z kryterium tego, co zaspokaja pychę, co w rezultacie prowadzi do zamknięcia na określone rodzaje wartości¹¹. Hildebrand stwierdza, że istnieją ludzie, którzy znają tylko jeden rodzaj doniosłości, a mianowicie to, co subiektywnie zadowalające. Nie interesuje ich rozstrzygnięcie o wartości danych rzeczy, a nawet o ich obiektywnym dobru dla nich samych, ale uznają jedynie normę przyjemności, kryterium satysfakcji, doniosłość zaspokajania własnych pożądań. Pociąga to za sobą ślepotę na to, co wartościowe samo w sobie oraz obiektywne dobro dla osoby, jak również ślepotę na znaczenie, które byty obiektywnie posiadają. Ostatecznie prowadzi do „zafałszowania wszechświata”¹². Pycha, będąc wrogiem wszelkich wartości i postaw, wynikających z czystych odpowiedzi na wartości, staje się przyczyną zła moralnego. W istocie jest ona przeciwieństwem i zaprzeczeniem wartości pokory.

Dietrich von Hildebrand w *Christian Ethics* nie analizuje jednak metafizycznego zagadnienia początków zła moralnego. Zauważa, że kwestia ta jest wielkim misterium, któremu nie może sprostać i którego nie może całkowicie zgłębić ludzki rozum. Mimo to poddaje pod namysł problematykę moralnego zła w samym człowieku i od strony człowieka, która jako taka daje się uchwycić w doświadczeniu¹³. Do takiego rodzaju poszukiwań i badań skłonił go fakt, że fundament moralnie złego działania nie zawsze charakteryzuje się tylko przypadłościowym odsunięciem i nadużyciem moralnie doniosłych dóbr; istnieją bowiem akty,

⁷ J. Górczyca, *Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania wartości moralnych*, „Analecta Cracoviensia” 19 (1987), s. 433.

⁸ D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 413.

⁹ Por. tamże. „Hildebrandowi znana jest nauka św. Augustyna o potrójnym korzeniu zła tkwiącym w naturze ludzkiej. Jednakże jego interpretacja tej kwestii – bez wątplenia inspirowana myślą św. Augustyna – ma swój własny charakter” (S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin: RW KUL 1997, s. 337n.).

¹⁰ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 46, 107–128, 446n.

¹¹ Por. tamże, s. 46.

¹² Por. tamże, s. 83n.

¹³ Por. tamże, s. 406.

już określone przez moralnie złe pragnienia, w których moralne zło jest chciane. Moralnie złe działanie odnosi się do tego, co subiektywnie zadowalające, w którym moralnie doniosłe dobro (*a morally relevant good*) zostaje odsunięte na bok, pominięte czy nawet zniszczone¹⁴. Człowiek moralnie nieświadomy, tylko w jakimś stopniu opanowany przez pychę, naiwnie podąża za rodzającymi się w nim bodźcami i inklinacjami natury, ponieważ nie czyni on należytego użytku z własnej wolności. Jego postawę określa obojętne lub pokojowe nastawienie w stosunku do świata wartości. Z kolei człowiek moralnie zły, który znajduje się w niewoli pychy, odpowiada nienawiścią na to, co doniosłe samo w sobie, a ostatecznie ukazuje się jako wróg Boga. W swojej wolnej postawie odmawia on jakiegokolwiek dostosowania się do zaproszenia wynikającego z wartości.

Hildebrand przyjmuje naukę objawioną dotyczącą szatana, złego ducha, który działa w świecie przez nienawiść do tego, co wartościowe samo w sobie, do człowieka i Boga. „Czy nie jest wcieleniem każdego moralnego zła i złośliwości, Lucyfer, upadły anioł i nie osoba ludzka?”¹⁵. Tylko Bóg ze zła jest w stanie wyprowadzić dobro, w czym przejawia się Jego wszechmoc¹⁶ i nie może czynić zła (nie-wartości). „Pycha metafizyczna, szatańska” swój pierwowzór znajduje w osobie szatana i jego buncie przeciw Bogu. Jest ona nieporównywalnie gorsza od każdego innego rodzaju pychy, ponieważ z niej wypływa całe „misterium nieprawości”. Pozostaje radykalną antytezą świętości. W osobie nienawidzącej Boga można odnaleźć najbardziej przerażające wcielenie moralnej złośliwości (*wickedness*)¹⁷. Z kolei w człowieku opanowanym przez nią

¹⁴ Por. tamże, s. 405.

¹⁵ Tamże, s. 170. „Trzeba jeszcze raz podkreślić: odrzucenie zła i grzechu jest pozytywną, moralnie wymaganą reakcją, na której opierają się wysokie wartości moralne. Nie można prawdziwie kochać Boga, nie nienawidząc diabła. Nie można autentycznie kochać prawdy, nie nienawidząc kłamstwa” (D. von Hildebrand, *Spustoszona winnica*, tłum. T. G. Pszczółkowski, Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne „Frona” 2000, s. 102).

¹⁶ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 154.

¹⁷ Por. tamże, s. 452. „Rdzeniem moralności jest uwielbienie Boga, a rdzeniem braku moralności jest wykroczenie przeciw Bogu. Czymże był grzech Adama i Ewy, jeśli nie tragicznym wykroczeniem przeciwko Bogu i oddzieleniem ludzkości odeń?” (D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wociał, Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne „Frona” 2000, s. 133).

może istnieć tylko na sposób analogiczny. Hildebrand odwołuje się do Kaina, który nienawidził i zabił swego rodzonego brata z powodu jego dobroci oraz do takich postaci literackich, jak Rakitin i Jago¹⁸.

Człowiek opanowany przez pychę szatańską staje się najbardziej namacalnym przykładem jej złowrogiego charakteru i niszczycielskiego oddziaływania na wielu płaszczyznach, w tym moralnej. Jej przedmiot obejmuje: zwrócenie się przeciw metafizycznej wielkości oraz metafizycznemu panowaniu wartości. Ani żadna zwyczajna zewnętrzna władza, ani sposobność do kierowania i rządzenia innymi, ani chwala wynikająca ze stanowiska, nie są w stanie dostatecznie zaspokoić jej pragnień, ponieważ każda wartość sama w sobie stanowi dla niej potencjalnego wroga, zdolnego pozbawić ją własnej chwały. Do kolejnych wyznaczników tej najbardziej radykalnej formy pychy należą: bezsilne próby zdetronizowania każdej wartości, niemożność oddzielenia wartości od ich tajemniczej metafizycznej mocy. Człowiek zniewolony tą pychą toczy wojnę bezpośrednio z królestwem wartości, a ostatecznie występuje przeciw samemu Bogu. Najbardziej nieznośnym i nieprzejednanym dla niego wrogiem są wartości, które w hierarchii aksjologicznej zajmują najwyższe miejsce, ponieważ odznaczają się najbardziej wewnętrznym pięknem, harmonią, światłem i autentycznością. Właśnie z tego powodu jego nienawiść głównie skierowana jest ku wartościom moralnym i religijnym, ponieważ pragnie on, aby na ziemi zapanowało i odniosło zwycięstwo moralne zło, włącznie z detronizacją Boga. Jak zauważa Hildebrand,

jego postawa jest metafizycznie destruktywna i nihilistyczna. Pycha i żądza metafizycznego panowania, pomieszana z własną nicością, rodzi w nim nienawiść przeciwko istnieniu jako takiemu. Generalna wartość istnienia, jako taka, stanowi krzywdę dla jego żądzy posiadania pełni bytu¹⁹.

Człowiek opanowany przez pychę szatańską pragnie w miejsce wszelkich wartości postawić samego siebie, zająć ich pozycję. Nie interesuje

¹⁸ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 443.

¹⁹ Tamże, s. 442n.

go możliwość życia zgodnie z wartościami, ale pragnie przywłaszczyć sobie wszelką ich doniosłość i majestat. Jego stosunek do wartości można przedstawić za pomocą obrazu wojny i rywalizacji, jaką z nimi toczy. Za wszelką cenę próbuje on wprowadzić nowy porządek pseudoaksjologiczny, oparty na kłamstwie i pozorach. Nienawidzi wartości, światła, każdego dobra, Boga, człowieka. Okazuje nieposłuszeństwo i odznacza się hardością, która prowadzi go do negacji jakiegokolwiek podporządkowania się. „Pierwszą cechą tego rodzaju pychy jest specyficzna nienawiść wobec nieskończonej dobroci i nadprzyrodzonego światła Boga; drugą jest bunt wobec Boga jako Absolutnego Władcy”²⁰. W ten sposób pycha jawi się jako zaprzeczenie posłuszeństwa i uległości, prowadząc do braku uznania autorytetów, władzy. Człowiek, który padł jej ofiarą, nie znosi jakiegokolwiek zależności od drugich, proszenia o pomoc, a jeżeli w ogóle zwraca się o nią, to tylko w sytuacjach bez wyjścia. Pycha szatańska w sensie ścisłym dotyczy tylko Lucyfera, upadłego anioła. Bez wątplenia pychę Kaina można określić jako diaboliczną, ale jej źródło odnosi się do złego ducha. To właśnie on jest nieugiętym wrogiem Boga i Jego dzieła stworzenia oraz odkupienia.

Człowiek czerpiący świadomość swojej wielkości z wartości i doskonałości, które, jak wierzy, posiada lub chciałby posiadać, reprezentuje drugą zasadniczą formę pychy (*pride of self-glorification*). Wartości stanowią dla niego tylko zwykły środek do uwielbienia samego siebie²¹ i tylko z tego powodu nie występuje przeciwko nim, jak to czyni szatan. Nie próbuje nawet pozbawić ich metafizycznego piękna lub naruszyć ich aksjologiczny porządek, lecz raczej posługuje się nimi dla swojej własnej chwały. Ślepy na ich prawdziwą naturę, ale zdolny do uchwycenia ich metafizycznej siły²², jedynie na tyle żyje zgodnie z nimi, na ile to przyczynia się do wywyższenia jego osoby. Nie uważa Boga za swego rywala, ale traktuje Go jako środek, którym można posłużyć się dla zdobycia własnej chwały.

²⁰ Tamże, s. 433n.

²¹ Por. D. von Hildebrand, *Liturgy and Personality*, Toronto: Longmans, Green and Co. 1943, s. 58; tenże, *The Charitable Anathema*, New York: Harrison 1993, s. 37n.

²² Por. D. von Hildebrand, *Liturgy and Personality*, s. 42.

Ten rodzaj pychy zostaje określony przez naturę dóbr, którymi dana osoba posługuje się, aby uwielbić samą siebie. Własnej chwały można poszukiwać w różnego rodzaju wartościach kwalitatywnych: witalnych, intelektualnych, estetycznych, moralnych, religijnych. Jak zauważa Hildebrand²³, istnieje zasadnicza różnica pomiędzy faryzeuszem, który poszukuje własnej chwały w posiadaniu wartości moralnych²⁴ lub religijnych, a człowiekiem uważającym siebie za geniusza (wartości intelektualne).

Pycha ma dwa wymiary: statyczny i dynamiczny. Na statyczny wymiar pychy wskazuje istniejące w podmiocie przekonanie o posiadaniu już określonych wartości. Z kolei silne pragnienie dysponowania pewnymi wartościami, jeszcze nie zdobytymi, świadczy o dynamicznym wymiarze pychy. Obydwa odcienie mogą znaleźć swoją realizację w człowieku zadowolonym z samego siebie. Możliwa jest taka sytuacja, kiedy jeden z wymiarów pychy góruje nad drugim lub trwa bez odniesienia do drugiego. O przewadze dynamicznej lub statycznej pychy decyduje m.in. fakt, czy pragnienie dysponowania określonymi wartościami jest zawężone do specyficznych ich dziedzin, czy nie podlega żadnym ograniczeniom. Ostatecznie rodzaj pychy determinuje zadowolenie z ucieleśniania już pewnych wartości lub nieustanną pogoń za coraz to wyższymi i dotąd nieosiągniętymi wartościami.

Istnieją trzy fazy pychy samouwielbienia: przekonanie o posiadaniu doniosłych dla podmiotu wartości, rozkoszowanie się dobrami oraz

²³ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 445. „Faryzejskie udawanie bierze swój początek z duchowego centrum osoby i przejawia się w sferze ducha, przy wewnętrznym mniej lub bardziej świadomym przyzwoleniu. Kto udaje sprawiedliwego, ten mniej lub bardziej świadomie chce w oczach ludzi uchodzić za sprawiedliwego, ma w tym swój osobisty interes, aby w oczach ludzi «być» sprawiedliwym choćby pozornie” (A. Siemianowski, *Szkice z etyki wartości*, Gniezno: Prymasowski Wydawnictwo „Gaudentium” 2006, s. 157).

²⁴ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 261n. Faryzeusz „szuka zaspokojenia głębokiej metafizycznej pychy posługując się Bogiem i moralnymi wartościami. On potrzebuje Boga dla własnej chwały, utrzymując dystans, i Boga sformalizowanego tak, że pomiędzy jego duszą i prawdziwym światem Boga nie może być mowy o żadnej prawdziwej konfrontacji, która byłaby nieznośna dla niego i obnażyła jego wewnętrzny fałsz” (D. i A. von Hildebrand, *Morality and Situation Ethics. Chapter I: The Pharisee*, <<http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/MORSIT.ITM#01>>).

charakterystyczne samouwielbienie. W pierwszej fazie występuje u osoby przekonanie o posiadaniu upragnionych przez nią wartości, a następnie przypisanie sobie pewnej doskonałości (lub jej poczucia). Drugi etap charakteryzuje się czerpaniem zadowolenia, satysfakcji z własnego piękna, inteligencji czy dobroci. W ostatnim, trzecim, dochodzi do uwielbienia samego siebie, napawania się własną wielkością, które sprzeciwia się pokorze. Właśnie te trzy stadia wyznaczają trzy stopnie pychy, z których każdy kolejny przekracza wcześniejszy. Niektóre osoby mogą odznaczać się tylko jednym z tych stopni, inne z kolei nawet wszystkimi. Każda następna wyższa faza pychy zakłada i pociąga za sobą posiadanie niższej.

Trzecim głównym rodzajem pychy jest próżność (*vanity*), która pod wieloma względami posiada pewne wspólne cechy z samouwielbieniem. Łączy je odniesienie do specyficznych wartości danej osoby i własnej doskonałości. Oczywiście istnieją także różnice pomiędzy nimi. Przede wszystkim próżność odznacza się statycznym wymiarem pychy, ponieważ nie zakłada pożądania nowych doskonałości, ale rozkoszuje się posiadaniem realnych lub wymaginowanych doskonałości. Drugą zasadniczą różnicą, którą wymienia Hildebrand, to brak ogólnej ślepoty na wartości same w sobie i traktowanie ich jak zwykłych środków dla osiągnięcia własnej wielkości²⁵. Człowiek próżny wykazuje pewne zrozumienie wartości i gotowość do realizacji wypływającego z nich wezwania. Ten fakt decyduje o tym, że próżność w odróżnieniu od samouwielbienia nie pociąga za sobą zatrutego i sztywnego modelu postępowania moralnego. Człowiek próżny odznacza się też naiwnym i niedorzecznym egocentryzmem (*self-centredness*) oraz „fałszywą harmonią samozadowolenia”. Wartości w jego życiu nie odgrywają zasadniczej i ważnej roli, ponieważ został oświecony iluzją własnej doskonałości oraz skłonnością odnoszenia wszystkiego do własnej osoby. W próżności można dostrzec przewagę drugiego stadium pychy, którego specyfika oscyluje w obszarze rozkoszowania się własną wyższością i znakomitością. Zawiera ona determinanty do opanowywania określonych dziedzin wartości (piękno twarzy, osobisty wdzięk).

²⁵ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 447.

Hildebrand wskazuje także na pewne pokrewieństwo pomiędzy próżnością a pożądlivością. Próżność nazywa nawet przedstawicielem pożądlivości w królestwie pychy, co wynika ze współpracy pychy z pożądlivością. Człowiek próżny czerpie radość z podziwu, którym darzą go ludzie. Traktuje on zachwyt nad jego osobą jako coś mu należnego. Żywi przekonanie, że przyczyną zainteresowania się nim samym są doskonałości, które, jak wierzy, posiada. Z kolei osoby, które nie darzą go uznaniem i szacunkiem, uważa za słabe i głupie. Zastanawiając się nad związkiem próżności z wartościami, autor *Christian Ethics* twierdzi, że nie jest ona nigdy w stanie całkowicie odciąć czy odseparować osobę od wartości. Zawsze istnieje jakaś forma koegzystencji próżności z postawą odpowiedzi na wartości, która może przybierać na przykład postać walki.

Pycha odnosi się do znakomitości i wielkości. Jej zakres wewnętrzny obejmuje posiadanie wartości, a zewnętrzny – władzę, zewnętrzną chwałę, manipulowanie ludźmi. Człowiek próżny w swoich aktach charakteryzuje się zwróceniem ku chwale i doniosłości zewnętrznej, opartej na znaczącej oraz wybitnej pozycji, władzy, zewnętrznej przewadze nad drugimi i panowaniu. Rozkoszuje się świadomością bycia wywyższonym, przewagi i dominacji nad innymi. Możliwość rozporządzania dobrami i rozkazywania innym oraz zewnętrzna władza w grupie lub społeczności podsycają jego namiętność. Ostatecznym celem próżności jest przywództwo i zdobycie panowania w tym świecie.

Hildebrand odróżnia pychę szatańską od próżności. Pierwsza z nich aspiruje do opanowania metafizycznej sfery wartości. Z tego powodu wartości moralne są traktowane jako wróg i rywal. Próżność zaś dotyczy stopnia zaślepienia podmiotu na wartości moralne i moralnie doniosłe.

Ta pycha (próżność) nawet nie rozpoznaje mocy metafizycznej istotowo związanej z wartościami, a szczególnie z wartościami moralnymi. Widzi w nich naiwną troskę słabych i umysłowo ograniczonych ludzi; w swojej fascynacji zewnętrznym przewodzeniem nie obejmuje jej wzrokiem. Może prowadzić do zaprzeczenia ich obiektywnej prawomocności. Tego rodzaju ślepotą na wartości jest pokrewna ślepotę na wartości wynikającej z pożądlivości. Wołanie warto-

ści zostaje zlekceważone oraz uznane za jakąś nieistotną przeszkodę na drodze do uzyskania zewnętrznego przywództwa²⁶.

Zdaniem Hildebranda, tylko te rzeczy, idee, które były odczytane przez próżność jako namacalne siły w świecie zewnętrznym lub urzeczywistnione w określonych ruchach, zostają przez nią odczytane jako wróg, którego trzeba obezwładnić. W stosunku do Boga i moralnie doniosłych wartości wykazuje ona stosunek pokojowy lub obojętny, ale tylko do takiego stopnia, w którym nie przejawiają one mocy swego oddziaływania. W innym przypadku Bóg, wartości moralne czy religijne mogą zostać potraktowane jak przeciwnik. Także święci, genialni ludzie, wielcy filozofowie i inne wielkie osobowości jej nie przeszkadzają, dopóki wraz z ich stanowiskiem nie wiąże się oddziaływanie lub silna pozycja. Wymiary i odcienie próżności odpowiadają stopniom zewnętrznej władzy, do której się odnoszą. Oprócz tego próżność odznacza się potencjalną ambicją sięgania wciąż po więcej, po większą władzę.

Czwartym głównym rodzajem pychy jest hardość (*haughtiness*), która polega na odmowie uznania autorytetu i podporządkowania się drugiej osobie. Człowiek hardy nie ubiega się o władzę, solidną pozycję, moc, ale przebóstwa „własną pozycję mistrzostwa” lub niezależności. Z tego powodu unika wszelkich sytuacji, w których musiałby uznać swoją słabość lub zależność. Jak pisze Hildebrand,

tego rodzaju hardość czyni człowieka niezdolnym do uznania jakiegokolwiek winy, której się dopuścił. Nigdy nie postawi siebie na słabszej pozycji, prosząc kogoś o wybaczenie mu. Na skruczę będzie spoglądał jak na godną pogardy słabość. Czyni bóstwo ze swojej godności, męskości, honoru i osobistych praw²⁷.

Etos takiego człowieka napiętnowany jest gniewliwością oraz surowością. Chodzenie zawsze, niezależnie od sytuacji, z podniesioną głową, demonstrowanie swojej niezależności i nieugiętej siły oraz nieliczenie na pomoc innych, a nawet jej odrzucanie stanowią typowe wyznaczniki

²⁶ Tamże, s. 448.

²⁷ Tamże, s. 449.

dla tego rodzaju osobowości. Zasadniczo nie okazuje on wdzięczności, ponieważ byłoby to oznaką zależności od kogoś²⁸. Boi się uznać własną niewystarczalność i ograniczoność. Autonomia i samowładztwo stanowią model jego postępowania i zachowań.

Hildebrand jednakże zaznacza, że człowiek hardy może uznawać i podporządkować się prawu moralnemu²⁹. Ponadto nie jest wykluczone, że będzie sumiennie wypełniał swoje obowiązki, a nawet uzna zwierzchność legalnej władzy. Mimo wszystko nigdy nie przyzna się przed samym sobą do jakiegokolwiek winy, a tym bardziej przed innymi ludźmi. Posłuszeństwo względem prawa moralnego będzie ograniczało się do takiego zakresu, który według niego nie będzie oznaką słabości lub obniżenia skali niezależności. Fałszywie pojęty honor i męskość uczyniły go niezdolnym do uznania przed samym sobą własnych win, grzechów, błędów, pomyłek, szczególnie zaś długu wdzięczności (*indebtedness*) czy pomocy ze strony innych. Ostatecznie Hildebrand twierdzi, że hardość jest skoncentrowana na bóstwie niezależności i męskiej siły³⁰. Błędna ocena tego, co słabe skłania go do nieokazywania współczucia, wzruszenia, aby rzekomo nie ponieść uszczerbku na władzy i twardości.

Istnieje szereg różnic pomiędzy hardością i pozostałymi odmianami pychy. Przede wszystkim w hardości nie występuje skłonność do detronizowania wartości, jak to ma miejsce w pysze metafizycznej. Ponadto, nie wywołuje ona całkowitej ślepoty na wartości, ale utrudnia ich zrozumienie i percepcję. Hardość uniemożliwia dostrzeżenie istotnego piękna i dobroci wartości moralnych, a szczególnie pokory, miłosierdzia, skruchy, wdzięczności, ponieważ jawią się one jako sprzeczne z siłą, męskością. Kolejną rzeczą, którą należy zaznaczyć, jest fakt, że tego rodzaju pycha zasadniczo nie posługuje się wartościami dla osiągnięcia własnej chwały, wielkości. Siła, niezależność, samowładztwo stanowią jednak dla niej wyjściową podstawę wszelkich działań, a nie jej przedmiot. Dla człowieka hardego fundamentalnym i jedynym złem

²⁸ Por. D. i A. von Hildebrand, *Morality and Situation Ethics. Chapter II: Self-Righteousness*, <<http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/MORSIT.HTM#02>>.

²⁹ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 449.

³⁰ Por. tamże.

jest słabość, poddanie się, skrupowanie i rezygnacja z wielkości wynikającej z władzy i mocy. Strach jawi się jako ucieleśnienie słabości.

Hardość posiada statyczny charakter pychy, ponieważ nie zmierza do stopniowego i systematycznie coraz większego poszerzania obszaru niezależności. Człowiek hardy rezygnuje ze wspinania się po szczyblach po coraz większą władzę, ale w żaden sposób nie odstąpi od miejsca już zdobytego i zajętego, ponieważ byłoby to oznaką słabości i pokory. Nie jest zainteresowany pochwałami i komplementami ze strony drugich, ale nieustępliwie i wytrwale będzie bronił wielkości, którą, jak zakłada, posiada. Według Hildebranda taką pychę charakteryzowali się stoicy³¹.

2.2 „Ja pożądlive”

Dwa centra negatywne charakteryzuje antagonistyczna relacja w stosunku do wolnego oraz kochającego centrum. Między nimi toczy się nieustanna walka ze względu na brak kompatybilności aksjologicznej. W celu zrozumienia natury pożądliwości Hildebrand analizuje osobę człowieka, w której pełni ona rolę dominującą. Jego stosunek do życia i świata charakteryzuje się wyłącznym poszukiwaniem i czerpaniem z każdej sytuacji osiągalnych czy możliwych namiętności³². „Ponadaktualne spojrzenie na byt” i postrzeżenie konkretnych sytuacji zostaje

³¹ Por. tamże, s. 451.

³² „Pycha i pożądliwość pozostają w wewnętrznej sprzeczności z centrum osobowym, wolnym i odpowiedzialnym. Namiętności w ścisłym tego słowa znaczeniu są jednak nie tylko antytezą wolnego i odpowiedzialnego centrum, ale ponadto kryją w sobie nieokiełznaną, sprzeczną z rozumem i przepastną dynamikę” (D. von Hildebrand, *Serce*, tłum. J. Koźbiał, Poznań: W drodze 1987, s. 59). „Uczucia takie, jak ambicja, chciwość, rozpusta, skąpstwo, nienawiść, zazdrość są namiętnościami w najprawdziwszym sensie tego słowa; mają one zawsze ów mroczny, sprzeczny z rozumem charakter, choćby nawet nie przerodziły się jeszcze w gwałtowną namiętność lub nie opanowały całkowicie osoby. Zasługują one na miano namiętności niezależnie od stopnia osiągniętej intensywności. Kiedy przybierają na sile lub owładają całą osobę, prowadzą do charakterystycznych wybuchów namiętności lub trwałego zniewolenia osoby. Musimy zdawać sobie sprawę, że uczucia tego rodzaju nie tylko grożą wyładowaniem swej fatalnej dynamiki, ale już z racji swej natury stają się wewnętrznym wrogiem rozumu i moralnej wolności. Trzeba tutaj dodać, że choć tylko przejawy pychy i pożądliwości mogą przybierać ów mroczny, przeciwny rozumowi charakter, to jednak nie każde uzewnętrznienie pychy lub pożądliwości jest namiętnością” (D. von Hildebrand, *Serce*, s. 58).

prześlągnięte i opanowane przez pytanie, jak wielką przyjemność można z nich wydobyć. Władza oceniania i percepcji zostaje zredukowana do wyszukiwania zmysłowej przyjemności. Cała rzeczywistość również zostaje podporządkowana temu jednemu pragnieniu osiągnięcia przyjemności, według którego następuje klasyfikacja i wartościowanie rzeczy czy osób.

Oni (ludzie opanowani przez pożądliwość) są obojętni na to, co wartościowe samo w sobie. Nie zadają sobie pytania, czy coś jest lub nie wartością moralnie doniosłą. Ustosunkowują się nawet do dóbr uposażonych w wartości moralnie doniosłe wyłącznie z punktu widzenia, czy są one w stanie bezpośrednio lub pośrednio dostarczyć im zadowolenia. Ogólnie rzecz ujmując, są ślepi na moralnie doniosłe wartości, a ich obojętność nie pozwala im dostrzec każdą konkretną doniosłą wartość. Wyobrażenie moralnego zła lub dobra są dla nich pustymi pojęciami – i traktują je tak, jak my podchodzimy do zabobonów³³.

Ani piękno wartości, ani elementarne kategorie dobra i zła moralnie nie spotykają się u człowieka pożądlivego z należnym potraktowaniem. Jego decyzja nie wynikała z wolności, ale z błędnego jej użycia. Można ją porównać do wpadnięcia w pożądliwość i poddania się jej pomimo możliwości uniknięcia tego, opowiadając się za wolnością.

Naturę pożądliwości w sposób wyraźny można dostrzec w różnych formach nieczystości. Hildebrand zalicza do nich: chciwość, pijaństwo, kradzież, zawiść, które są jej typowymi manifestacjami³⁴. Ponadto w odmiennych rodzajach lenistwa duchowego i cielesnego należy zauważyć stopniowe jej narastanie. Ucieczka i uchylanie się od każdego rodzaju fizycznego wysiłku i pracy nawet wtedy, kiedy moralnie doniosłe wartości domagają się jego, wyznacza cielesne lenistwo. Z kolei lenistwo duchowe charakteryzuje się unikaniem duchowego *élan*, duchowych ćwiczeń, rekolekcji czy kontaktu ze swoim wnętrzem. Kolejnym swoistym przejawem pożądliwości jest postawa negacji prawa i porządku przy równoczesnym uleganiu własnym upodobaniom i humorom „w duchu pseudowolności cyganerii”. Z tak rozumianej pożądliwości

³³ D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 431.

³⁴ Por. tamże, s. 434.

wyływa wiele wad, złych czynów, nieuczciwych działań, które są naczynione pragnieniem życia wolnego od codziennego trudu i wyrzeczeń. W konsekwencji, tak rozumiane „ja pożądlive” prowadzi do poważnych nadużyć, oszustw, kradzieży, a nawet prostytutcji. Pycha odgrywa w nich znaczną rolę, podsycając działanie zmysłowości.

Należy także podkreślić, że występuje wiele łagodniejszych form i zachowań wynikających z pożądlivosti. Wśród nich należy wymienić: pogoń za sensacją, ciekawość, która napędza pragnienie znajomości każdego skandalu, pożądanie widowisk oraz opowieści detektywistycznych, jak i rzeczy, wywołujących w ludziach strach. Takiego rodzaju tendencje osłabiają zdolności człowieka w postrzeganiu wartości w swoim życiu oraz udzielaniu im adekwatnych odpowiedzi. Niejednokrotnie odwracają one uwagę od rzeczywistości i świadomej z nią konfrontacji, wciągając w sidła iluzji, pozorów, marzeń. Człowiek często w ten sposób ucieka od trudów i wyrzeczeń. Nie akceptuje wydarzeń czy sytuacji sprzecznych z jego życzeniami. Najbardziej znamionym i typowym przejawem pożądlivosti jest „pozwalanie sobie na wszystko” i sprzeciw wobec jakiegokolwiek kontroli własnych zachowań, co ostatecznie prowadzi do poniżenia godności osoby ludzkiej.

Hildebrand podkreśla, że człowiek zawsze ustosunkowuje się wewnętrznie, w taki czy inny sposób, do całego świata wartości, moralnego prawa, metafizycznego podporządkowania się Bogu i obowiązku udzielenia odpowiedzi na wartości moralnie doniosłe³⁵. Nawet osoba moralnie ślepa lub taka, która wydaje się ignorować istnienie moralnego dobra lub zła, dokonuje immanentnego aktu odsunięcia świata wartości na bok. Całkowicie pogrążona w swoich pożądlivostiach, nie zwraca uwagi na wartości moralne, a nawet odwraca się od nich, ignorując ich wołanie o realizację. Pożądlivość usypia głos sumienia i powoduje, że podmiot z trudem dostrzega moralnie doniosłe wartości. Do istoty

³⁵ „Najwybitniejszym znamieniem godności człowieka jest jego zdolność do posiadania wartości moralnych, do odpowiedzialności za własne czyny. Człowiek z samej swej natury jest istotą metafizyczną i ten metafizyczny, transcendentny charakter jest w sposób nierozdzielny związany z jego wolnością moralną” (D. von Hildebrand, *Koń trojański...*, s. 80).

człowieka pożądlivego należy jawna i immanentna obojętność na to, co wartościowe samo w sobie.

Pożądliva postawa sama w sobie koniecznie pociąga za sobą obojętność w stosunku do tego, co wartościowe samo w sobie, w stosunku do wołania wartości moralnie doniosłych i elementarnego pytania o dobro i zło moralne. Jest nierozdzielnie związana z gestem nieliczenia się z ze sferą moralnie doniosłą i jej „majestatycznym zobowiązaniem”³⁶.

W konsekwencji obojętność względem wartości, ich wołania o realizację, zobowiązania z nich wypływającego, nigdy nie jest czystą obojętnością, obojętnością samą w sobie, ale nieubłaganie prowadzi do aktów przeciw wartościom oraz zasadom z nich wynikającym. Nieuprawnione pożądanie tego, co subiektywnie zadowalające oraz odrzucenie norm i granic moralnych, przekracza specyficzną obojętność właściwą dla pożądlivosti samej w sobie, a prowadzi do postawy wrogości względem wartości. Człowiek pożądlivo typu namiętnego lub flegmatycznego charakteryzuje się ignorowaniem świata wartości. Z kolei człowiek zmysłowy łagodny wydaje się zwrócony ku dobrom wyposażonym w autentyczne wartości, ale w rzeczywistości używa ich jako środków do osiągnięcia własnej satysfakcji.

Na przykład jest on zainteresowany słuchaniem wykładów z metafizyki udzielanych przez sławnego filozofa, ale nie z powodu autentycznego poszukiwania prawdy, ale dlatego, że lubi rozkoszować się atmosferą, wynikającą ze spotkania ze sławnym i inteligentnym człowiekiem, raduje się dreszczykiem takiego intelektualnego wydarzenia; lub idzie do kościoła, ponieważ znajduje przyjemność w pewnych religijnych emocjach³⁷.

Pożądlivość zaprzecza postawie odpowiedzi na wartości oraz stoi w opozycji do pokornego i kochającego centrum. Uniemożliwia ona przyjęcie i zrozumienie wartości moralnie doniosłych. Stoi także na przeszkodzie wrażliwości, która pozwala dostrzec i usłyszeć ich wołanie.

³⁶ D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 432.

³⁷ Tamże, s. 440.

Nieustanna pogoń za tym, co subiektywnie zadowalające, przyćmione spojrzenie na świat, który rozumie jako zwykły środek dla osiągnięcia własnej satysfakcji, zwierzęce skrępowanie własnej duszy, całkowity egocentryzm; to wszystko stoi w całkowitej opozycji do szlachetnego zainteresowania tym, co wartościowe samo w sobie, do gotowości podporządkowania się zaproszeniu wartości moralnie doniosłych, do postawy odpowiedzi na wartości. Ta niezgodność nie pociąga za sobą świadomej wrogości w stosunku do Boga i królestwa moralnych wartości ze strony człowieka opanowanego przez pożądliwość³⁸.

Człowiek pożądliwy ostatecznie jest obojętny w stosunku do Boga, ponieważ jego działanie i myślenie od samego początku zostało odwrócone od wartości. „Ogólna niechęć do prawa i porządku jest jedną z wielu form ucieczki od elementarnej postawy religijnej, ucieczki typowej dla pożądliwości”³⁹. Każda obojętność na królestwo wartości i brak akceptacji jego panowania sprowadza się do walki z wartościami, co wtórnie oznacza sprzeciw wobec Boga.

Hildebrand wyróżnia trzy główne typy zmysłowego człowieka: człowiek namiętny i porywczy, człowiek flegmatyczny oraz łagodny. W człowieku namiętnym pożądliwość rzeczy przyjemnych i zadowalających przybiera bardzo gwałtowną formę. Popędliwy i porywczy temperament skłania go do osiągnięcia i zaspokojenia swoich nieopanowanych pragnień prawie za każdą cenę⁴⁰. Zmysłowość w człowieku, który przeżywa swoje życie na sposób wegetatywny, przybiera postać lenistwa i ciężkiego zniewolenia rzeczami łatwymi oraz przyjemnymi, ponieważ bardzo ważną rolę w jego wartościowaniu odgrywa kategoria wygody.

³⁸ Tamże, s. 432.

³⁹ Tamże, s. 434.

⁴⁰ Por. tamże, s. 438. „W sensie ontologicznym wolna wola nie ulega tu, rzecz jasna, zawieszeniu czy choćby ograniczeniu. Dlatego nie może tu być mowy o zmniejszeniu odpowiedzialności. Nienaruszona pozostaje też zdolność korzystania z wolności w sensie technicznym. Jak powiedzieliśmy wyżej, człowiek trawiony namiętnością może naprzód obmyślać swoje postępowanie i nakazywać je swoją wolą. Ale wolność moralna tego człowieka obróciła się wniwecz. Autentyczne korzystanie z wolności: mówienie «tak» wymaganiom płynącym z dóbr moralnie doniosłych, a «nie» złu; «tak» – Bożemu wezwaniu i «nie» – pokusom pychy i pożądliwości – wszystko to u człowieka zniewolonego przez namiętności milknie” (D. von Hildebrand, *Serice*, s. 58).

W stosunku do świata wartości pozostaje obojętny z powodu cielesnego i zawężonego spojrzenia na rzeczywistość. Chciałby bez przeszkód oraz w spokoju realizować swoje pragnienia i popędy zwierzęce oraz pozostać niczym nie niepokoiony, ponieważ w ogóle nie jest zdolny do jakiegokolwiek walki, trudów czy wyrzeczeń. Z pierwszym typem człowieka zmysłowego łączy go twardość (*hardness*), która w jego przypadku odznacza się brakiem wrażliwości i gruboskórnością. Ostatni, trzeci typ człowieka pożądliwego – delikatny, najbardziej różni się od dwóch pozostałych i mogłoby się wydawać, że nie ma nic wspólnego ze zmysłowością. Człowieka takiego najbardziej określa nadwrażliwość w stosunku do własnej osoby. Z tego powodu unika jakiegokolwiek konfrontacji, ponieważ chciałby żyć tylko i wyłącznie w świecie, w którym „pieści go łagodny i przyjemny wiatr”⁴¹.

Hildebrand twierdzi, że

reprezentanci pierwszych dwóch typów ludzi zmysłowych nie zwracają uwagi na stanowisko drugich względem nich, dopóki ich obecność nie stoi na przeszkodzie w realizacji ich pragnień, podczas gdy ostatni typ człowieka zmysłowego lubi być traktowany życzliwie, otaczany miłą atmosferą oraz troską. On nie jest wrażliwy na bezcenny dar miłosierdzia lub miłość względem niego, ale odznacza się tylko wrażliwością na miłą i przyjacielską atmosferę lub delikatny dotyk. Nie pożąda namiętnie przyjemności cielesnych, ale reaguje w wyolbrzymiony sposób, okazując współczucie samemu sobie w przypadku każdego zmysłowego niezadowolenia czy bólu⁴².

Rozczuła się nad samym sobą i wykazuje inklinacje do częstego płaczu, ale pomimo tego nie jest zdolny uronić jednej szlachetnej łzy z powodu prawdziwych wartości. Wobec nich pozostaje obojętny, ponieważ w swoim egoizmie i skupieniu się wyłącznie na tym, co daje przyjemność, żałuje i płacze nad samym sobą z powodu, jak twierdzi, szorstkiego traktowania go przy każdej sposobności. Myślenie o samym sobie, swoich uczuciach, rozkoszowanie się własnymi emocjami uniemożliwia mu rzeczywiste przyłgnięcie do wartości.

⁴¹ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 438.

⁴² Tamże.

Pożądliwość nakłania do przekraczania prawa moralnego i ignorowania wartości moralnie doniosłych w celu uzyskania czegoś subiektywnie zadowalającego. We wszystkich tego rodzaju przypadkach zniszczenie lub odsunięcie na bok wartości moralnie doniosłych staje się wyłącznie środkiem do zdobycia pożądanej subiektywnej przyjemności. Egoizm, traktowanie ludzi w sposób bezlitosny, a nawet różnego rodzaju zbrodnie są tylko niektórymi, pośród niezliczonych, złymi czynami, mającymi swoje źródło w pożądliwości. Moralna antywartość tych czynów zależy od miary odwrócenia uwagi od wartości danego dobra, pozbawienia go szacunku czy zniszczenia. Zniewolenie i opanowanie przez pożądliwość rośnie proporcjonalnie do ignorowania, odsuwania na bok określonych dóbr. Istotnym w tej sprawie jest również rodzaj udzielanej zgody na działanie negatywne względem wartości: na ile jest ona wynikiem ludzkiej słabości i niezdecydowania, a na ile rezultatem cynizmu, determinacji.

Istnieją różnorodne działania, w których pożądliwość prowadzi do zaprzeczenia lub wrogości względem wartości moralnie doniosłych. Po pierwsze, odmienne jej postacie mogą prowadzić do unicestwienia tej samej wartości. Tak na przykład ktoś może zabić drugą osobę z powodu zawiści albo stanu poważnej nietrzeźwości, upicia się albo zazdrości. Po drugie, ten sam typ pożądliwości może prowadzić do zniszczenia różnego rodzaju dóbr, na przykład kradzież, okaleczenie, zabójstwo mogą być skutkiem żywej zawiści. Hildebrand zauważa, że istnieją pewne typy pożądliwości, w których jedna i ta sama wartość jest w pewien sposób tematycznie negowana oraz zawsze profanowana⁴³. Tak jest w przypadku nieczystości. Profanacja misterium pciowości i seksualności oraz wartości nadanej jej przez Boga (*of the value of its God-given meaning*) jest jedną z zasadniczych przyczyn moralnej antywartości nieczystości.

Resentyment, nienawiść, pragnienie zemsty wskazują na swoje wspólne źródło w pysze. Z kolei pożądliwość przejawia się między innymi w zachłanności, lenistwie, sknerstwie, nieczystości. Pożądliwość nigdy nie może sama całkowicie opanować człowieka. Według Hildebran-

⁴³ Por. tamże, s. 436.

da, zawsze musi być ona wspierana przez pychę⁴⁴. Współpraca pychy z pożądliwością nie usuwa dzielących je różnic ani nie sprowadza ich do czegoś jednego, ponieważ te dwa centra są istotowo różne. Staje się to szczególnie widoczne i oczywiste w fakcie, że pycha może całkowicie zniewolić osobę bez współdziałania z pożądliwością, ponieważ bunt szatana przeciw Bogu nie zakładał jej, lecz pychę⁴⁵. W człowieku właśnie „ja pyszne” stanowi zasadnicze źródło zła. Jego destruktywne oddziaływanie na świat człowieka jest o wiele większe i głębsze niż zmysłowości. Ten fakt, jak zauważa Hildebrand, potwierdza Ewangelia, chrześcijańska teologia oraz filozofia⁴⁶.

Osoba pożądliwa w swoich inklinacjach nieustannie pragnie różnorodnych przyjemności, z kolei pyszna zwraca się ku własnej chwale i ku poczuciu osobistej ważności oraz znakomitości.

Pożądliwość odnosi się do *posiadania*; pycha do *bycia*. Zmysłowość jest wypaczeniem w sferze posiadania dóbr, a pycha postawą perwersyjną odnośnie do własnej doskonałości⁴⁷.

Postawa roszczenia sobie uprzywilejowanych i nienależnych praw oraz nieuprawnione wywyższanie samego siebie w szczególny sposób dotyczą i określają człowieka, nad którym pycha odniosła zwycięstwo⁴⁸.

⁴⁴ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 433.

⁴⁵ Por. tamże. „Lecz nasza wiara wygląda inaczej. Albowiem zepsucie ciała, obciążającego duszę, jest nie przyczyną pierwszego grzechu, lecz karą za ten grzech; i nie skażone ciało uczyniło duszę grzeszniczką, lecz grzeszniczka dusza uczyniła ciało skazitelnym. Z tego cielesnego zepsucia rodzą się wprawdzie pewne podniety do występków i zdrożne pożądania, lecz nie wszystkie występki złego życia przypisywać trzeba ciału, inaczej bowiem diabła, który wszak nie ma ciała, musielibyśmy uznać za całkiem czystego. (...) niemniej jest on w najwyższym stopniu pyszny i zawistny” (Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, XIV, 3, 2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: IW PAX 1977, t. 2, s. 123n.). „Czy pycha Lucyfera, u zarania dziejów, miała jakiś związek z ciałem? Nie, poczła się ona jedynie w jego duchu i w myśli, o czym mówi nam Prorok: *Ty, który mówiłeś w swym sercu:... Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego*. Sama myśl wystarczyła tutaj do popełnienia zbrodni i do wiecznego upadku; bo ani nikt go do pychy nie pobudzał, a on sam nie doprowadził czynem do zamierzonego panowania” (J. Kasjan, *Rozmowy z Ojcami. Rozmowy I-X*, (V, 7), tłum. A. Nocoń, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2002, 217n.).

⁴⁶ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 412, 441.

⁴⁷ Tamże, s. 441.

⁴⁸ Hildebrand odwołuje się do poglądów św. Augustyna na temat natury pychy. „Stworze-

Hildebrand nie wyjaśnia genezy „ja pożądlwego” w człowieku. Kiedy mówi o „ja pysznym”, odnosi się do upadku i grzechu szatana. Taka sytuacja nasuwa na myśl kilka pytań. Czy pożądlwość człowieka związana jest tylko i wyłącznie z jego cielesnością? Czy mniejsza złośliwość i nikczemność pożądlwości w stosunku do pychy wynika tylko z faktu buntu diabła wobec Boga?

2.3 „Ja kochające”

Hildebrand twierdzi, że

każde moralnie dobre działanie jest odpowiedzią na moralnie doniosłe wartości. Nawet w przypadku, kiedy obiektywne dobro dla osoby jest bliższym przedmiotem, który motywuje odpowiedź na wartość, to zainteresowanie tym obiektywnym dobrem wypływa z miłości, która jest odpowiedzią na wartość w najwyższym stopniu⁴⁹.

„Konieczność odpowiedzi na wartość w moralności odsłania istotną jedność wszystkich moralnie dobrych aktów”⁵⁰. Ponadto pomiędzy miłością, pokorą, szacunkiem, sprawiedliwością, hojnością i wszystkimi innymi cnotami występuje głębokie jakościowe pokrewieństwo. Z kolei to podstawowe kwalitatywne pokrewieństwo ujawnia istnienie homogenicznego, odpowiadającego na wartość, pełnego szacunku centrum w osobie. Jest ona źródłem moralnie dobrych postaw.

ni bowiem bogowie są bogami nie przez własną prawdę, lecz przez uczestnictwo w prawdziwym Bogu. Kto zaś pożąda powiększenia, staje się mniejszy, gdy wybiera samowystarczalność i odchodzi od Tego, który prawdziwie mu wystarcza. Tamto więc zło, przez które człowiek znajduje upodobanie w sobie i, jakby sam był światłem, odwraca się od tego Światła, które je sobie upodobał; naprawdę uczyniłoby go światłem – tamto, powtarzam, zło dokonano się z początku w ukryciu, by potem przyszło zło dopełnione otwarcie” (Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, XIV, 13, 2, s. 144n.).

⁴⁹ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 98n. „Dla miłości, która jest też odpowiedzią na wartość, charakterystyczne jest to, że z jednej strony motywowana jest wartością osoby, z drugiej zaś podmiot kochający dodaje od siebie coś do tej odpowiedzi. Odpowiedź tutaj na wartość osoby nie jest tak adekwatna do motywującej ją wartości, jak to ma miejsce np. w szacunku. Pomimo to miłość na tym nie traci” (T. Wojtarowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2, s. 118).

⁵⁰ D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 411.

J. Gorczyca zauważa, że „ja miłujące”

daje się szczególnie łatwo zauważyć w przypadkach nawrócenia. Kiedy jakiś zbrodniarz będąc świadkiem czyjegoś przebaczenia, radykalnie odmienia swoje życie, to mamy wówczas do czynienia nie tylko z pojedynczym dobrym moralnie aktem, lecz z narodzeniem się nowego człowieka, z wynurzeniem się „ja miłującego”. Również w przypadkach nawróceń mniej lub bardziej efemerycznych oddziaływać musi owo źródło dobra. Nie istnieje bowiem żadne spontaniczne przejście np. od pragnienia zemsty do wielkodusznego przebaczenia, tak jak istnieje ono choćby w kolejnym przeżywaniu przygnębienia i pogody ducha⁵¹.

Autentyczne wartości domagają się od osoby udzielenia odpowiedzi na nie i zwracają się do jej wolnego, duchowego centrum⁵². Wytrącają osobę ze skupienia się na samej sobie i zasklepienia się w sobie. Zwracają ją ku transcendentnemu porządkowi, który jest niezależny tak od osoby, jak jej nastrojów i dyspozycji. W systemie aksjologicznym Dietricha von Hildebranda istnieją trzy rodzaje odpowiedzi na wartości: teoretyczne, wolitywne i afektywne. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że afektywne odpowiedzi, w przeciwieństwie do aktów woli, są głosem serca, który obejmuje całą osobę⁵³. Mogą one ukierunkować się na obiekty osobowe i nieosobowych, jednakże ich afektywna pełnia, autentyczny charakter ukazuje się wtedy najbardziej, kiedy są skierowane ku osobie.

Zdolność człowieka do transcendencji samego siebie jest jedną z jego najistotniejszych cech, a dokonuje się ona za każdym razem, kiedy udziela on odpowiedzi na wartość ze względu na nią samą, czemu towarzyszy ofiarowanie siebie (*self-donation*). Ludzka natura, przeciwnie, wykazuje inklinacje do potwierdzenia samej siebie. Człowiek jednak odznacza się właściwością przekraczania swoich immanentnych

⁵¹ J. Gorczyca, *Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania...*, s. 434.

⁵² Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 38.

⁵³ „Jak wspominałem wcześniej, wola jest królową działania i z tego powodu również różni się ona od wszystkich afektywnych odpowiedzi. Odróżniając w ten sposób afektywne odpowiedzi od wolitywnych, należy zaznaczyć, że afektywna odpowiedź nie jest w żaden sposób mniej «duchowa» niż pozostałe odpowiedzi. (...) Odnosnie afektywnych odpowiedzi była i nawet obecnie pozostaje powszechna tendencja do pomijania ich duchowego, intencjonalnego i pełnego znaczenia charakteru” (tamże, s. 203n.).

tendencji, co oznacza, że nie znajduje się w niewoli swoich pragnień, rodzących się w nich potrzeb. Wartościowa odpowiedź charakteryzuje się szacunkiem względem dobra, którego dotyczy, oddaniu się mu, a nie posłużenia się nim.

Z centrum „ja miłujące” wypływają odpowiedzi na wartości. Przeciwstawia się ono odpowiedziom niemotywowanym tym, co wartościowe samo w sobie.

Jak w sferze odpowiedzi istnieje zasadnicza różnica pomiędzy odpowiedzią motywowaną wartością (*value response*), a odpowiedzią, która nią nie jest motywowana, tak jest analogicznie w dziedzinie bycia poruszonym. Jeżeli czysta wartość oddziałuje na nas, to całe nasze doświadczenie jest całkowicie różne od tego, kiedy coś zwyczajnie subiektywnie zadowolającego pociąga nas, a tym bardziej odmienne, jeżeli jest to coś, co spełnia požądania nieuprawnionych centrów, czyli pychy i pożądliwości⁵⁴.

W konsekwencji, jak długo człowieka dotyka wartość, wypływające z niej wezwanie odnosi się do kochającego, szlachetnego centrum.

Miłość jest postawą czystej odpowiedzi na wartość osoby. Odnacza się duchową jednością z drugą osobą (*intentio unionis*) oraz pragnieniem jej dobra i szczęścia (*intentio benevolentiae*). Hildebrand, za świętym Augustynem, uważa, że *ordo amoris* stanowi kręgosłup całej moralności. W odpowiedziach motywowanych wartością ujawnia się logika serca (*logique du coeur*), jej duchowy charakter i racjonalna struktura⁵⁵. Serce, które jest rozpatrywane jako wewnętrzna strona człowieka, wyraża postawę duchową wobec wartości. W ten sposób znajduje ono miejsce, obok rozumu i woli, w dziedzinie moralności⁵⁶. Należy także zauważyć, że „metafizyczne niezadowolenie, którego doświadczamy tak długo, jak długo nie posiadamy odpowiedzi na ostateczne pytanie dotyczące wszechświata, jest wstępem w królestwie natury do «niepokoj»

⁵⁴ Tamże, s. 226.

⁵⁵ Por. tamże, VI, s. 241. Por. także A. Węgrzecki, *Idea „porządku serca” w filozofii B. Pascala i M. Schelera*, w: A. Siemianowski (red.), *Odczytywanie myśli Pascala*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1997, s. 107–114.

⁵⁶ Por. P. Góralczyk, *Etyka serca*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (1991), s. 101–108.

który zgodnie z myślą świętego Augustyna, napełnia nasze serce, dopóki my nie znajdziemy się w Bogu”⁵⁷.

Drogę ku panowaniu „ja miłującego” najlepiej ukazać na przykładzie „człowieka moralnie świadomego”, który potrafi właściwie posługiwać się ludzką wolą i wolnością⁵⁸. Za ich pomocą, między innymi, nadaje on kształt i kierunek spontanicznie rodzącym się w nim: odpowiedziom, postawom, bodźcom czy odruchom. Jego wolne duchowe centrum nie pozostaje uspięte, ale w sposób wolny zajmuje stanowisko względem przedmiotu i udziela mu odpowiedzi, na jakie zasługuje. Po pierwsze, odpowiedzi te odznaczają się pełnym zrozumieniem wartości, które stają przed podmiotem. Po drugie, jego odpowiedzi opierają się na wewnętrznej wartości dobra, które się jej domaga. Z tego powodu nie wynikają one ze zbieżności pomiędzy jego naturą a „wołaniem wartości”. Człowiek moralnie świadomy sankcjonuje lub odwołuje odpowiedzi afektywne w duchowym centrum, przez co nie ogranicza swojej wolności do hamowania gniewu w działaniu czy kontroli swoich uczuć. Odkrył on zasadniczą rolę wolności, za pomocą której za każdym razem może ustosunkować się względem dóbr, niezależnie od spontanicznych inklinacji oraz tendencji jego natury.

„Ponadaktualna generalna wola bycia moralnie dobrym” jest kolejną zasadniczą cechą człowieka moralnie świadomego.

Musimy podkreślić, że sankcjonowanie lub odrzucenie nie odnosi się do zaistnienia lub zniknięcia odpowiedzi afektywnych jako takich. Ani zgoda nie powołuje do istnienia afektywnych odpowiedzi, ani jej brak ich nie eliminuje. Zgoda zakłada istnienie afektywnych odpowiedzi, ale modyfikuje je z moralnego punktu widzenia w decydujący sposób⁵⁹.

⁵⁷ D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 73.

⁵⁸ „D. v. Hildebrand wprowadza to novum wartości moralnej jako rozstrzygający, podstawowy motyw moralności, a różnicę między tym, który nie urzeczywistnia pełnej moralnej wartości – «moralnie nieświadomym» i «moralnie świadomym» uzasadnia tym, że zaangażowanie pierwszego dotyczy wprawdzie wartości realizowanego stanu rzeczy, ale nie moralnej wartości własnego czynu, człowiek zaś moralnie świadomy motywowany jest także przez moralną wartość własnego czynu” (J. Seifert, *Istota i motywacja moralnego działania*, tłum. S. Frącz, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża 1984, s. 59).

⁵⁹ D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 322.

Ma to miejsce w wolnym duchowym centrum osoby. Unieważnienie odpowiedzi afektywnej nie powoduje jej zniszczenia, dlatego może ona pozostać w duszy. Długi proces wykorzenia takiej odpowiedzi z duszy należy do „moralnej transformacji ludzkiej natury”. Wolne, duchowe centrum identyfikuje się z aprobatą lub zaprzeczeniem afektywnych odpowiedzi i w ten sposób „współpracuje z wartością”. Wolność ucieleśniona w akcie aprobaty lub brak zgody (różna od wolności woli) koniecznie domaga się zakorzenia w generalnej postawie odpowiedzi na wartość, a szczególnie moralnie doniosłych wartości. Rzeczywista moralna świadomość zakłada generalną wolę bycia moralnie dobrym i wolność moralną, którą mogą odznaczać się tylko prawomocne odpowiedzi na wartość.

Moralnie świadomy człowiek ponadto dostrzega wartość ludzkiej osoby i jej godność. Rozumie, że te wartości domagają się szczególnie względu oraz szacunku. Tylko wtedy jego postawa przekształca się w cnotę, kiedy „generalna ponadaktualna odpowiedź na wartość” przenika całą jego „drugą naturę”. Z kolei to pociąga za sobą zniszczenie w człowieku przeszkód wynikających z pychy i pożądlivosti.

Dla „ja pysznego” istnienie „ja miłującego”, które prawomocnie odpowiada na wartości, stanowi skandal, ponieważ wartości, bardziej niż cokolwiek innego, są skandalem nie tylko dla pożądlivosti, ale przede wszystkim dla pychy. Ona zawsze znajduje się w konflikcie z obiektywnym porządkiem i naturą wartości. Jej działania zmierzają do takiego zakorzenia się w duszy, aby zyskać przewagę nad centrum pozytywnym.

Aby zdobyć dominację w osobie, pycha może budować swoje akty na tym, co subiektywnie zadowalające. Dzieje się tak, ponieważ przyciąganie tego, co subiektywnie zadowalające nie odnosi się do wolnego duchowego centrum osoby, ale zwraca się ku ludzkim instynktom. Często jego oddziaływanie doświadcza człowiek jako swoiste kuszenie. Ostatecznie jego immanencja zmierza do detronizacji duchowego centrum. „Ja miłujące” tylko koegzystuje z negatywnymi centrami, ale nigdy nie wchodzi w zakres działania wpływających z nich moralnie złych aktów. Miłość nie ma nic wspólnego z nienawiścią, a nawet nie jest tylko

jej przeciwieństwem, ale i jej zaprzeczeniem. W sferze miłości zawsze znajdują się moralnie dobre akty. Z kolei „ja pyszne” dąży do osiągnięcia prymatu, posługując się tak złymi, jak i dobrymi aktami. Kiedy „ja miłujące” oddaje się dobru, to „ja pyszne” tylko nim się posługuje.

Święci są osobami, w których „ja miłujące” odniosło zwycięstwo nad negatywnymi centrami moralności. Z kolei, kiedy Hildebrand pisał o „ja pysznym”, wyraźnie nawiązywał do upadku anioła, grzechu szatana oraz Kaina. Nasuwają się zatem pytania: czy „ja miłujące” istniało w człowieku jako jedyne centrum moralnie dobrych czynów od jego prapoczątku? Czy pycha lub pożądlivosć są w stanie całkowicie zająć miejsce miłości w egzystencji człowieka?

Miłość jest jednym i jedynym pozytywnym centrum w osobie ludzkiej. Serce stanowi prawdziwe „ja” osoby⁶⁰. Pycha, chociaż jest jednolitą jakością określonych ludzkich aktów, nie generuje całego zła moralnego w człowieku. Może ona uczestniczyć w odmiennej jakości poszczególnych jednolitych aktów ludzkich, których źródło tkwi w pożądlivosti. Z tego wynika, że pycha może, a często tak się dzieje, współpracować z pożądlivoscią, aby całkowicie uciszyć „ja miłujące”.

3. Modele koegzystencji centrów antropologiczno-aksjologicznych

Samo wskazanie dwóch negatywnych centrów w człowieku nie oznacza, że posiadają one automatycznie całkowitą dominację nad „ja miłującym” w osobie ludzkiej. U pewnych ludzi pycha przeważa nad pożądlivoscią, u innych odwrotnie, albo znajdują się one w stanie równowagi. To z kolei wskazuje na potencjalność, charakterystyczną dla zachowań wypływających z tych ośrodków. W jednej i tej samej osobie pycha może współistnieć z pożądlivoscią. Ponadto może pomiędzy tymi dwoma źródłami zła moralnego istnieć współdziałanie, przejawiające się w wadach, moralnie negatywnych odpowiedziach czy pożądliwopysznym działaniach⁶¹. Należy zaznaczyć, że możliwość kooperacji

⁶⁰ Por. A. Bohdanowicz, *Integrująca rola miłości w małżeństwie. Studium na podstawie myśli fenomenologicznej Dietricha von Hildebranda*, Poznań: WN UAM 2007, s. 62.

⁶¹ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 414.

pomiędzy nimi nie oznacza, że pycha w jakikolwiek sposób zależy od pożądlności.

Hildebrand rozważa również koegzystencję dwóch negatywnych ośrodków z trzecim, miłującym centrum. Osoby przeciętne, świadome moralnego dobra i zła, odpowiadają na wartości doniosłe w swoim życiu, ale z drugiej strony zaspokajają pragnienia związane z pychą czy pożądlnością, czego nie można odnaleźć ani u świętych, ani w typach satańskich lub zwierzęcych. Pomiędzy miłującym a pożądlwo-pyszny centrum nie występuje żadna kooperacja. W podmiocie postawa odpowiedzi na wartość tylko współistnieje z centrami pychy i pożądlności. Kiedy człowiek odpowiada na wartości, to oddziaływanie negatywnych ośrodków maleje. Hildebrand wyróżnia pięć rodzajów współistnienia trzech centrów: kochającego, pychy i pożądlności w misterium upadłej natury człowieka⁶².

Pierwszy rodzaj współistnienia trzech centrów, koegzystencję waleczną, można zaprezentować na przykładzie osoby, która autentycznie pragnie żyć wartościami w swoim życiu, udziela odpowiedzi na moralnie doniosłe wartości, podporządkowuje się im, choć nie w takim stopniu, aby pycha i pożądlność zostały definitywnie pokonane. Z tego powodu w duszy takiego człowieka nieustannie rozgrywa się walka i zmaganie pomiędzy tym, co dobre, a tym, co złe. Podejmuje on szereg działań mających na celu wykorzenienie pychy i pożądlności. W tym wewnętrznym boju nie zawsze odnosi zwycięstwo, równie często ponosi klęskę, chociaż odznacza się pozytywną ponadaktualną postawą. W takiej mierze, „w jakiej postawa odpowiedzi na wartość góruje w jego duszy, pycha i pożądlność zostają powstrzymane i ograniczone”⁶³. Kiedy negatywne centra znajdują w nim przewagę i panowanie, tym samym postawa odpowiedzi na wartości zostaje uciszona i przezwyciężona. Istotną cechą wyróżniającą ten rodzaj współistnienia ośrodków: miłości, pychy i pożądlności pozostaje to, że pierwszy na ogół góruje nad dwoma pozostałymi, a między nimi toczy się nieustan-

⁶² Por. tamże, s. 414.

⁶³ Tamże.

na wojna. Niezgodność pychy i pożądlności z wołaniem moralnie doniosłych wartości jest doświadczana oraz uznana. Brakuje próby jej radykalnego wykorzenienia, chociaż postawa odpowiedzi na wartości jest szczerą i czystą.

Drugi rodzaj współistnienia centrów moralności, koegzystencja zestawienia obok siebie, występuje w człowieku moralnie nieświadomym, który odznacza się deficytem czujności i wrażliwości aksjologicznej. Pycha, zmysłowość i miłość występują tutaj obok siebie. Biorąc pod uwagę jego osobowość, łatwo można dostrzec w nim raz szlachetne, a drugim razem moralnie złe działanie. Jego odpowiedzi na wartości nie posiadają pełnego znaczenia moralnego z powodu ich okazyjności. Zasadniczą nieświadomość sytuacji moralnej wpływa z braku generalnej woli bycia dobrym, z nieokreślonego (wrogiego lub przychylnego) nastawienia do moralności czy w końcu z niezdecydowanej postawy wobec Boga. Osoba ta, jak pisze Hildebrand, może wprawić otoczenie w zakłopotanie i zdziwienie, tak z powodu szczodroblewości, jak i nieczystości, dobrego serca bądź braku wrażliwości na okropne grzechy. Jako przykład podaje między innymi Swidrygałowa⁶⁴. Człowiek takiego pokroju uchodzi za godnego miłości, ponieważ przeważa w nim centrum miłujące, jednak tylko w stopniu przypadłościowym, nieistotnym. Innym przykładem, na jaki można wskazać, mając na uwadze powyższy rodzaj współistnienia centrów moralno-aksjologicznych, jest człowiek moralnie nieświadomy, na wskroś nieznośny, którego pycha i pożądlność opanowały do tego stopnia, że w swoich postawach będzie odczytywany jako egoista, osoba porywcza, gwałtowna lub chciwa. Również w tym przypadku pewne akty, takie jak: miłość, wdzięczność, odrzucenie niemoralnej propozycji, przedstawiają się jako zachowania właściwe tej osoby. Istotne wyznaczniki tego typu osobowości to brak świadomego, celowego ukierunkowania na zło oraz odrzucenie pogardy dla Boga i prawa moralnego, uleganie własnym nastrojom, jak i naiwne, spontaniczne poddawanie się zachciankom.

⁶⁴ Por. tamże, s. 416.

Współistnienie pychy, pożądlności i miłości na zasadzie kompromisu decyduje o trzecim sposobie koegzystencji antagonistycznych centrów. Występuje on u człowieka, który nigdy w sposób czysty i szczerzy nie dostosowuje się do wartości moralnie doniosłych, ponieważ nie jest w stanie dostrzec oraz uchwycić ich wzniosłość i ważność. Nie chce on wyrzec się i odwrócić od przyjemności lub zadowolenia, których źródło znajduje się w pysze i pożądlności. Z drugiej strony nie lekceważy zupełnie moralnie doniosłych wartości. Nie sprzeciwia się także otwarcie przykazaniom (Dekalog), aby nie musiał spojrzeć na siebie jak na osobę nieoljalną czy kryminalistę. Pragnie oceniać siebie jako godnego szacunku i uznania. Wartości są przedmiotem jego zainteresowania nie ze względu na nie same, ale wyłącznie z motywów egoistycznych i dopóki nie naruszają żądań jego pychy czy pożądlności. Często wybiera drogę środka, poruszając się pomiędzy wartościami a tym, co subiektywnie zadowalające. „Nie powinien być pominięty fakt, że czystość jego postawy odpowiedzi na wartości, jej jakościowa szczerłość i adekwatność, zrozumienie przez niego wartości zależy od stopnia gotowości dostosowania się do moralnych nakazów lub pokonania pychy i pożądlności”⁶⁵. Uznaje niezgodność dwóch antagonistycznych centrów, ale mimo tego żyje w kłamstwie i pozwala, aby centra negatywne ograniczały jego odpowiedź na wartości. Uleganie wadom i wybór antywartości często tłumaczy sobie subiektywnymi racjami i pojęciami zgodnymi z pozytywnymi ocenami moralnymi, co jednak nie ma nic wspólnego z rzeczywistą sytuacją moralną. Jego postawa odpowiedzi na wartości w dużej mierze jest splamiona i wypaczona przez nieszczerłość, co ułatwia podejmowanie takich działań zachowawczych, jak ucieczka od walki albo tchórzliwe przyłgnięcie do pychy i pożądlności. Jak zaznacza Hildebrand, „ten «burżuazyjny» (*bourgeois*) typ tego tak zwanego «lojalnego» i «przyzwoitego» człowieka (...) określa fakt niezdolności do życia w prawdzie i prawdziwej skruchy, ponieważ prawdziwa skrucha zakłada pełną świadomość niezgodności lub przynajmniej czasowe odrzucenie każdego fałszywego kompromisu oraz kompletne poddanie się panowaniu

⁶⁵ Tamże, s. 418.

waniu wartości moralnie doniosłych”⁶⁶. W rezultacie centra pychy i pożądlności współpracują ze sobą, uniemożliwiając dominację centrum pozytywnego w człowieku. Ostatecznie osoba taka służy dwom panom: Bogu i mamonie.

W człowieku zniewolonym i poddanym idolom (*subjected to idols*) istnieje czwarty typ współistnienia antytetycznych centrów – koegzystencja idolatryczna. Od człowieka naiwnego lub ugodowego albo przeciętnego i tchórze odróżnia go fanatyzm i nieczysta gorliwość. Hildebrand wyróżnia dwa typy bałwochwalców. Pierwszy z nich czyni bożka z dobra wyposażonego w wartość, widząc w nim coś absolutnego albo przeceniając to dobro. Drugi stawia nie-wartość (*disvalue*) w miejsce wartości, pragnąc zła jako ideału. Bałwochwalca może zaskakiwać i zdumiewać z powodu specyficznie rozumianego „idealizmu”, którym się kieruje, odwracając się w swoim wartościowaniu od rzeczy subiektywnie zadowalających. Jest on zdolny do poświęcenia się wielkim ideom, poddaje się wartościom, ale jego odpowiedź na nie zostaje zanieczyszczona przez naruszenie hierarchii aksjologicznej dóbr. Nieuprawnione przecenienie określonych dóbr, takich jak: państwo, prawo cywilne, władza państwowa, jak również zbyt kurczowe trzymanie się ich, wzmaga tylko pychę. W rezultacie czyni z postawy człowieka „dziwną mieszaninę” odpowiedzi na wartości i zaspokojenia pychy oraz pożądlności. Bałwochwalcę od hipokryty odróżnia brak świadomego oszukiwania drugich, które ma na celu zyskanie osobistych korzyści, ponieważ taki człowiek

wierzy w wielkość swojego ideału; on nie oszukuje drugich, ale siebie. Rozkoszuje się ponoszonymi ofiarami i wyrzeczeniami; szczerze pragnie zwycięstwa swojego ideału (...). W rzeczywistości ten „ideał” pociąga go, ponieważ jest on źródłem satysfakcji dla jego pychy i pożądlności⁶⁷.

Jego odpowiedź na wartość, która pretenduje do czystej i heroicznej postawy, ale bez uwzględnienia faktycznego stanu rzeczy, ostatecz-

⁶⁶ Tamże, s. 419.

⁶⁷ Tamże, s. 421.

nie czyni go fałszywym zelotą (*zelus amaritudinis*), owładniętym pychą i pożądlivością. Tłumaczy swoje zachowanie i podjęte działania dobrymi intencjami (*bona fides*), sprawiając wrażenie, że poświęcił swoje osobiste sprawy dla tak ważnego ideału.

Ostatnim rodzajem współistnienia antagonistycznych centrów jest przypadek, w którym centrum miłujące oraz pyszne i pożałdliwe dominują na przemian. Jest to koegzystencja nieciągła. Toteż w jednym człowieku występują jakby dwie różniące się osoby. Hildebrand stwierdza, że

ten rodzaj oferuje czystą antytezę do jakiegokolwiek kompromisu, kiedy odpowiedź na wartość jest zestawiona z pychą i pożądlivością, to w żaden sposób nie mieszają się one ze sobą. To zestawienie radykalnie różni się od tego, które występuje u moralnie nieświadomego człowieka. U nieświadomego człowieka przewaga jednego centrum nad drugim zmienia się pod wpływem: okoliczności, różnych przedmiotów, tymczasowych skłonności, co nie ma irracjonalnego czy niezrozumiałego charakteru. Możemy zrozumieć jej psychologię. Tutaj, przeciwnie, przeważająca cecha posiada nieprzewidywalny charakter przejścia z jednego centrum w drugie. Ta zamiana jest tak nagła i irracjonalna, że dwa niekompatybilne stanowiska nie kolidują ze sobą i nie dochodzi pomiędzy nimi do żadnej walki, tak jakby zakładały równoczesną konfrontację ze sobą. To zestawienie obok siebie ma charakter niepowiązanego następstwa. Jest coś demonicznego w tej nagłej zmianie⁶⁸.

Oczywiście taki człowiek jest świadomy gwałtownych zmian w nim zachodzących, boleje nad swoimi złymi czy nierozumnymi zachowaniami, ale przeobrażenia postaw moralnych dokonują się w nim tak szybko, że uniemożliwiają podjęcie konstruktywnej walki z pychą czy pożądlivością. Z tego powodu doświadczenia centrów negatywnych nie odbiera jako dramat moralny, ale jako godny pożałowania los. Taka ocena sytuacji nie skłania go do przezwyciężenia złych skłonności, dlatego nie podejmuje woli walki. Brak ciągłości osobowej⁶⁹, która towarzyszy nagłym transformacjom i rozbieżnościom charakteru, odciska się rów-

⁶⁸ Tamże, s. 423n.

⁶⁹ Por. D. von Hildebrand, *Liturgy and Personality*, s. 171-179.

niez istotowo na jakości odpowiedzi udzielanych wartościom, w wyniku czego moralnie dobre postawy nie zostają dostatecznie zakorzenione w duszy. Ponadto ten rodzaj koegzystencji wykazuje niedostatki pełnej świadomości, ograniczoną rolę wolności i jej aktualizacji, ponieważ o wiele bardziej ulega zachciankom i nastrojom duszy, niż zaproszeniu ze strony wartości⁷⁰. W konsekwencji nieodpowiedzialność, pasywne nastawienie łączy się z odmową podjęcia stanowczej i wytrwałej walki z pychą, pożądlivością. Kategoria ciągłości odpowiedzi na wartość stanowi istotny element prawdziwej postawy odpowiedzi na wartości⁷¹. Jak twierdzi Hildebrand,

takie odpowiedzi na moralnie doniosłe wartości nigdy nie ograniczają się do chwilowych sytuacji, ale raczej wymagają ponadaktualnego zainteresowania niezmiennym królestwem tego, co moralnie wartościowe samo w sobie oraz domagają się ponadaktualnego ukierunkowania naszej woli. Ciągłość zakłada, że każda odwieczna prawda i każda autentyczna wartość (szczególnie każda moralnie doniosła wartość), która została odsłonięta przed nami, powinna być niezmienną miarą dla naszego życia⁷².

Pięć form koegzystencji centrum pozytywnego i centrów negatywnych w człowieku ujawnia ich wewnętrzną niezgodność i przeciwieństwo. „Ja miłujące” jest istotowo różne od „ja pożałdliwego” i „ja pysznego”. Centrum pozytywne współistnieje z centrami negatywnymi, ale z nimi nie współpracuje, jak to ma miejsce między nimi samymi. Pycha może istnieć niezależnie od pożądlivości, ale może także z nią współdziałać. Każda czysta odpowiedź na wartość stanowi równocześnie poskromienie i ograniczenie oddziaływania pychy i pożądlivości. W ścisłym tego słowa znaczeniu człowiekiem niemoralnym jest ten, którego życie opanowała pycha i pożałdliwość do tego stopnia, że postawa odpowiedzi na wartość została tak bardzo ograniczona, iż prawie zawieszona.

⁷⁰ Por. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 425.

⁷¹ Por. D. von Hildebrand, *Liturgy and Personality*, s. 171-182.

⁷² D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 425.

Uwagi końcowe

Dietrich von Hildebrand, analizując sferę ludzkich aktów spostrzegł, że pomiędzy niektórymi z nich występuje jakościowe pokrewieństwo (*qualitative affinity*). Występuje ono np. pomiędzy miłością, pokorą, sprawiedliwością, wdzięcznością, oburzeniem z powodu moralnego zła i każdą cnotą. W osobie ludzkiej zapewnia je jednorodne centrum w postaci „ja kochającego, pokornego, szlachetnego, odpowiadającego na wartość”. Zawiść, zazdrość, mściwość, nienawiść, chęć panowania oraz dominacji, egoizm, zamknięcie w sobie, duma również wykazują jakościowe pokrewieństwo i wypływają z homogenicznego centrum osoby określonego jako „ja pyszne”. Z kolei chciwość, zmysłowość, nieczystość, lenistwo wypływa z ujednoczonego jakościowo centrum nazywanego „ja pożądlivym”. Dwa ostatnie centra są źródłami zła moralnego w człowieku. Trzeba podkreślić, że „ja pyszne” uznał Hildebrand za elementarne zło w człowieku. Badając relację pomiędzy centrami, wyróżnił pięć rodzajów współistnienia centrów negatywnych z centrum pozytywnym w misterium upadłej natury człowieka. Ich koegzystencja może być: waleczna, zestawieniem obok siebie, ugodowa, idolatryczna, nieciągła.

Trzy ośrodki aksjologiczno-moralne, które jednak nie odpowiadają jakimś konstytutywnym „częściom” bytu osoby ludzkiej czy też „władzom” jej duszy, są raczej pewnymi jakościowo różniącymi się pomiędzy sobą jednościami fundamentalnych postaw i aktów. W tym momencie trzeba zauważyć, że teoria policentryczności Hildebranda stwarza pewne problemy teoretyczne. Można, a zapewne i należałoby postawić kilka pytań: czy w człowieku od samego początku istniały trzy centra aksjologiczne? Czy przed skażeniem ludzkiej natury istniało w osobie ludzkiej tylko jedno centrum w postaci „ja kochającego, pokornego, szlachetnego, odpowiadającego na wartość”? Co otworzyło człowieka na pychę i pożądlivność? Warto również przemyśleć, która dyscyplina wiedzy (teologia, filozofia, biologia) jest w stanie udzielić adekwatnych odpowiedzi. Sam Dietrich von Hildebrand, pomimo deklarowanego stanowiska czyisto filozoficznego, czerpie również z dorobku teologii.

Wojciech Załuski

Genetic Enhancement and Autonomy

I. The problem of the admissibility of genetic enhancement

Wojciech Załuski – dr prawa, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej. Zainteresowania: filozofia prawa, filozofia moralności i filozofia nauki.

The present paper deals with an oft-raised argument against the admissibility of enhancing an embryo's nature through genetic engineering (hereafter: genetic enhancement), namely, the argument from autonomy. The argument asserts that genetic enhancement is not admissible because it violates human autonomy (i.e., the autonomy of a person who is to grow up from the embryo subjected to genetic engineering). Clearly, in order to appraise this argument, one must have a clear understanding of the notion of autonomy. Accordingly, a large part of this paper is devoted to clarifying this notoriously unclear notion. The clarification proceeds in two stages. First, a distinction is made between personal and moral autonomy. Second, the concept of presuppositions of moral autonomy is introduced. It is argued that one can distinguish two conceptions of moral autonomy depending on whether one assumes that the contingency of birth is a presupposition of moral autonomy or not. In the final part of the paper, relations between the two conceptions of moral autonomy and two types of genetic enhancement (“directed” and “all-purpose”) are examined.

II. Autonomy

A. Two concepts of autonomy

Apparently, there are two concepts of autonomy – personal and moral. I shall argue that personal autonomy has two varieties, and moral autonomy has three varieties.

1. Personal autonomy

Personal autonomy can be defined as the agent's freedom at the level of choosing her desires (preferences, goals). The somewhat vague phrase "having freedom at the level of choosing one's desires" can be explicated in the following way: "having the second-order capacity to distance oneself from one's first-order, i.e., action-guiding desires, to evaluate them in a critical way by considering reasons for their acceptance and for the acceptance of alternative desires, and to change them if they do not pass the critical scrutiny". The concept of personal autonomy has two varieties – material and formal. The formal variety does not forestall what desires (preferences, goals, etc.) an agent should choose (whether they be moral or amoral, whether they are to satisfy some ideal of human excellence or not, whether they are to be loyalty, commitment, obedience to a group or rather some kind of substantive independence, whether they can be self-destructive or not). The only thing it requires is that an agent should be able to critically evaluate her first-order desires, and, should these desires not pass the critical evaluation, to change them. Accordingly, on this variant, a personally autonomous agent can be just as well a self-sufficient individualist insensitive to the needs of others as an altruist treating others' needs as one's own needs – just as well a villain as a saint, etc. By contrast, the material variety requires that an agent should choose a specific type of desires (moral, realizing some ideal of human excellence, prudent, or rational, etc.).¹

¹ Defining autonomy as a second-order capacity, i.e., as a capacity to distance oneself from one's first order, i.e., action-guiding desires, is widespread in the relevant literature. Also my distinction between formal and material autonomy is not new. See, for instance, G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press 2001 (Dworkin writes

Three further remarks on the formal variety of the concept of personal autonomy may be in order here. First, personal autonomy does not operate in an all-or-nothing fashion; rather, an agent may be personally autonomous to a higher or lesser degree. As it seems, though, no human being can be called "an agent" (i.e., the true author of her own actions) if she loses completely her personal autonomy. This is so because the agent's first-order, i.e. action-guiding desires can be really called *hers* only if she really wants to have these desires, i.e., if she has second-order desires to have and to realize her first-order desires. Accordingly, some level of personal autonomy is indispensable to human agency (though, as it must be admitted, it is difficult to determine what level exactly constitutes the threshold between agency and the lack of agency). As we shall see presently, the fact that in order to be called "an agent" a subject must exhibit some level of personal autonomy is relevant to the question about the relations between personal autonomy and moral autonomy. Second, personal autonomy is a *value* – a desirable feature of human being. One can argue for this claim indirectly: personal autonomy is a value, as it is a necessary condition of human agency, or directly: personal autonomy is a value because the very capacity not to yield unreflectively to one's first-order desires is valuable in itself. Third, personal autonomy should be distinguished from freedom at the level of realizing one's desires, i.e., from freedom understood as the lack of obstacles in realizing one's desires. It is worth noting that an agent may be personally autonomous and free (in the sense "encountering no obstacles in realizing her desires"), personally autonomous and non-free, personally non-autonomous and free, and personally non-autonomous and non-free.

Let me now turn to the second concept of autonomy – moral autonomy.

about formal and substantive autonomy), H. G. Frankfurt, *Freedom of the Will and a Concept of a Person*, "Journal of Philosophy" 68 (1971), p. 5–25.

2. Moral autonomy

Moral autonomy can be defined as the agent's capacity to reflectively choose moral principles which are to govern her actions and/or reflectively affirm moral principles which she already accepts (and which she may have originally accepted on unreflective grounds), i.e., as the capacity for normative self-government. I shall call this understanding of moral autonomy "the strong variety of moral autonomy" (to be distinguished from its two other varieties discussed below). This variety has a formal and material variant. The material variant specifies what moral principles an agent should reflectively choose and affirm if she is to be called "morally autonomous", while the formal variant requires only that the agent should reflectively choose moral principles which are to govern her actions and/or reflectively affirm moral principles she already accepts.

Moral autonomy can be understood also in a weaker way – as the capacity to understand moral principles as a specific kind of reasons for action (i.e., as different from conventional rules) requiring obedience in an especially categorical way. I call this understanding of moral autonomy "the weak variety of moral autonomy". What this variety implies is that an agent understands moral principles *qua* moral principles. In other words, it implies that an agent can discern the specificity of moral principles which consists in that they (as opposed to conventional rules) constitute particularly strong reasons for action, i.e., reasons overriding other reasons for action. It does not imply that the agent has the capacity to reflectively choose moral principles and/or reflectively affirm principles which she already accepts. Of note is the fact that this variety of moral autonomy constitutes a cognitive element of the moral sense and thereby a condition of moral accountability (the second element of the moral sense is motivational – it is a tendency of the agent to comply with moral principles). Accordingly, an agent who commits a crime can be held morally accountable for her deed only if she exhibits a cognitive element of the moral sense (clearly, by definition, such an agent has a defective motivational element of the moral sense). Similarly to the

strong variety of moral autonomy, one can also distinguish a material and formal variant of the weak variety of moral autonomy.

Apart from the strong and weak variety of moral autonomy, one should also mention about what can be called "Kantian moral autonomy" or "the strongest variety of moral autonomy". Kantian moral autonomy can be defined as the agent's capacity to reflectively choose moral principles which are to govern her actions and/or reflectively affirm moral principles which she already accepts, and – additionally – to be motivated by these moral principles alone, without interference of any empirical causes. Analogously to the weak and strong variety of moral autonomy, Kantian moral autonomy can also be divided into a formal and material variant. As can be readily seen, the formal variant of Kantian moral autonomy implies the formal variant of the strong variety of moral autonomy (which, in turn, implies the formal variant of the weak variety of moral autonomy).

The results of the analyses conducted in sections 1 and 2 can be schematically summarized in the following way:

Personal autonomy

- I. Formal variety (the second-order capacity to choose one's first-order desires; it is not specified which desires should be chosen).
- II. Material variety (the second-order capacity to choose one's first-order desires; it is specified which desires should be chosen).

Moral autonomy

- I. Weak variety
 1. Formal variant (understanding moral principles *qua* moral principles; moral principles are not specified).
 2. Material variant (understanding moral principles *qua* moral principles; moral principles are specified).
- II. Strong variety
 1. Formal variant (the capacity to reflectively choose moral principles which are to govern one's actions and/or reflectively affirm moral principles which one already accepts; it is not specified which moral principles should be chosen).

2. Material variant (the capacity to reflectively choose moral principles which are to govern one's actions and/or reflectively affirm moral principles which one already accepts; it is specified which moral principles should be chosen).

III. Strongest variety (Kantian moral autonomy)

1. Formal variant (the capacity to reflectively choose moral principles which are to govern one's actions and/or reflectively affirm moral principles which one already accepts, and to be motivated by these moral principles alone, without interference of any empirical causes; it is not specified which moral principles should be chosen).

2. Material variant (the capacity to reflectively choose moral principles which are to govern one's actions and/or reflectively affirm moral principles which one already accepts, and to be motivated by these moral principles alone, without interference of any empirical causes; it is specified which moral principles should be chosen).

In the remainder of this paper, by personal autonomy I shall mean "the formal variety of personal autonomy", and by moral autonomy I shall mean "the formal variant of the strong variety of moral autonomy". The narrowing down of my considerations to the two varieties of autonomy is due to the fact these two varieties seem to be the best explications of the concepts of personal and moral autonomy. The material variety of personal autonomy seems to be too strong: the requirement that an autonomous agent ought to choose a concrete type of first-order desires does not harmonize well with the notion of personal autonomy as it is usually used in the philosophical discourse. Besides, the material variety of personal autonomy becomes hard to distinguish from moral autonomy. As for moral autonomy, its weak variety seems to be too thin – moral autonomy seems to require something more than just the capacity to understand moral principles *qua* moral principles, while its strongest variety seems to be too thick – moral autonomy does not have to require that the agent should have the capacity to be motivated by moral considerations alone. However, I want to emphasize that, in my view, all the above varieties of autonomy are legitimate explications of the notion of autonomy. The formal variety of personal autonomy and

the formal variant of the strong variety of moral autonomy seem to be just the best explications from among a number of legitimate explications, i.e., they seem to be explications that capture best the specificity of the concept of autonomy as it is used in the philosophical discourse.

Before I turn to the problem of the presuppositions of moral autonomy, I shall devote some attention to the problem of the relationships between these two concepts. Two different views of these relationships emerge. The first view states that they are entirely independent in the sense that an agent can be morally autonomous without being personally autonomous. This view leads to a rather counterintuitive conclusion that an agent's being entirely incapable of freely shaping and/or changing her first-order desires does not exclude her capacity to reflectively choose and/or reflectively affirm moral principles. According to the second view, the two concepts are partially dependent in the sense that an agent must be at least to some extent personally autonomous in order to be morally autonomous (to the same extent to which human agency presupposes personal autonomy, because moral autonomy presupposes human agency). This second view seems to be more plausible, because the capacity to reflectively choose and/or affirm moral principles seems to require some level of the capacity to distance oneself from one's first-order desires.

B. Presuppositions of autonomy

What has been said so far – that there are two main concepts of autonomy, and that moral autonomy presupposes human agency ("being a true author of one's actions"), which, in turn, presupposes some level of personal autonomy – seems to be rather uncontroversial. What is controversial is whether moral autonomy has any other presuppositions and whether personal autonomy has any presuppositions at all. Before tackling these questions, let me clarify the concept of a presupposition of autonomy (used so far intuitively). Presuppositions of autonomy are conditions that must be satisfied in order to make sense of the concept of autonomy. They are therefore conditions which have to be met if one

wants to speak of true rather than apparent autonomy. Accordingly, if a presupposition of a given concept of autonomy is not satisfied, the concept, so to say, falls apart: an agent who chooses her desires in a free way is only apparently personally autonomous, and an agent who chooses and/or affirms moral principles which are to govern her actions is only apparently morally autonomous. In short and less metaphorically, the notion of a presupposition can be equated with the notion of a necessary condition. I have already argued that human agency is a presupposition of moral autonomy. In the following two sections I shall argue that personal autonomy does not have any presuppositions, that it is not entirely clear whether human agency has two presuppositions (personal autonomy, free will) or three presuppositions (personal autonomy, free will, the contingency of birth), and – consequently – that it is not clear whether moral autonomy (whose presupposition is human agency) has two or three presuppositions.

1. Free will

Free will can be defined as the capacity to choose alternative actions in a given situation: an agent who has chosen an action at a given time has free will if she could have chosen some other action at that time. The question arises whether free will can be regarded a presupposition of personal or moral autonomy.

Personal autonomy requires that an agent have a second-order capacity to critically evaluate and to change her first-order desires. Now, there seems to be no connection between thus understood personal autonomy and free will. There seems to be no contradiction in assuming that an agent has the above mentioned second-order capacity and does not have free-will, i.e., that she has the second-order capacity but all her thoughts, desires, actions are inevitable consequences of preceding events. In short, an agent can have the second-order capacity and simultaneously be deprived of free will. However, one may plausibly argue that even though free will is not a presupposition of personal autonomy, it is a presupposition of human agency. This is so because if an agent is

deprived of free will, i.e., if her actions are just links in causal chains, then she can hardly be called “an agent” – a *true* author of her actions. Accordingly, it seems plausible to maintain that human agency has (at least) two presuppositions – not only some level of personal autonomy but also free will. However, one could criticize this account of the relations between personal autonomy, free will and human agency by pointing out that free will *is* personal autonomy². This explication of free will, though, seems to forfeit what seems to be an essential part of free will – the capacity to choose various options in a given situation, or, put alternatively, not being determined to choose a given option in a given situation. Accordingly, free will should be regarded as a presupposition of human agency, not as the presupposition of personal autonomy. Personal autonomy and free will should therefore be regarded as two *different* presuppositions of human agency.

Let me now turn to the question of whether free will is a presupposition of moral autonomy. Moral autonomy requires that an agent reflectively choose and/or affirm moral principles which are to govern her actions. Since the requirement that agent should reflectively choose and/or affirm moral principles implies that an agent should assume moral accountability for not complying with these principles, it can be said that moral autonomy implies moral accountability. And it can be plausibly argued that moral accountability for not complying with moral principles is justified only if the agent is not causally determined to act in a given way, i.e., if she has free will. Moral autonomy, therefore, presupposes free will. Clearly, one may argue for this just by pointing out that it is a direct consequence of the above account of the relations between personal autonomy, free will and human agency: given that some level of personal autonomy and free will are presuppositions of human agency, and that moral autonomy seems unthinkable without human agency, then moral autonomy presupposes free will (and some level of personal autonomy).

² Such explication of the notion of free will was put forward by Harry G. Frankfurt; see H. Frankfurt, *Freedom of the Will*....

2. The contingency of birth

As we shall see, the question of whether the contingency of birth is a presupposition of human agency and thereby of moral autonomy is much more intricate than the question of whether free will constitutes such a presupposition. The claim that the contingency of birth is crucial for moral autonomy was put forward by Jürgen Habermas³. Habermas argues that our ethical self-knowledge as a species is grounded in the fact that our genetic constitution does not depend on the will of other persons, i.e., is contingent. What Habermas means by that is that a person cannot consider herself to be a real author of her actions and – more generally – of her life if she knows that other people decided about her genetic constitution. Accordingly, a person whose birth was not contingent cannot be expected to be able to take full responsibility for her actions, and thereby cannot be morally autonomous. Habermas's argument can therefore be plausibly construed as saying that the contingency of human birth is a presupposition of human agency. This argument is very profound – it seems to capture something really important about the nature of human agency and autonomy. However, it is not easy to articulate what exactly it captures and how it should be ultimately assessed. I shall start my analysis of Habermas's argument from a remark that if this argument is correct, it is not as self-evidently correct as the argument that some level of personal autonomy and free will are presuppositions of human agency. While it is (at least, in my view) self-evident that the possession of the second-order capacity to distance oneself from one's first-order desires (personal autonomy) and the capacity to have a real choice between various first-order desires (free will) are presuppositions of human agency, there seems to be nothing self-evident in the claim that human agency requires that a subject's genetic constitution should not have been designed by some other person. One might

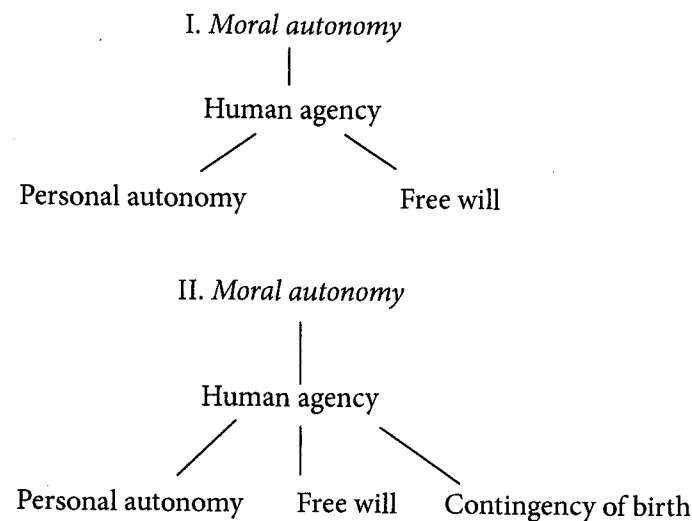
³ See J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt am Main: Surkhamp Verlag 2001. Habermas mentions that similar claim was made earlier by Hannah Arendt who (in *The Human Condition*) introduced the notion of natality as a pre-condition of human ability to initiate action.

say that if a subject is personally autonomous and has free will, there seems to be nothing more needed to call her “an agent”. Accordingly, it seems that the lack of contingency of birth does not by itself undermine human agency; it undermines it only if it decreases personal autonomy beneath the “threshold level” between agency and the lack of agency and/or violates her free will. Therefore, on this interpretation of human agency, contingency of birth is not a presupposition of human agency. Is therefore Habermas's claim that contingency of birth is a presupposition of human agency untenable? The matters are not so simple. There seem to be two main ways of defending this claim – one may call them “philosophical” and “psychological”. The philosophical way consists in pointing out that if we *really deeply* understand the concept of human agency as the concept of *true authorship* of one's actions, we cannot fail to notice that this concept requires the contingency of birth; absent the contingency of birth, our authorship is not “true”, for the simple reason that we were designed not just by chance (which, on this argument, is a condition of our being true authors of our actions) but by some other person's conscious will. This way of defending Habermas's argument, however, encounters serious difficulties. First, let me repeat the above made observation that the conception of human agency as based on personal autonomy and free will is sufficiently profound, so that there is no need to make it still “more profound” by positing a somewhat obscure condition of the contingency of birth. Second, one may point out that, contrary to what Habermas seems to assume, the contingency of birth is an all-or-nothing notion. It is true that either a birth is contingent or not. However, it is also true that there is a fundamental difference between a negligent and substantial intervention in the embryo's genotype. On Habermas's view both types of intervention seem to undermine human agency to the same degree, while on the view that the contingency of birth is not a presupposition of human agency, they undermine human agency in varying degrees – depending on how they affect the presuppositions of human agency (personal autonomy and free will). The latter view seems more plausible. What's more, the view that the contingency of birth is a presupposition of human agency gives rise to a counterintu-

itive conclusion that an elimination of an embryo's genetic defects (i.e., negative genetic engineering) with a view to enabling the child's normal functioning as a human being undermines her agency (whereas, in fact, it would be right to say that it enables her agency). This counterintuitive conclusion can be avoided if we reject the claim that the contingency of birth is a presupposition of human agency. The psychological way of defending Habermas's argument, in turn, consists in asserting that a person who is aware that her birth was not contingent, i.e., that her genetic constitution was consciously shaped by other people, is unlikely to feel herself to be a true agent and thereby is unlikely to be able to reflectively choose and/or affirm moral principles which are to govern her actions, and, consequently, to accept moral accountability for compliance with these principles. One can respond to this argument by saying that this feeling of the lack of agency which an agent is likely to experience if she knows that her birth was not contingent can be eliminated by rationally arguing to her that the necessary and sufficient conditions of agency are personal autonomy and free will (or, if possible, by not revealing to her the information about the non-contingency of her birth). However, one could strengthen the psychological argument by claiming that such rational argumentation is not sufficient to eliminate this feeling, as this feeling is overwhelming, not open to rational argumentation about the bases of agency. Whether this feeling can be of such kind is an empirical question. In my view, it is rather implausible to maintain that it can. But even if it could, what would it show? Clearly, it would not show that contingency of birth is a presupposition of human agency. It would only show that a person who knows that her birth was not contingent is likely to experience a difficulty with feeling herself the true author of her actions and thereby with taking full responsibility for her actions. But, let me repeat the point already made, by virtue of this fact the contingency of birth would not become a presupposition of human agency.

To sum up, the foregoing considerations seem to support the claim that contingency of birth is not a presupposition of human agency and thereby of moral autonomy. It is difficult, though, to provide a conclusive argument for this claim. Especially, it will be difficult to convince

someone who just posits that the *profound* conception of human agency implies the contingency of birth. Therefore, given that it is not entirely clear what the presuppositions of human agency and thereby of moral autonomy are, one should distinguish two competing conceptions of moral autonomy (the arrows on the figures point to presuppositions of a given concept):



III. Genetic enhancement

Before passing to the problem of whether genetic enhancement violates human autonomy, it is necessary to distinguish two markedly different types of genetic enhancement (the distinction to be presented is widespread in the relevant literature⁴). The first type, which I call

⁴ For a discussion of various aspects of genetic enhancement see, e.g., J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton: Princeton University Press 2007; M. J. Sandel, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge MA.: Harvard University Press 2007; P. Vezzoni, *Il futuro e il passato dell'uomo. Considerazioni sull'evoluzione umana*, Milano: Bruno Mondadori 2006.

“directed genetic enhancement”, consists in that a decision-maker (e.g., parents) has an embryo’s genotype modified in such a way that the embryo’s development is strongly determined to proceed in a certain definite direction (i.e., a child is strongly determined to choose a given way of life wished by the decision-maker). The second type, which I call “all-purpose genetic enhancement”, consists in that a decision-maker (e.g., parents) has an embryo’s genotype modified in a way that increases the embryo’s overall capacities and powers to effectively pursue various life careers but does not determine the choice of any of those careers. Three additional remarks regarding the notion of genetic enhancement seem to be in order. First, when I speak of genetic enhancement and its influence on human autonomy, I mean a situation in which some decision-maker decides to enhance the nature of an embryo through genetic engineering, not just eliminate its defects that would preclude the embryo’s normal functioning as a human being; I mean, then, positive, not negative, genetic engineering. Incidentally, it is worth noticing that negative genetic engineering does not seem to pose serious problems in the context of autonomy (unless, as mentioned, one assumes that contingency of birth is a presupposition of human agency): it enables a child’s proper functioning of human beings, and therefore it enables her/his autonomy. Second, since the decision-maker may be – but does not have to be – the child’s parents (the decision-maker may be, e.g., the state), the situation may take place both in the context of “liberal eugenics” and in the context of “authoritarian (state) eugenics”; the crucial point is only that some decision-maker decides to improve the other human beings – an embryo’s – nature through genetic engineering. Third, an essentially different situation arises when a decision-maker uses genetic engineering to improve her own nature. In this situation genetic enhancement does not seem to pose any obvious threat to autonomy. It may be an expression of one’s personal autonomy or not, depending on whether a subject has freely chosen her first-order desire to undergo a genetic improvement or not. And, depending on concrete effects of this improvement, it may diminish, increase, or leave intact her personal and moral autonomy.

IV. Does genetic enhancement violate human autonomy?

The answer to the question of genetic enhancement violates autonomy will depend on which conception of moral autonomy one accepts.

If one accepts the conception I of moral autonomy, then the answer will comprise the following theses:

(1) Directed genetic enhancement diminishes personal autonomy. This is so because by determining an agent through genetic engineering to choose a concrete life career or at least to be capable of choosing from a smaller set of life careers than she would have been without the genetic intervention, one undermines the effectiveness of her second-order capacity to freely choose her goals. However, directed genetic enhancement does not have to affect moral autonomy. As argued, moral autonomy is only partially dependent on personal autonomy. Accordingly, the violation of personal autonomy will also be a violation of moral autonomy only if the violation of personal autonomy is so substantial as to make personal autonomy fall beneath “the threshold level” between agency and the lack of agency.

(2) All-purpose genetic enhancement does not diminish personal autonomy and does not affect in any way moral autonomy. *Au contraire*: all-purpose genetic enhancement increases a subject’s personal autonomy, as it widens the range of goals from among which she can choose those goals she wishes to be *hers*.

If one accepts the conception II of moral autonomy, then the answer to the question of whether genetic enhancement violates autonomy will be composed of the following theses:

(1) Directed genetic enhancement diminishes personal autonomy (for the same reasons as it does on the grounds of the conception I of moral autonomy). Directed genetic enhancement violates moral autonomy, as it violates one of the presuppositions of human agency (and thereby of moral autonomy), namely, the contingency of birth.

(2) All-purpose genetic enhancement does not diminish personal autonomy but it violates moral autonomy (because it violates one of the presuppositions of moral autonomy, namely, the contingency of birth).

It should also be noted that irrespective of which conception of autonomy we accept, the following thesis holds: no type of genetic enhancement threatens the first presupposition of human agency – free will, since if one believes that humans possess free will, one will continue to do so, even if one knows that they are “designed”, not contingently born.

Clearly, for anyone for whom autonomy is an important value and who accepts the conception II of moral autonomy, the conflict between moral autonomy and genetic enhancement will be a strong argument against the admissibility of the genetic enhancement of embryos. However, as I have argued, the conception II of moral autonomy seems to be less plausible than the conception I. The preceding remark, though, does not imply that, if we accept the conception II or moral autonomy, genetic enhancement of embryos becomes admissible, because, apart from the argument from autonomy, one may advance many other arguments against genetic enhancement, not discussed in the paper.

artykuły

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

Włodzimierz Łoski

Nomen innominabile¹

1. Szukanie Niewyraźnego

Odmowa znalezienia imienia dla właściwego nazwania Boga, który nie może zostać poznany bez jakiegoś marginesu niewiedzy, wkracza do samego poznania i przysługuje

wszystkim teognozom, które dopuszczają apofazę, bądź, aby natychmiast wspiąć się w stronę epistemologii teologicznej, bądź, aby wytyczyć drogę w kierunku „przekroczenia wszelkiego poznania”. Jednakże, chociaż „niewyraźny” Bóg wydaje się terenem wspólnym dla wszystkich, którzy w swym myśleniu religijnym zarezerwowali mniej lub bardziej obszerną część „drodze negacji”, to można powiedzieć, że istnieje tyle „niewyraźności”, ile teologii negatywnych. Rzeczywiście, Niewyraźny Plotyna nie jest tym samym, co Ów Dionizego, który z kolei jest inny od Niewyraźnego św. Augustyna i którego trzeba także odróżnić od Niewyraźnego św. Tomasza. Jest to mianowicie idea, którą teolog może sobie wypracować odnośnie niewyraźności Boga i która określa rolę, jaką w jego myśleniu będzie odgrywał moment apofatyczny. Właśnie dlatego zechcieliśmy rozpocząć nasze studium idei Boga u Mistrza Eckharta, a szczególnie teologii negatywnej, która charakteryzuje się poszukiwaniem Niewyraźnego.

Chodzi zatem o prowadzenie poszukiwań tam, gdzie istnieje negatywność. Czym bowiem jest droga negatywna, jeśli nie poszukiwaniem,

Włodzimierz Łoski (1903-1958) – filozof i teolog pochodzący z Rosji, od 1924 r. żyjący i pracujący w Paryżu. Znawca patrologii i filozofii średniowiecznej, a szczególnie Mistrza Eckharta. Syn filozofa Mikołaja Łoskiego.

¹ Podstawa przekładu: Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1960, rozdz. I, s. 13–39 (przyp. tłum.).

w którym jest się zmuszonym do sukcesywnego odrzucania tego wszystkiego, co można znaleźć i nazwać, negując w końcu samo poszukiwanie, o tyle, o ile zakłada ono jeszcze ideę tego, co jest poszukiwane?

Bezużyteczne jest nasze zatrzymywanie się nad niezliczonymi fragmentami niemieckich i łacińskich dzieł Mistra Eckharta, w których nalega on na boską niewyraźność, wyjaśniając, że Bóg jest „niewymawialny” (*indicible*), że nikt nie jest w stanie mówić o Nim, bo On jest „ponad wszystkimi imionami” (*über alle namen*) i „bez imienia” (*sunder namen, namelôs*). Nie możemy znaleźć imienia, które byłoby dla Niego odpowiednie. Chcieć dać Bogu imię, oznaczałoby poniżyć Go. Bóg jest „negacją wszystkich imion” (*ain logenung aller namen*)². W jednym z kazań niemieckich, przypisanych Eckhartowi dzięki analizie rękopisów³, rozumność (*vernünftekeit*) nie chce się zadowolić Bogiem, który pozwoliłby się oznaczyć jakimś imieniem:

gdyby nawet istniało tysiąc Bogów gdzieś, gdzie Bóg ma imię, to ona [rozumność] zrobiłaby wyłom, bo ona chce wejść tam, gdzie On nie ma imienia; ona chce czegoś szlachetniejszego, czegoś lepszego niż Bóg mający imię⁴.

² Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, I, s. 253 (*Die deutschen Werke* tłumaczone przez J. Quint'a lub G. Steer'a i wydawane w zeszytach od 1936 r. pod auspicjami Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart: Kohlhammer Verlag; dalej skrót DW). Por. tamże, przypis 2 i 4, gdzie są odniesienia do innych, wyżej cytowanych wyrażań. Chodzi o przypisy, znajdujące się tylko w wydaniu krytycznym, w których przytaczane są teksty w języku staroniemieckim, do: Kazanie niemieckie 15: *Homo quidam nobilis* (wyd. pol. Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze 1986, s. 156).

³ Kazanie niemieckie 26: *Mulier, venit hora* (DW, II, 31, 5–7; Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker II. Meister Eckhart*, 1857 (dalej skrót Pf.), *Kazania* XI, 16–21, s. 59).

⁴ Przekład polski: „gdyby nawet było tysiąc bogów, [rozumność] będzie ciągle zmierzła wyżej, szukając Boga, tam gdzie nie ma On imienia. Pragnie czegoś szlachetniejszego, czegoś lepszego niż Bóg mający imię” (Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 211). Po analizie staroniemieckiego oryginału i porównaniu go z niektórymi tłumaczeniami okazuje się, że podstawowy błąd przekładu W. Szymony polega na zastąpieniu bardzo ważnego dla Mistra Eckharta pojęcia *Durchbruch* („przedarcie się”) przez „wznoszenie”. Chodzi jednak nie o wznoszenie się, lecz o wejście w nową przestrzeń dzięki wcześniejszemu przedarcu się, czyli o wejście w głąb, np. w głąb siebie. Ponadto, tam, gdzie Łoski pisze o „rozumności” (*vernünftekeit*), tam w przekładzie Szymony pojawia się „umysł” jako władza. Nie jest to szczęśliwe rozwiązanie, ponieważ u Mistra Eckharta „umysł” to raczej *mens*, czyli jedno ze znaczeń staroniemieckiego *gemuete*. Łoski jednak zdecydowanie dyskutuje w tekście nie o władzy umysłu, lecz o rozumności samej. I ostatnia uwaga:

Kiedy się myśli o Bogu, wówczas to, co może być jeszcze nazwane imieniem, nie jest Bogiem⁵. Sens Niewyraźnego zmierza ku swej pełni. Odrzucenie imion Boskich nie mogłoby być bardziej kategoryczne. I dlatego, w tej mierze, w jakiej szuka się Nienazywalnego, szuka się jeszcze imienia, nie dla czegoś innego, jak tylko dla nazwania Boga za pośrednictwem niewyraźności, która Go odróżnia od tego wszystkiego, co może być nazwane.

Jeśli Bóg nie może zostać nazwany, czy nie jest absurdem szukanie imienia, które by wskazało na to, czym On nie jest? *Cur quaeris nomen meum* („dlaczego mnie pytasz o imię”)? Te słowa zostały wypowiedziane do Jakuba, który chciał, aby Bóg objawił mu swoje imię (Rdz 32, 29). Komentując ten fragment z Księgi Rodzaju, Eckhart zastępuje daną Jakubowi odpowiedź Boga formułą analogiczną, ale pełniejszą, pochodzącą z Księgi Sędziów (Sdz 13, 18): *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile* („dlaczego pytasz mnie o imię, które jest przedziwne”)? Wierny metodzie hermeneutycznej swej epoki, Mistrz poddaje ten tekst różnym operacjom gramatycznym celem wydobycia z niego wszystkich możliwych interpretacji⁶.

„Bogów” napisałem z dużej litery: Mistrz Eckhart zakłada tutaj fikcyjną możliwość istnienia wielu prawdziwych Bogów, aby tym bardziej podkreślić konieczność wejścia tam, gdzie Jedyny, ale przecież Troisty Bóg jest bezimienny!

Przytoczę jeszcze tekst Stefana Świeżawskiego: „Kiedy mistrz Eckhart, jeden z wielkich mistyków dominikańskich, analizuje to miejsce [Wj 3, 14], pięknie je tłumaczy, ale też zupełnie inaczej niż św. Tomasz. Mówi: kiedy w ciemnościach spotykasz kogoś i spytasz go: kim jesteś, a on mówi: Ja jestem, który jestem, to chce powiedzieć przez to, że nie chce ci wyjaśnić swojego imienia. Jawi się jako wielka tajemnica: Ja jestem ten, który jestem; koniec, nie powinieneś się dalej dopytywać” (S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków: Znak 1983, s. 62) (przyp. tłum.).

⁵ Kazanie niemieckie 53: *Misit dominus magnum suam* (DW, II, 533, 3 – 534, 10; Pf., *Kazania* XXII, 24–25, s. 92; wyd. pol. Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 327).

⁶ Cytujemy ten fragment z *I Expositio Libri Genesis*, idąc za Codex Cusanus (dalej skrót Cus.) 21, f. 23rb, w. 47va, l. 15, uzupełniając go przez Codex Amploniani Fol. 181 (E), coll. 48–49 (tekst opublikowany w Meister Eckhart, *Lateinischen Werke*, I, s. 95–96, n. 298–300 (*Lateinischen Werke* ukazuje się w zeszytach od 1936 r. pod auspicjami Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart: Kohlhammer Verlag; dalej skrót LW):

„*Cur queris nomen meum; quod est mirabile?* Primo sic: «nomen meum est mirabile», Psalmus (8, 2): *quam admirabile est nomen tuum*; Is 9, 5: *vocabitur admirabilis*. Secundo sic: «nomen meum admirabile – quod est», quasi «hoc quod est» sive «qui est», ipsum est nomen meum mira-

To zdanie może zostać przeczytanie, po pierwsze, w następujący sposób: po co szukać tego imienia, skoro ono jest „Przedziwne”? W ten sposób zostaje utworzona konkordancja z „przedziwnym” występującym w Ps 8, 2.10 i Iz 9, 6. Po drugie, można zapytać: dlaczego szukasz mojego przedziwnego imienia (*Qui est* oznacza „to, co jest” lub „Ten, który jest”)? Eckhart odnosi *Quod est* do *Ego sum qui sum* Księgi Wyjścia (3, 14), nie zatrzymując się jednak nad interpretacją „przedziwnego imienia”, która mogłaby włożyć w nie całą pełnię Bytu [*rsp.* Bycia]; on woli pozostać wśród negatywnych określeń wzniosłości. Trzeci sposób odczytania tej *auctoritas* stawia nas wobec paradoksu: imię, którego szukamy, jest przedziwne (*mirabile*), ponieważ pomimo tego, iż jest imieniem, jest ono „ponad wszelkim imieniem” (zgodnie z Flp 2, 9). Chodzi więc o imię, którego podniosły charakter czyni je niewyraźnym. Nie można go nazwać inaczej, jak tylko za pomocą oksymoronu⁷, poprzez połączenie przeciwnych sobie pojęć: „nienazywalne imię”.

Św. Augustyn wskazał na paradoks „Niewyraźnego” jako na to, co nazywamy słowem „aporia”: jeśli niewyraźne jest tym, czego nie można powiedzieć, to przestaje ono być niewyraźne: skoro bowiem powiedzieliśmy, że ono jest niewyraźne, to tym samym nazwaliśmy je. Lepiej zatem unikać tych „utarczek językowych”, zachowując milczenie, niż próbować załagodzić je słowami. Cytując ten fragment *De doctri-*

bile, Ex 3, 1: *Ego sum qui sum; qui est misit me; hoc nomen meum. Tertio sic: «cur queris nomen meum quod est mirabile?» Mirabile quidem primo, quia nomen et tamen super omne nomen, Philippens., 2, 9: donavit illi nomen, quod est super omne nomen. Secundo nomen est mirabile, quia nomen est innominabile, nomen indicibile et nomen ineffabile. Augustinus, primo *De doctrina christiana*, locutus de Deo, sic ait: diximusne aliquid et sonuimus dignum Deo? Si dixi, non est hoc quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Et sic nescio que pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile, quod vel ineffabile potest dici. Que pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda [Cus.: petenda] est. Quarto: «cur queris nomen meum? Quod est mirabile» – scilicet te querere nomen meum, cum sim innominabilis; mirabile certe est querere nomen rei innominabilis. Secundum mirabile querere nomen eius, cuius natura est esse absconditum. Is 45, 15: *vere tu es Deus absconditus*. Tertio mirabile querere foris nomen eius, qui non extra sed intus est. Augustinus, *De vera religione*: «Noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat Deus, veritas, ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam [E: eum] querunt”.*

⁷ Figura retoryczna zestawiająca dwa przeciwstawne, wykluczające się pojęcia, czasem określana także jako *contradictio in adiecto* (przyp. tłum.).

*na christiana*⁸, Mistrz Eckhart pozostaje obcy prawdziwej intencji jej autora. Rzeczywiście, biskup z Hippony chce doprowadzić do absurdu niewyraźność Boga, pojętą w sensie absolutnym. Zdecydowanie rezygnując z fałszywej akceptacji nazwy „niewyraźne”, która prowadzi do jałowej i męczącej gadaniny, św. Augustyn rezerwuje dla tego słowa sens zrelatywizowany: to konwencjonalne wyrażenie musi nam przypominać o tym, że nic z tego, co możemy powiedzieć o Bogu, nie będzie odpowiednie dla wspaniałości Jego natury. Jest to roztropne ograniczenie apofazy, ukierunkowującej „niewyraźne” ku *via eminentiae*, na której negacje, zamiast wykluczać wszelkie pozytywne pojęcia o naturze boskiej, posługują się nimi, aby odrzucić od Boga niedoskonałości, właściwe naszemu sposobowi pojmowania. Ten sposób posługiwania się „drogą negacji”, który znajdzie swój klasyczny wyraz u św. Tomasza z Akwinu, nie został zlekceważony przez Mistrza Eckharta jako rzekomo nieodpowiedni. Choć go zaaprobował i wykorzystywał, to jednak wy daje się, że dominikanin z Turyngii nigdy nie zechciał się ograniczyć to tej formy apofazy, ponieważ przyjmował on równocześnie inne podejście do teologii negatywnej, w którym niewyraźność Boga zachowuje sens absolutny. Krótkie cytaty z Augustyna⁹ są przytaczane tutaj jedynie dla podkreślenia paradoksu niewyraźności, a nie dla rezygnacji z *pugna verborum*. Aporia zasygnalizowana przez św. Augustyna nie przestraszyła więc teologa niemieckiego, który sam zresztą wyznał swoje upodobanie w paradoksalnych wyrażeniach¹⁰. Zamiast unikać tego „konfliktu słownego”, zechciał go umieścić w sprzecznym określeniu, którym jest *nomen innominabile*.

Czwarty sposób interpretacji lektury naszej *auctoritas*, proponowana przez Mistrza Eckharta, wydaje się akcentować obiektywny charakter niewyraźności Boga: jest zdumiewające, że szukasz Mego imienia, po-

⁸ Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, I, 6, tłum. J. Sulowski, Warszawa: Pax 1989, s. 15–16 (PL 34, 21).

⁹ Eckhart opuścił zdanie: „Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc eum dicitur, aliquid dicitur”. Cus. również opuszcza zdanie: „non est ineffabile, quod vel ineffabile dici potest”, lecz tutaj chodzi oczywiście o pióro kopisty.

¹⁰ *Prologus generalis in opus tripartitum*, w: LW, I, s. 152, n. 7.

nieważ Ja jestem nienazywalny. Nie sposób znaleźć imienia dla rzeczywistości, która nie może zostać nazwana – imienia Tego, *cuius natura est esse absconditum*. Izajasz trafnie powiedział (Iz 45, 15): *Vere tu es Deus absconditus*. Wieloznaczność „nienazywalnego imienia” ukazuje się tutaj w nowym aspekcie i staje się o tyle bardziej kłopotliwa, że formuła Eckharta (*nomen eius, cuius natura est esse absconditum*) może zostać przetłumaczona na dwa sposoby, zgodnie ze znaczeniem czasownikowym lub rzeczownikowym, który zechce się nadać słowu *esse*. W pierwszym przypadku powiemy: „imię Tego, którego naturą jest być ukrytym”. *Deus absconditus* byłby taki ze swojej natury, której cechą charakterystyczną jest bycie nieujawnioną. W naszym podejściu ciągle pozostajemy przy apofazie, która odrzuca wszelkie pozytywne wyrażenia dla tego, co jest absolutnie niewyraźne. W drugim jednak przypadku, gdzie *esse* jest rzeczownikiem, to samo zdanie należy przetłumaczyć: „imię Tego, którego natura jest Bytem ukrytym”. To tłumaczenie, nie znosząc paradoksu nienazywalnego imienia, ukierunkowuje nas ku doktrynie bytu [rsp. bycia] właściwej Eckhartowi, w której trzeba będzie szukać fundamentu niewyraźności Boga, Który jest ze swej natury *Esse absconditum*. Czy nie trzeba ponownie odczytać zaproponowanej przez Eckharta *auctoritas*, w której „przedziwne imię” otrzymałoby sens *Quod est, utosamionego z Ego sum qui sum?* Zbliżenie do drugiej interpretacji tekstu świętego nie wyjawia nam tajemnicy „nienazywalnego imienia”, lecz da nam prawo do tego, aby powiedzieć: jeśli Boga można nazwać *Esse*, to właśnie jako Byt – jest On *Deus absconditus*, którego prawdziwe imię nam się wymyka. To właśnie zostało powiedziane przez Mistrza Eckharta gdzie indziej: *Deus sub ratione esse et essentie est quasi dormiens et latens absconditus in se*¹¹. Nie można nazwać Boga za pomocą *Esse*.

Apofatyczny pęd (*élan*) Eckharta nie natrafia tutaj na nieprzekraczalną granicę dla ostatecznych poszukiwań *nomen innominabile*, a poszukiwanie jest od tego momentu prowadzone za pomocą pojęcia *esse*

¹¹ *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, Cus., f. 122rb, ll. 51–52. Zwróćmy uwagę na inny ciekawy fragment w tym samym komentarzu: „...ubi et quando Deus non quaeritur, dicitur Deus dormire” (Cus., f. 118vb, ll. 61–62).

– warunku boskiej niewyraźności. Droga ku nieznanemu Bogu idzie w innym kierunku, zmuszając szukający podmiot do wejścia w samego siebie, ponieważ *sub ratione esse* Bóg nie jest zewnętrzny wobec tego, kto szuka Jego imienia. Stąd biorą się ostatnie poprawki dotyczące czwartego sposobu tłumaczenia *auctoritas*: zadziwiające jest, że szuka się na zewnątrz imienia Tego, którego nie można znaleźć na zewnątrz, lecz w intymnej głębi. Mistrz Eckhart przytacza *Noli fora ire, in teipsum redi* św. Augustyna¹²: „nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka Bóg¹³, Prawda, do której nie mogą dotrzeć ci, którzy jej szukają na zewnątrz¹⁴. Bóg jako *Esse* pozostaje niewyraźny, lecz owo *Esse absconditum* nie jest obce temu, kto go szuka. Tak więc, to nie wyjście z siebie samego, lecz powrót do siebie, ku intymności *esse*, instaza¹⁵ raczej niż ekstaza¹⁶, musi prowadzić ku tajemnicy nienazywalnego.

¹² *De vera religione*, I, 39, 72; PL 34, 154 (wyd. pol. św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, tłum. M. Maykowska, J. Ptaszyński, D. Turkowska, Warszawa: Pax 1954, s. 131). Cytujemy w całości ten fragment św. Augustyna bardzo często używany przez Eckharta. M. Galvano della Volpe wybrał go dla epigrafu swojej książki o mistyce spekulatywnej Mistrza Eckharta. Przypomnijmy, że cytaty przytaczane przez Mistrza Eckharta oddają tylko w przybliżeniu tekst Augustyna.

„Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam multabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinante animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? Cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summus et spirituali voluptate (alias voluntate) conveniat”.

¹³ Słowo *Deus* zostało dodane przez Eckharta. Por. ten sam szczegół w *Semones latinis*, Cus., f. 164va, l. 54; tamże, f. 140va, l. 12: *veritas et Deus*.

¹⁴ Ostatniego zdania: „ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam quaerunt” nie ma w tekście Augustyna. Znajduje się jednakże w innych miejscach, w których Eckhart cytuje ten sam tekst. Por. *Expositio Libri Sapientiae* (G. Théry, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” III (1928), s. 409); *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, Cus., f. 123rb, ll. 28–29.

¹⁵ Stanie wewnątrz (przyp. tłum.).

¹⁶ Stanie na zewnątrz (przyp. tłum.).

2. Źródło „nienazywalnego imienia”

We fragmencie z pierwszego komentarza do Księgi Rodzaju, który przeanalizowaliśmy powyżej, jedynym autorytetem teologicznym, na który powołuje się Mistrz Eckhart, jest św. Augustyn, cytowany dwukrotnie: pierwszy raz, aby utrzymać paradoks niewyraźnego, przeciwnie do intencji Augustyna, który szukał wyjścia w kierunku pozytywnego poznania Boga; drugi raz, aby uwewnętrznić apofatyczną drogę ku *Deus absconditus*. I tutaj trzeba zauważyć, że intencja Augustyna odbiega od intencji Mistrza Eckharta. Faktycznie, Ojciec teologii zachodniej, polecając wejście w siebie samego, chce ukierunkować ludzki rozum w kierunku Boga-Prawdy niezmiennej, źródła intelektualnego oświecenia, podczas gdy Mistrz Eckhart, zakazując poszukiwania na zewnątrz imienia Tego, *qui non extra, sed intimus est*, chce dotrzeć – jak się wydaje – do Boga na poziomie bytu, jako *Esse absconditum*, zgodnie z całym poprzedzającym kontekstem. Św. Augustyn chce, abyśmy, wchodząc w głębinę człowieka wewnętrznego, „przekraczali siebie” (*transcende et teipsum*), w celu znalezienia Prawdy, „od której zapala się światło rozumu” (*intelligence*), a po osiągnięciu Prawdy, potrafili ją odróżnić od siebie samych: *Confitere te non esse quod ipsa est*. Mistrz Eckhart ogranicza się do zauważenia wewnętrznego (*intimus*) charakteru obecności Boga, której podmiot nie może znaleźć na zewnątrz. Nawet jeśli mistyk z Turyngii odnosi się do św. Augustyna, aby podkreślić konieczność skupienia się na sobie samym, interioryzując poszukiwanie „nienazywalnego imienia”, tym niemniej pozostaje on w drodze, nie docierając do obiecanego kresu, zawsze na czatach nienazywalnego, *absconditum* (ukrytego), podczas gdy poszukiwania Doktora z Hippony orientują się na osiągnięcie określonego kresu. To nie św. Augustyn, cytowany przez Eckharta, da nam klucz do zrozumienia problemu, którym zajmie się dominikański Mistrz, komentując tekst Księgi Rodzaju: *Cur quaeris nomen meum*.

Za fragmentami komentarzy biblijnych Mistrza Eckharta daje się rozpoznać inny autorytet patrystyczny, którego Mistrz nie cytuje. Eckhart nie wynalazł oksymoronu *Nomen innominabile*: on znalazł go w pierwszym

rozdziale *Imion Boskich*, w którym Dionizy tak się wyraża: „τὸ θεοῦμαστόν ὄνομα, τὸ ὑπερ πάν ὄνομα, τὸ ἀνώνομον” („godne podziwu imię ponad wszelkie imię, bez imienia”)¹⁷. Jan Szkot Eriugena¹⁸ i Jan Sarrazin¹⁹ podają tę samą wersję łacińską: „...*mirabile nomen, quod est super omne nomen, quod est*”. Tomasz Gallus opuszcza „imię nienazywalne”, lecz podobnie jak Eckhart daje w swojej transpozycji *De divinis nominibus* skrypturystyczne odniesienie zwrotu „imię ponad wszelkie imię”: *Vere autem est nomen mirabile quod, sicut dicit Apostolus ad Philippenses, est super omne nomen*²⁰. Zgrupowanie tekstów skrypturystycznych u Dionizego i u Mistrza Eckharta jest prawie identyczne. Jeśli ten ostatni, tłumacząc *auctoritas* z Księgi Rodzaju (32, 29), zastępuje ją tekstem z Księgi Sędziów (13, 18), to dlatego, że autor traktatu *Imiona Boskie*, mówiąc o „imieniu bezimiennym”, posługuje się właśnie słowami zaadresowanymi do Manocha, przedkładając je wyrzutowi, jaki Bóg kieruje do Jakuba. Pomyłka, którą popełnił Mistrz Eckhart, zostałaby więc wytłumaczona przez fakt, że jego rozważania nad paradoksem *nomen innominabile* były zainspirowane przez fragment z Dionizego. Mistrz Eckhart skomentował raczej tekst *Imion Boskich*, niż tekst Biblii.

3. Bezimiennosc i wieloimiennosc

Dionizy wprowadza temat „nienazywalnego imienia”, mówiąc o dwóch drogach właściwych dla teologii. „Boska ponadistotowa Zwierzchnosc” (*Théarchie suressentielle*), będąc poza tym wszystkim, co jest, a więc niepoznawalna w sobie samej, może jednakże być chwalona, wychodząc od jej skutków, ponieważ jako „istniejąca Dobroć” (*Bonté subsistante*) jest ona Przyczyną tych wszystkich bytów, którym daje istnienie poprzez sam fakt swojego bycia²¹.

¹⁷ *De divinis nominibus*, I, 6; PG 3, 596 (wyd. pol. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Znak 2005, s. 223).

¹⁸ PL 122, 1117.

¹⁹ Tłumaczenie Jana Sarrazina zostało opublikowane w *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, t. XVI, Tournai 1902. Interesujący nas urywek znajduje się na stronie 354.

²⁰ Odnośnie parafrazy Tomasza Gallusa zobacz tamże, s. 42.

²¹ *De divinis nominibus*, I, 5, col. 593c: „... Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότετος ὑπαρξίς αὐτῷ τῷ

Świadomi tych prawd święci autorzy Pisma wielbią Ją i jako bezimienną, i pod wszystkimi imionami. I tak nazwali Ją bezimienną wtedy, gdy Boska Zwierzchność w czasie jednego z mistycznych objawień, w symbolicznej teofanii, skarciła tego, kto Ją zapytał: „Jakie jest Twoje imię?”, i (...) powiedziała (...): „Ono jest najbardziej zadziwiające ze wszystkiego”. Czyż rzeczywiście nie jest godne podziwu to imię, które jest ponad wszelkie imię (Flp 2, 9), jest bez imienia i jest „wszelkim imieniem, jakie może być wymienione nie tylko w tym wieku, ale i w wieku przyszłym” (Ef 1, 21)?²²

Sami „teologowie” (tak właśnie Dionizy nazywa świętych autorów) czczą Boga jako mającego wiele imion (πολυώνυμον), gdy w licznych miejscach Pisma Świętego nazywają Go: „Jestem, Który jestem” (Wj 3, 14), „Życiem” (J 11, 25; 14, 6), „Światłem” (J 8, 12; 12, 46), „Bogiem” (Rdz 17, 1; Wj 3, 6; Pwt 5, 6); „Prawdą” (J 14, 6). Oni nadają Mu także inne imiona, wywiedzione z tego wszystkiego, co pochodzi od boskiej Przyczyny, i chwalą Boga ze względu na Jego skutki jako Dobrego, Pięknego, Mądrego, Umiłowanego, jako Boga bogów, Pana panów, Świętego świętych, itp. Dionizy wylicza różne imiona, jakie Pismo nadaje Bogu, aby dojść do wniosku, że może On być nazywany „całością bytów i żadnym spośród bytów”²³.

Przeciwieństwo πολυώνυμον i ἀνώνυμον odpowiada u Dionizego dwóm przeciwstawnym drogom w teologii – pozytywnej i negatywnej²⁴. Jeśli droga negatywna jest bardziej doskonała²⁵, to dlatego, że wska-

εἶνα πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία, τὴν ἀγαθαρχικὴν τῆς θεαρχίας πρόνοιαν ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶ ἡμνητέον” (wyd. pol. s. 223).

²² Tamże, I, 6, col. 596a: „Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ἡμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος. Ἀνώνυμον μὲν, ὡς ὅταν φασὶ τὴν θεαρχίαν αὐτὴν ἐν μιᾷ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας ὁράσεων ἐπιπλῆσαι τῷ φ[ι]σαντι τί «τὸ ὄνομά σου»; καὶ ὡς περ ἀπὸ πάσης αὐτὸν θεωνυμικῆς γνώσεως ἀπάγουσαν φάναρ καὶ «Ἴνα τί ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου»; καὶ τοῦτο «ἔστι θαυμαστόν». Ἡ οὐχὶ τοῦτο ὄντως ἐστὶ τὸ θαυμαστόν ὄνομα, «τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα», τὸ ἀνώνυμον, τὸ «παντὸς ὑπεριδρυμένον ὀνοματος ὀνομαζομένου», εἴτε «ἐν τῷ αἰεῶνι τούτῳ», εἴτε «ἐν τῷ μέλλοντι;»” (wyd. pol. s. 223).

²³ Tamże, col. 596c: „πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων” (wyd. pol. s. 225).

²⁴ Tamże, VII, 3, coll. 869–872 (wyd. pol. s. 289); *De mystica theologia*, I, 2–3, col. 1000 (do odnotowania przeciwieństwo pomiędzy πολύλογος i ἄλογος); II, col. 1025 (wyd. pol. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, s. 326–328).

²⁵ *De coelesti hierarchia*, II, 3, col. 141 (wyd. pol. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, s. 77).

zuje ona na niewyraźną i niepoznawalną naturę, na „zjednoczenia” (*unions*), które mają przewagę nad „zróznicowaniami” (*distinctions*)²⁶ lub na objawiające (*manifestatrices*) Boskość „pochodzenia” (*processions*), mające przewagę nad „mocami” (δυνάμεις)²⁷, dzięki którym staje się możliwa droga pozytywna wraz ze swoją wielością imion Boskich. Tomasz Gallus wcale się nie mylił, gdy chciał poszerzyć lapidarne stwierdzenie Dionizego πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων, mówiąc: *omnia existentia causaliter, nihil existentium per substantiae proprietatem*²⁸. Być może byłby on jeszcze bardziej wierny duchowi autora *Imion Boskich*, jeśliby zamiast *causaliter* powiedział *virtualiter*, ponieważ przyczynowość dla Dionizego, szczególnie w kontekście „wieloimienności”, jest koniecznie związana z manifestacją Boga w mocach (δυνάμεις). Bóg jest Przyczyną, ponieważ jest dobry; Dobroć jest zasadą wszystkiego, co pochodzi [od Niego] i objawia Jego naturę, która jednak jako taka pozostaje niedostępna²⁹. Przyczynowość jest więc nieodłączna od manifestacji; zakłada ona obecność, objawiającą Boga w tym wszystkim, co od Niego pochodzi. Jeśli Bóg-Dobroć jest Przyczyną wszystkich bytów przez sam fakt, że On jest, to imię Byt (τὸ ὄν), które jest nadawane temu wszystkiemu, co istnieje, wskazuje raczej na zdolność objawienia, na „pochodzenie wyłaniające istoty we wszystkich bytach” niż na „ponadistotową Istotę” jako taką. Rzeczywiście, Bóg, będąc przyczyną wszystkich bytów, ponieważ się objawia i pozwala uczestniczyć w sobie zgodnie ze swoją niedostępną naturą, pozostaje poza tym wszystkim, co jest; w tym sensie można powiedzieć, że On „nie jest”³⁰, albo raczej, że jest On poza wszelkim twierdzeniem (*position*) i wszelkim przeczeniem³¹, wyniesiony ponad przeciwieństwo bytu i niebytu [*rsp.* bycia i nie-bycia]³². Aby uświadomić sobie tę rady-

²⁶ *De divinis nominibus*, II, 4, coll. 640, 652 (wyd. pol. s. 230–232.)

²⁷ Tamże, II, 7, col. 645a (wyd. pol. s. 234).

²⁸ Zobacz cytowane miejsce w XVI tomie *Dzieł wszystkich Dionizego z Chartreux*.

²⁹ *De divinis nominibus*, I, 4, col. 589d (wyd. pol. s. 220); V, 1, col. 816 (wyd. pol. s. 274).

³⁰ Tamże, I, 1, col. 588b (wyd. pol. s. 218).

³¹ *De mystica theologia*, I, 2, col. 1000b (wyd. pol. s. 326); V, col. 1048 (wyd. pol. s. 332).

³² *Epistola I i II*, coll. 1065, 1068–1069 (wyd. pol. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Listy*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, s. 335–336).

kalną transcendencję, trzeba przekroczyć wszystkie manifestacje Boga we wszystkim, co istnieje. Osiąga się to, negując wszystkie imiona, jakie mogłyby być przypisane Temu, Który jest niepoznawalny i nienazywalny. Skoro imię Byt [rsp. Bycie] nazywa uniwersalną Przyczynę w jej pierwszej manifestacji, w której uczestniczą wszystkie byty stworzone, to chcąc dojść do niewiedzy wyższej od wszelkiej wiedzy, trzeba także zanegować byt [rsp. bycie], zanegować pojęcie Transcendentnego, który musi pozostać „beziemienny”. Zdaniem Dionizego w „ontologicznym” objawieniu Księgi Wyjścia, Bóg, mówiąc: „Jestem, Który jestem”, nie zwierzył się ze swego nienazywalnego imienia, ponieważ nie istnieje wcale imię, które mogłoby odpowiadać Jego naturze, będącej poza wszelkimi pochodzeniami (*processions*) *ad extra*, niezależnie od przyczynowości, w której Bóg się daje poznać. Imię „Byt” [rsp. „Bycie”] jest jeszcze imieniem Przyczyny wszystkiego, co jest. To dlatego Pseudo-Areopagita na stronach swojego traktatu *Imiona Boskie*, w którym beziemiennosc przeciwstawia wieloimiennosci, stwierdzenie „Jestem, Który jestem” umieszcza w pierwszym rzędzie wielości imion, przez które Pismo oddaje cześć Bogu w Jego ekonomii wobec stworzeń³³.

Nie ulega wątpliwości, że Mistrz Eckhart, komentując fragmenty Księgi Rodzaju, w których Bóg odmawia objawienia swego imienia, nie czynił tego w duchu tekstu *De divinis nominibus* (1, 6), dyskryminującego dwa sposoby wychwalania Boskości przez „teologów”³⁴. Zain-

³³ Słowa „ekonomia” wcale nie spotyka się w działach Dionizego w kontekście charakterystycznym dla patrystyki greckiej, który przeciwstawiał οἰκονομία i θεολογία. Dionizy zastępuje ten termin terminem πρόνοια. Można powiedzieć w każdym razie, że wbrew tej różnicy w słownictwie, całe dzieło teologiczne Pseudo-Areopagity jest utworzone poprzez odwoływanie się do tego rozróżnienia, tak bardzo charakterystycznego dla całej tradycji Ojców greckich. Odnośnie przedmiotu θεολογία – οἰκονομία zob. wspaniały artykuł: rev. Dr. G. Florovsky, *The Idea of Creation in Christian Philosophy*, „The Eastern Churches Quarterly” VIII (1949); por. przede wszystkim strony 64–73.

³⁴ Św. Albert Wielki odwołał się do tych fragmentów z Dionizego, gdy zajmował się problemem *De translatione partium declinabilium in divinam praedicationem* w *STh.*, la. tr. 14, q. 58, membr. I, solutio (wyd. Borgnet, t. 31, s. 583): „...et hoc est quod dicitur, Iudicum XIII, 18: «Cur quaeris nomen meum quod est mirabile?» Quod sic exponit Dionysius in libro *De Divinis nominibus*, quod hoc quod dicitur, «Cur quaeris?» reprehensio est: quis quaesivit nomen eius qui innominabilis est, quod fuit indiscrete quaerere. Hoc autem quod dicit, «Quod est mirabile», innuit

teresowała go bowiem tylko pierwsza droga – wznoszenia ku niewysławialnej naturze. Eckhart pozostawił więc na razie na boku problem wielości imion, aby zadeklarować (za Dionizym), że imię, które jest „ponad wszelkim imieniem”, nie może zostać wyrażone: ono jest więc „nienazywalne”. Ta zgoda z Areopagitą nie jest jednak całkowita, ponieważ przyczyna niewyraźności dla obu teologów nie jest ta sama. Dionizy ukazuje nam Boga, odmawiając wszelkiego poznania za pomocą imienia (*nominative*) temu, kto o nie prosi (*sicut ab omni cognitione ex Dei nominatione ipsum abigentem*³⁵), i dodaje: *Numquid autem non hoc verte est mirabile nomen, quod est innominabile, quod est collocatum super omne nomen quod nominatur sive in saeculo isto sive in futuro*³⁶. Dla Dionizego „imię, które jest nienazywalne” (ponieważ musi ukazać Tego, kto jest ponad tym wszystkim, co może zostać nazwane i jest poza bytem [rsp. byciem]) jest równoważne nieobecności imion, jakie można odnieść do Boga przy całkowitej transcendencji Jego natury³⁷. Imię ponad imionami nie jest imieniem, podobnie jak poznanie, które, przekraczając wszelkie poznanie, jest niewiedzą. Dla Mistra Eckharta *nomen innominabile* jest nie mniej fascynującym paradoksem, który stara się

quod omne nomen dictum de Deo in admirabili supereminetia ponitur et infinita supra modum quo dicitur et designatur per nomen”. Ojciec M.–D. Chenu, odnosząc się do tego aspektu myśli Alberta Wielkiego, zauważa wagę tekstu biblijnego (Sdz 13, 18), który „ilustruje wspaniałe wnioski ze wszystkich traktatów, jakie na przestrzeni jednego stulecia teologowie będą wyciągali na temat «tłumaczenia» imion Boga” (*Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles*, w: „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” X (1936), s. 26).

³⁵ J. Sarrazin, *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, t. XVI, s. 354. Szkot Eriugena przetłumaczył: *sicut ab omni eum Dei nominativa scientia reducens* (PL 122, 1117).

³⁶ J. Sarrazin, *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, t. XVI, s. 354.

³⁷ Imiona w stopniu najwyższym rozpoczynające się na ὑπερ, jak ὑπερογαθότης, ὑπερουσιότης, ὑπερῦπερις itp. są tylko apofatyczną poprawką katafazy tam, gdzie odnoszą się do cnót objawiających Boga, w których uczestniczą byty stworzone; rzeczywiście, mimo że te „pochodzenia” (*processions*) są różne, pozostają nieoddzielone od Boskiej natury i prześcigają tym samym wszelkie uczestnictwo możliwe dla stworzeń. Odnosząc się do samej natury Boga, imiona zaczynające się na *hyper* wskazują raczej na transcendencję: na to, co jest „poza” Dobrocią, istotą, substancją itp. Nie wierzę, żebyśmy mieli prawo mówić o naszkicowaniu „trzeciej drogi”, którą u samego Dionizego byłaby *via superlationis* lub *eminetiae*. Przyjmuje się ją zwykle, nie zastanawiając się nad tym, do jakiego stopnia pozostaje się dłużnikiem tej ostatniej tradycji, która – przede wszystkim na Zachodzie – przekształciła doktrynę *Corpus Dionysiacum*.

on podkreślać, jak widzieliśmy, dość niezgrabnie cytując św. Augustyna. Paradoksalny charakter tego wyrazu polega na tym, że mimo, iż jest poza wszelkim imieniem, jest jednak imieniem: *Mirabile quidem primo, quia nomen, et tamen super omne nomen*. Tutaj zaczyna się ukazywać różnica między apofatyczną myślą Eckharta i Dionizego. Eckhart zdumiewa się tym, że chciano szukać imienia rzeczy, która jest nienazywalna (*mirabile certe quaerere nomen rei innominabilis*), lecz jednocześnie wyraża przyczynę tej niewyraźności w pojęciach przeciwnych do pojęć autora *Imion Boskich*. Rzeczywiście, na pytanie, dlaczego Bóg jest niewyraźny, Dionizy odpowiedziałby: ponieważ w swojej „ponadistotowej” naturze jest On transcendentny nie tylko wobec tego wszystkiego, co jest, lecz także wobec samego Bytu [rsp. Bycia]. Eckhart odpowiada: Bóg jest niewyraźny, ponieważ Jego natura jest Bytem [rsp. Byciem] ukrytym – *mirabile quaerere nomen eius, cuius natura est esse absconditum*. Co więcej: jak widzieliśmy, to właśnie jako Byt [rsp. Bycie] – *sub ratione esse* – Bóg jest niepoznawalny. Podczas gdy apofaza Dionizego, starając się osiągnąć Boga w Jego bezimiennej naturze, wznosi się aż do wykluczenia bytu [rsp. bycia], apofaza Mistrza Eckharta przeciwnie, zdaje się włączać go do negatywnego pojęcia Tego, Który wymyka się wszystkim imionom, czyniąc z *esse* fundament boskiej niewyraźności.

4. *Esse* nienazywalne

Zanim zapytamy, co dominikanin z Turyngii rozumiał przez *Esse absconditum*, musimy wskazać na inne, obok Dionizego, źródło teologiczne, z którego korzysta Mistrz Eckhart w swoim „wykładzie” kwestii *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile*. Wydaje się nam całkiem oczywiste, że gdy Mistrz Eckhart zajmował się problemem *nomen innominabile* w swym pierwszym komentarzu do Księgi Rodzaju, w jego myślach był obecny nie tylko bardzo ważny tekst z *Corpus Dionysiacum* związany z zagadnieniem „odnoszenia” (*translation*) imion do Boga, lecz także komentarz do tego fragmentu, napisany przez św. Tomasza z Akwinu. Rzeczywiście, wystarczy porównać tekst Eckharta z komentarzem św. Tomasza do *De divinis nominibus*, aby zrozumieć, dlacze-

go teolog niemiecki, komentując Księgę Rodzaju, zastąpił *auctoritas* z 32 rozdziału, którą miał omówić, tekstem z Księgi Sędziów, zacytowanym przez Dionizego jako świadectwo boskiej bezimienności. Na długo przed Mistrzem Eckhartem św. Tomasz popełnił ten sam błąd, komentując dany fragment Dionizego o „Nienazywalnym”. Po przepisaniu tekstu z Księgi Sędziów, 13, 9, cytowanego przez Dionizego, podaje on błędne odniesienie skrypturystyczne: *et habetur hoc* Księgę Rodzaju, rozdz. 32³⁸. Odniesienie do Listu do Filipian, 2 u Eckharta mogło być zasugerowane także przez komentarz św. Tomasza. Mistrz Eckhart znał nie tylko ten komentarz, ale można zapytać, czy to raczej nie *Expositio super Dionysium* wielkiego Doktora jego zakonu, niż sam tekst Dionizego, została użyta przy komentowaniu 22 rozdziału Księgi Rodzaju.

Tym, co musi przyciągnąć naszą uwagę w komentarzu św. Tomasza jest wniosek, jaki wysnuwa on z urywka Dionizego o „bezimienności” i „wieloimienności”. Rzeczywiście, znajdujemy tam wyrażenie, które pomoże nam przybliżyć sens *esse absconditum* – przyczynę niewyraźności Boga według Mistrza Eckharta. Św. Tomasz mówi:

et omnia alia existentia ei attribuuntur sicut causae, et nihil existentium est, inquantum omnia superexcedit. Ita igitur Deo, qui est omnium causa, et tamen super omnia existens, convenit et esse innominabile inquantum super omnia superexcedit, et tamen conveniunt ei omnia nomina existentium, sicut omnium causae³⁹.

Wszystkie nazwy istniejących [bytów] mogą zostać przyznane Bogu, który jest ich Przyczyną, jednakże Bóg rozpatrywany w sobie samym, który istnieje ponad wszystkim, co istnieje, jest Bytem [rsp. Byciem] nienazywalnym. W ten sposób, dla św. Tomasza niewyraźność, odpowiadająca Bogu, jako będącemu *segregatus ab omnibus*⁴⁰, nie wyklucza bytu [rsp. bycia]. Rzeczownik *Esse*, który komentatorzy dodają do

³⁸ *Expositio super Dionysium* De divinis nominibus: lectio III, w: S. Thomae Opuscula omnia, wyd. P. Mandonnet, Paris 1927, t. II, s. 263.

³⁹ Tamże, s. 264–265. Autor cytuje Dionizego w tłumaczeniu Jana Sarrazina, czasem łącząc z nim Jana Szkota Eriugę. Dla wygody czytelnika wydłużyliśmy tekst św. Tomasza.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 263.

Nienazywalnego Dionizego, przekształcając także ten ostatni termin w przymiotnik, jest roztropną poprawką wprowadzoną przez św. Tomasza do apofazy dionizyjskiej.

Chodzi oczywiście o poprawkę wprowadzoną z pełną świadomością, ponieważ tekst domniemanego ucznia św. Pawła pozwalał zbyt łatwo na interpretację, która, analizując pojęcie Boga, nie brała pod uwagę problemu Jego istnienia. To wydawało się poza wszelkimi wątpliwościami. Rzeczywiście, Tomasz z Akwinu zdawał sobie sprawę, że ontologia pism Areopagity pozwalała na wnioski, które były sprzeczne z wyznawaną przez niego doktryną bytu [rsp. bycia]⁴¹. I tak, gdy św. Tomasz w *Sumie Teologicznej* pyta, czy intelekt stworzony może poznać Boga istotowo, powołuje się na autorytet Dionizego, aby sformułować trzecie zastrzeżenie:

Intelekt stworzony może poznać tylko istniejące [byty] (*non est cognoscitivus nisi existentium*). Rzeczywiście, byt (*ens*) jest pierwszym przedmiotem, który podpada pod pojmoswanie intelektem. Bóg natomiast – według Dionizego – nie jest istniejącym (*non est existens*), lecz jest wyższy niż istniejące (*supra existentia*). Nie jest On zatem inteligibilny, lecz jest ponad wszelkim rozumieniem (*intellection*)⁴².

⁴¹ Na temat Tomaszowej interpretacji Dionizego zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa: Pax 2003, s. 166–173.

⁴² Ia, a. 12, a. 1, ob. 3 (wyd. pol. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 2001, s. 137). Tłumaczenie moje na podstawie wersji francuskiej. Przytaczam w nawiasach za Łoskim pojęcia łacińskie, aby umożliwić refleksję nad recepcją św. Tomasza, która nie koniecznie musi iść za intuicjami Gilsona podzielanymi przez polskich tłumaczy dzieła Akwinaty. Akurat tutaj nie ma wielkiego problemu, ponieważ św. Tomasz używa pojęcia *existentia*, które można tłumaczyć nie tylko jako „to, co istnieje”, ale także jako „istniejące”, nawiązując także do Heideggera i jego rozumienia *das Seiende*. Kiedy pojawia się jednak *esse*, można je przetłumaczyć jako „istnieć”, „być”, „istnienie” i „bycie”, szczególnie w odniesieniu do myśli Mistra Eckharta. U dominikanina z Turynii nie wolno, moim zdaniem, ograniczać się do słowa „istnienie”. Dzieło Łoskiego jest w tym wypadku precyzyjne i tam, gdzie myśl Mistra Eckharta jest bliska lub identyczna ze św. Tomaszem, występuje *existere*, ale tam, gdzie się usamodzielnia, mamy zdecydowanie *esse*. Czy sposób tłumaczenia Łoskiego jest formą dialogu z Gilsonem, czy z samym św. Tomaszem, to osobne pytanie. A oto, dla porównania, tłumaczenie polskie: „Intelekt stworzony poznaje tylko to, co istnieje. Tym, co jako pierwsze ujmie intelekt, jest byt. Bóg jednak nie istnieje, ponieważ jest «ponad istnieniem», jak powiada Dionizy. Nie jest więc poznawalny, lecz jest ponad wszelkim poznaniem” (przyp. tłum.).

Oczywisty sens wypowiedzi Areopagity został oddany bardzo jasno, bez ogródek, a odpowiedź na trzecie zastrzeżenie jest zajęciem przez św. Tomasza stanowiska przeciwk ontologii i noetyce, która wydawała mu się nie do zaakceptowania:

Powiemy, że, gdy mówi się o Bogu jako o nieistniejącym, to nie znaczy, że On jest pozbawiony wszelkiego istnienia, lecz że jest ponad wszelkim istniejącym, jako że jest swoim własnym istnieniem (*esse*). Z tego nie wynika, że Bóg jest absolutnie niepoznawalny, lecz że przekracza wszelkie poznanie, to znaczy, że pozostaje niezrozumiały⁴³.

Perspektywy apofazy dionizyjskiej zostały w pewien sposób odwrócone: zdaniem św. Tomasza, to właśnie jako Istnienie (*Exister*), jako *Ipsum esse infinitum*, Bóg przekracza wszelkie poznanie⁴⁴. Skoro jednak

⁴³ Tamże, ad 3. (wyd. pol. s. 139: „Na trzecie odpowiadam, że Boga nie określa się jako nieistniejącego, tak jakby nie istniał w żaden sposób, ale dlatego, że będąc swoim istnieniem, przewyższa wszystko, co istnieje. Nie wynika z tego zatem, że nie może być poznany w żaden sposób, lecz, że wykracza poza wszelkie poznanie, co znaczy, że nie można go pojąć w pełni”).

⁴⁴ Gilson powiedział bardzo słusznie: „Dla Dionizego Bóg był *superesse*, ponieważ nie był On jeszcze *esse*, którym staje się jedynie w swoich najwyższych pochodzeniach (*processions*); dla Tomasza Bóg jest *superesse*, ponieważ jest On najwyższym Bytem (rsp. Byciem): *Esse* czystym i prostym, wziętym w swojej nieskończoności i w swojej doskonałości. Doktryna Dionizego, niczym dotknięta magiczną laską, wychodzi stamtąd przekształcona. Św. Tomasz zachowuje ją w całości, ale nic w niej nie zachowało swojego sensu” (wyd. pol. É. Gilson, *Tomizm*, s. 171–172: „Dla Dionizego Bóg jest *superesse*, gdyż nie jest On «jeszcze» *esse*, którym się staje dopiero w najwyższych fazach wyłaniania się z siebie; dla św. Tomasza Bóg jest *superesse*, gdyż jest w najwyższym stopniu bytem: po prostu *Esse* w całej Jego nieskończoności i doskonałości. Toteż doktryna Dionizego, niby za dotknięciem różdżki czarodziejskiej, przekształca się tu całkowicie. Św. Tomasz niczego z niej nie uronił, ale też nic tu nie zachowało swego pierwotnego znaczenia”). Św. Tomasz zechciał poprawić Dionizego, ponieważ dostrzegł u niego platońskie niebezpieczeństwo: „Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, inquantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatim... sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens inquantum est ipsum esse infinitum”. *Liber de causis, lect. VII* (S. Thomae Opuscula omnia, t. I, 230; cytowane przez É. Gilsona, dz. cyt., s. 48, przypis 16). Ta krytyka mogłaby odnosić się do Dionizego. Czyżby św. Tomasz miał rację, interpretując myśl Dionizego jako funkcję pochodną filozofii neoplatonickiej, której nie należało dowierzać? Nie mógł zrobić inaczej, ponieważ różnica pomiędzy Bogiem-w-sobie i w Jego energetycznych manifestacjach, jako ogólny temat „teologii” i „ekonomii”, pozostała obca zachodniemu Średniowieczu, natomiast w dziele Pseudo-Dionizego te momenty grały rolę chrześcijańskiego antidotum. Oto dlaczego, jak nam się wydaje, *Corpus Dionysiacum*, który dla Wschodu był chrześcijańskim zwyczajem nad pogańskim hellenizmem,

Bóg transcenduje wszystkie byty stworzone w aspekcie egzystencjalnym, to stosunek stworzenia do Stworzyciela daje nam możliwość poznania Boga, albo raczej zwrócenia naszego rozumu w Jego stronę na drodze analogii, która nam daje jakieś rozumienie (*intellection*) Bytu [rsp. Bycia] boskiego jako takiego, czyniąc z Boga-*Esse* zasadę intelligibilności wszystkich bytów stworzonych: *esse* jest przypisane najpierw i w najbardziej właściwy sposób Bogu, który *jest* przez Siebie-samego⁴⁵. W ten sposób apofatyczny pęd (*élan*) Dionizego zostaje przez św. Tomasza skierowany na drogę wznoszenia, która skupia wszystkie poznania bytu stworzonego wokół uniwersalnej Zasady bytu [rsp. bycia] i dlatego pozwala poznać Niepoznawalnego tutaj na ziemi w absolutnej prostocie Jego Istoty.

Rzeczywiście, według Tomasza, stworzony intelekt anielski czy ludzki może poznać naturalnymi siłami tylko *esse* określone przez istotę. Nieodzielna energia egzystencjalna, ale rzeczywiście różna od „tego, co jest”, czyli akt istnienia, jaki aktualizuje *quod quid est*, natrafia w tej aktualizacji istoty na swoją granicę, w której *esse* ma także swoje imię: określonego istniejącego (*celui d'un existant déterminé*). Natomiast czysty akt istnienia, „którego samą istotą jest istnieć”⁴⁶, *puritas essendi, ipsum esse subsistens*, nie będąc różny, lecz identyczny ze swoją istotą, pozostaje nieokreślony, i nie wiadomo jak go nazwać odpowiednio do tego, czym On jest. Dlatego właśnie imieniem, które najbardziej nadaje się dla określenia Boga, jest *Qui est*: imię, które nie zostaje określone, „Ten, który jest swoim własnym istnieniem”⁴⁷. Tymczasem, jeśli to imię jest najbardziej własnym imie-

reprezentował dla Zachodu, zaczynając od Jana Szkota Eriugeny, wehikuł platońskich wpływów, przed którymi trzeba było bronić tradycję chrześcijańską.

⁴⁵ Zob. É. Gilson, dz. cyt., s. 129–137, 170–171.

⁴⁶ Tamże, s. 49. Podaję nieco szerszy kontekst z tłumaczenia polskiego: „W tej fazie rozważań nie mamy jeszcze podstaw, by stwierdzić, czy istnieje czysty akt istnienia, ale już jasno widzimy, że jeśli taki byt istnieje, to istnieje on niejako pełnoprawnie jako *byt, którego istotą stanowi istnienie*”.

⁴⁷ „Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, (...) manifestum est quod, inter alia nomina, hoc maxime proprie nominat Deum: unumquodque enim denominatur a sua forma. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei; sed hoc nomen *Qui est* nullum modum essendi determinat: quia se habet indeterminate ad omnia; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum”. Ia, q. 13, a. 11, resp. Primo et Secundo (wyd. pol. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 195–196).

niem Boga, w tej mierze, w jakiej jest ono przypisane Bogu, wychodząc od *esse*, które jest pojęciem najbardziej wspólnym i najmniej określonym, to trzeba jednakże przyznać, że nie nazywa ono we właściwy sposób tego, czemu zostaje przypisane: samej natury Boga⁴⁸. *Qui est* jest zatem nazwą analogiczną, ponieważ *Esse* boskie nie jest jednoznaczne z *esse commune*. Św. Tomasz nie chciał popełnić błędu tych, którzy *Esse* Boga czynili *esse* uniwersalnym, które stanowi bazę formalnego bytu [rsp. bycia, istnienia] stworzeń: *Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla additio sibi ferri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse*⁴⁹. Odseparowany od wszystkich bytów Bóg, którego akt istnienia jest określony przez odmienną od nich istotę, pozostaje więc niewyrażalny jako swoje własne „istnieć”. To dlatego św. Tomasz w swoim komentarzu do *De divinis nominibus* przekształcił Nienazywalnego Dionizego w *Esse innominabile*.

Widzieliśmy, że Mistrz Eckhart, po próbie utożsamienia „przedziwnego imienia” z *Qui est*, zatrzymał się następnie przed „nienazywalnym imieniem” Dionizego, jakby zafascynowany tajemnicą absolutnej niewyrażalności Boga, aby w końcu znaleźć przyczynę, dla której Bóg umyka wszystkim imionom: On jest niewyrażalny, ponieważ Jego naturą jest *Esse absconditus*. Jeśli dominikański Mistrz zdradził tutaj apofazę dionizyjską, która wyklucza byt [rsp. bycie], aby uczynić z *esse* samą przyczynę niewyrażalności boskiej, to dlatego, że był on wierny autorytetowi „Brata Tomasza”, komentatora *Imion Boskich*. W kazaniu łacińskim *Homo quidam fecit coenam magnam* (Łk 14, 16) Mistrz Eckhart mówi, nadając *quidam sens* „apofatyczny”:

Nota primo, quod dicit „homo quidam”, sine nomine, quia Deus est nobis innominabilis, propter infinitatem omnis esse in ipso. Omnis autem noster conceptus et nomen aliquid designatum importat⁵⁰.

⁴⁸ Tamże, ad I. (wyd. pol. s. 196).

⁴⁹ Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, tłum. M. A. Krąpiec, Lublin: RW KUL 1994, s. 36–37.

⁵⁰ Kazanie łacińskie 8: *Homo quidam fecit cenam magnam*, w: LW, IV, 80, 5–7. Por. Kazanie niemieckie 20a: *Homo quidam fecit cenam magnam*, w: DW, I, 328, 330–331 (wyd. pol. Meister Eckhart, *Kazania*, s. 176n).

Te wiersze mogłyby zostać napisane przez św. Tomasza lub przez jednego z jego uczniów. Zdanie, które zacytowaliśmy wyżej – *Deus sub ratione esse et essentiae est quasi dormiens et latens absconditus in se ipso* – mogłoby równie dobrze powoływać się na tę samą szkołę, chociaż ma ono sens odmienny od doktrynalnych sformułowań tomizmu.

5. Eckhart i św. Tomasz

Czy Mistrz Eckhart był tomistą w swojej filozofii bytu [*rsp.* bycia]? Po tym wszystkim, co zobaczyliśmy, trzeba przyznać, że w głównych zarysach pozostaje on zgodny z myślą św. Tomasza, gdy nadaje apofazie dionizyjskiej nowy wygląd, zogniskowany wokół absolutnej czystości boskiego *Esse*, które jest niepoznawalne, ponieważ nie jest określone przez istotę. Co do tego punktu – nie braknie tekstów, by pokazać tomistyczny charakter jego doktryny bytu [*rsp.* bycia], za pomocą cytatów z rozmaitych łacińskich i niemieckich dzieł Mistrza Eckharta. Mamy jednak prawo zapytać: czy taki tok dowodzenia może zadowolić historyka filozofii? To, że Mistrz Eckhart często cytuje św. Tomasza z Akwinu, że odwołuje się do jego autorytetu, broniąc ortodoksyjności swojej własnej doktryny przeciw oskarżycielom ze szkoły Szkota, wszystko to są znane fakty. On bez wątplenia jest również niemieckim dominikaninem, uczniem szkoły paryskiej, starającym się często wyrazić swoją doktrynę za pomocą pojęć tego, który był teologiczną chwałą jego zakonu. Wbrew wszelkim wcześniejszym stwierdzeniom nie mamy żadnego prawa wątpić w szczerść Mistrza Eckharta, odwołującego się do św. Tomasza. Na podstawie jego pism i nielicznych wiadomości, pochodzących od znających go osób, można wnioskować, że Eckhart z Hochheim nie miał nic wspólnego z „ezoterycznymi” awanturnikami, którzy starali się zataić swoje herezje pod fałszywym płaszczykiem prawowierności, zapożyczonej od innych. Wszystko każe wierzyć w to, że dominikanin z Turyngii szczerze uważał, iż nigdy nie wyznawał innej doktryny bytu [*rsp.* bycia, istnienia] niż św. Tomasza. W takim wypadku zadanie krytyka staje się nader delikatne: błędem byłoby wysnucie skrajnego wniosku, że myśl Eckharta ma charakter z gruntu tomistyczny, jak i usiłowanie odseparowa-

nia jej za wszelką cenę od tomizmu. Byłoby zbyt dużym uproszczeniem, gdybyśmy, układając konkordancję tekstów obu teologów, uczynili Mistrza Eckharta ortodoksyjnym tomistą, jak to ukazują prace Otto Karrera⁵¹ i innych autorów. Również metoda, która polegałaby na osądzeniu myśli jednego autora z punktu widzenia myśli drugiego, zastosowana z większym rygiorem tomistycznym i z mniejszą sympatią dla Mistrza Eckharta, już przy niewielkiej krytyce tekstu, doprowadziłaby do prawie całkowitego zdeprecjonowania doktryny Mistrza Eckharta. I tak, dla Denifle⁵² i dla ojca Théry'ego⁵³, Mistrz Eckhart jako teolog był tylko złym tomistą, który nieudolnie wyraził nauczanie, do jakiego się przyznawał, nigdy jednak nie zrozumiał go dogłębnie, a pożądana przez niego oryginalność polegałaby jedynie na paradoksalnych wyrażeniach, za pomocą których rzekomo chciał przedstawić myśl Doktora anielskiego odnośnie bytu [*rsp.* bycia] boskiego i stworzonego; „przesadne sformułowania” niefortunnego teologa byłyby skutkiem jego niezdiscyplinowanego charakteru intelektu i nieco zagmatwanego myślenia.

Wydaje się jednak, że „tomistyczne” teksty Mistrza Eckharta, pomimo, że są liczne i mają duże znaczenie, nie upoważniają nas do wniosku, że niemiecki teolog, głoszący swe koncepcje ontologiczne, miałby być tylko interpretatorem – wiernym czy nieudolnym – doktryny Tomasza z Akwinu. Dla uchwycenia prawdziwego sensu doktryny, pochodzącej z innego żywego ogniska myśli ludzkiej niż duch doktryny, który ożywia myśliciela, będącego jej twórcą (czy to poprzez pokrewieństwo czy też poprzez przeciwstawienie), nie wystarczy przebadanie doktrynalnych sformułowań, w których skrytykowała się myśl, chcąc siebie wyrazić. Jedno myślenie filozoficzne może być radykalnie różne od drugiego, i może, mimo to, używać tych samych pojęć i sformułowań. Dotyczy to

⁵¹ O. Karrer, *Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*, München 1926.

⁵² *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte” II (1886), s. 417–615.

⁵³ *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart*, „La vie spirituelle”, suppl., IX, 4 i 6 (1924); XII, 2 (1925); XIII, 4; XIV, 3 (1926). Zob. przede wszystkim przypis ojca G. Théry'ego w jego wydaniu *Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse* („Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” III (1928), s. 321–443; IV (1929–1930), s. 233–394).

przede wszystkim myślenia o bycie [*rsp.* byciu], które prawie zawsze jest trudne do wyrażenia. Można iść swą własną drogą, ufając, że dochowuje się całkowitej wierności myśli innego mistrza, z którym nie chciałoby się popaść w sprzeczność. By nie szukać przykładu odbiegającego od problemów, które nas tu zajmują, zacytujmy Aegidiusza z Rzymu, który wykładał różnicę pomiędzy istotą a istnieniem całkowicie inaczej niż św. Tomasz, sądząc, że jego ujęcie jest zgodne z Doktorem dominikańskim i że broni on tej samej doktryny bytu [*rsp.* bycia]⁵⁴.

Zamiast porównywać sformułowania doktrynalne, które mogą być identyczne lub zbliżone, bez wątpienia bardziej użytecznym jest zapytać, jak dwaj filozofowie traktują ten sam problem, jakie jest ich zachowanie wobec tych samych trudności, które obydwaj starają się rozwiązać. Wówczas ich doktryny, brane pod uwagę nie jako bezwładny depozyt, lecz jako ludzkie myślenie w toku, może nam wyjawic głębokie różnice, co do których istnieje ryzyko, że zostaną niezauważone w swoich statycznych sformułowaniach, często konwencjonalnych, ponieważ widzianych jako „wspólne dobro”, którym każdy może dysponować zgodnie ze swoim upodobaniem. W kontekście żywego myślenia, kiedy się już uchwyciło to, co jednego odróżnia od drugiego, sformułowania te tracą identyczność formy; różnica wyrazu, która wydawała się wcześniej bez znaczenia, będzie mogła wyjawic nam olbrzymią przepaść, istniejącą pomiędzy dwoma doktrynami, co do których chcieliśmy wierzyć, że są identyczne. Tego rodzaju, być może, jest przypadek ontologii „tomistycznej” Mistrza Eckharta. Zanim zrobimy z niego ucznia św. Tomasza, zajmijmy się zadaniem przyjrzenia się Eckhartowi przy pracy, kontynuując cierpliwie nasze poszukiwania roli apofazy w jego myśleniu teologicznym.

⁵⁴ O „tomizmie” Aegidiusza z Rzymu (Idziego Rzymianina) zob. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa: Pax 1966, s. 412–414.

6. Dwie wewnętrzne obecności

Fragment z Pierwszego Komentarza do Księgi Rodzaju, który nas wprowadził w problemy poznania Boga u Mistrza Eckharta związany jest z tekstem Dionizego, komentowanym przez św. Tomasza. Zobaczyliśmy, że nienazywalny Bóg w tej mierze, w jakiej Jego natura jest *Esse absconditum*, nie jest Bezimiennym apofazy dionizyjskiej; przybliżyła się On raczej do Tego, któremu Akwinata w swoim komentarzu do *De divinis nominibus* przypisuje *Esse* nienazywalne. Myśl negatywna Eckharta, która uznaje w *esse* Boga sam warunek Jego niewyraźności, wydaje się więc różnić od apofazy wykluczającej byt [*rsp.* bycie] właśnie w punkcie, w którym Dionizy został poprawiony przez Tomasza. Możemy się zapytać, czy fakt, że nie wyrzuciliśmy *esse* z pojęcia bezimiennego Boga, ukierunkuje teologię negatywną Mistrza z Turyngii na drogę, którą Doktor anielski wytyczył negacjom Pseudo-Dionizego. Otóż, św. Tomasz uczynił z apofazy dionizyjskiej drugi etap drogi ku poznaniu Boga, wychodząc od stworzeń, drogi, która kroczy *per causalitatem, per remotiorem, per eminentiam*⁵⁵. Rola *via remotiorem* polega na oczyszczaniu naszych pojęć, negując to wszystko, co ogranicza ich sens do rzeczywistości stworzonych – które są przez nie oznaczane – aby je można było orzekać o Stwórcy. Apofaza jest więc używana jako środek do przetransformowania prostej katafazy w afirmację „przez wznoszenie”⁵⁶. Ta droga pozwala na wyekspozowanie niemożliwości zrozumienia Bytu [*rsp.* Bycia] w sobie (*par soi*), który przerasta znaczenie imion Jemu przypisywanych, niemożliwości, która jednak nazywa Go zgodnie z rzeczywistością, która jest Mu właściwa i pierwszorzędna, jako Przyczynie rzeczywistości stworzonej⁵⁷. Jeśli po tej transformacji metody negatywnej Dionizego można jeszcze mówić o apofazie, to nie wyklu-

⁵⁵ *Super I lib. Sentent.*, d. III. exp. text. (wyd. P. Mandonnet, t. I, s. 88). Odnośnie formuły Dionizego (*De divinis nominibus*, VII, 3, col. 872) przepracowanej przez św. Tomasza zob. J. Duran-
tel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Alcan 1919, s. 188, nr 163.

⁵⁶ O technice tego orzekania, która zakłada negację *modus significandi* pojęcia, zawsze niewłaściwego, gdy *res significata* jest Bogiem, zob. *De potentia*, q. 7, a. 5.

⁵⁷ Ia, q. 13, art. 3 i 5 (wyd. pol. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 172–174, 176–180).

cza ona w żadnym wypadku *esse*. Rzeczywiście, dla św. Tomasza droga wznoszenia (*per eminentiam*) zakłada stosunek egzystencjalnej analogii, wiążąc byty stworzone z czystym Aktem istnienia, którym jest Bóg. Ta tomistyczna transformacja apofazy, która nie neguje już bytu [*rsp.* bycia] Boga, jest egzystencjalna i analogiczna: pozwala ona mówić o Bogu, który jest Bytem [*rsp.* Byciem] w najwyższym stopniu, bez „opisywania” Go pojęciami jednoznacznymi, lecz nie popadając także w wieloznaczność. Przed odpowiedzią na pytanie, czy Mistrz Eckhart przekształcił w tym samym sensie apofazę Dionizego, trzeba będzie przeanalizować elementy negatywne jego myśli w różnych kontekstach teologicznych. Na razie zatrzymamy się na odcinku apofazy eckhartiańskiej, którą ukazał Pierwszy Komentarz do Księgi Rodzaju.

Tekst Eckharta o „nienazywalnych imionach” pokazał nam wahające podejście negatywnej myśli niemieckiego dominikanina do pojęcia bytu [*rsp.* bycia]. Zauważyliśmy jego ostatnią modyfikację: interioryzację apofatycznego zbliżania się w kierunku Niewyraźnego. Po włączeniu *esse* do przedmiotu Jego apofazy, jako przyczyny niewyraźności Boga, Eckhart zaprasza nas do poszukiwania nienazywalnego imienia „Tego, którego naturą jest być ukrytym [*rsp.* byt ukryty]” wewnątrz nas samych, ponieważ nie jest to imię kogoś, kto byłby nam zewnętrzny. Słowa św. Augustyna – *noli fora ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat [Deus] Veritas*, cytowane przy tej okazji, każą myśleć o innym fragmencie, w którym św. Augustyn mówi o „intymności” obecności Boga w duszy: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*⁵⁸. Rzeczywiście, Eckhart często łączy te dwa teksty Augustyna, kiedy mówi o obecności Boga *in abditis intimis et supremis ipsius animae*⁵⁹. Jak już jednak zauważyliśmy, św. Augustyn w *De vera religione* szuka obecności niezmiennej Prawdy poza zmieniającą się duszą, podczas gdy Mistrz Eckhart, kierując poszukiwania „nienazywalnego imienia”

⁵⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 6, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znaki 1996, s. 62.

⁵⁹ *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, Cus. 21, f. 123rb, ll. 24–29. O tym samym czytamy w *Sermones latinis*, Cus. 21, f. 164va, ll. 53–55: „Item nota, quod in homine interiori, secundum Augustinum, habitat veritas, Deus, cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis”. Por. tamże, f. 14va, ll. 11–13.

ku intymnym głębinom człowieka wewnętrznego, chce dotrzeć do Boga w aspekcie bytu [*rsp.* bycia]. Według Eckharta właśnie *esse* jest „intymne” człowiekowi wewnętrznemu i właśnie w tym kierunku należy szukać Boga, który pozostaje *Deus absconditus*, w tej mierze, w jakiej On jest. Cytowane przez Eckharta słowa św. Augustyna sprawiają wrażenie, że u niemieckiego dominikanina czytamy następujący urywek ze św. Tomasza:

...esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime⁶⁰.

Jeśli Mistrz Eckhart przeniósł tekst Augustyna na tomistyczny teren „wewnętrzności” (*intimité*) aktu istnienia (*l'act de exister*) stworzonej przez Boga w strukturze wszystkich bytów konkretnych, to można zapytać, w jakiej mierze owo połączenie dwóch „intymnych obecności” jest do zaakceptowania w doktrynie *esse* Akwinaty. Fakt, że Bóg jest obecny wewnątrz wszystkich rzeczy jako Pierwsza Przyczyna wyłaniająca byt [*rsp.* bycie] zakłada, zdaniem św. Tomasza, stosunek analogii stworzeń do Stworzyciela. Ten właśnie stosunek pozwala na przekształcenie apofazy dionizyjskiej w drogę wznoszenia, aby mówić o transcendentnej Przyczynie, wychodząc z jej skutków. W ramach tomizmu wydaje się dziwnym, że dla wznoszenia trzeba wejść w siebie samego, zacząć od znanych bytów i iść ku niepoznawalności *Ipsum Esse Subsistens*; rzeczywiście, nie opuszcza się tutaj granic teologii naturalnej. Jest to metafizyka chrześcijańska, która odkrywa w samym sercu substancji arystotelesowskiej, składającej się z formy i materii, z aktu i możliwości, aktualność wszystkich form, pierwszy akt wszystkich aktów – akt istnienia (*l'act d'exister*), „bardziej wewnętrzny wobec wszystkich rzeczy niż to, co określa ich byt [*rsp.* bycie, istnienie]”⁶¹, działanie Stwórcy, który musi być ujęty

⁶⁰ Ia, q. 8, a. 1, resp. (wyd. pol. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 100). Por. *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1. solutio: „Ex quibus omnibus aperte colligitur, quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durari posset, nisi per operationem Dei, per quam sua opera coniungitur ut in eo sit” (wyd. P. Mandonnet, t. I, s. 858).

⁶¹ *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, solutio (wyd. P. Mandonnet, t. II, s. 25). Por. tamże, s. 26: „Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum”.

jako czysty, nieokreślony (*non déterminé*) Akt lub jako Jego własne Istnienie (*Exister*). Nawet jeśli niepoznawalny w swoim Bycie-przez-siebie (*Être par soi*) Bóg jest tym samym Bogiem doświadczenia mistycznego⁶², to nie pozostaje On bynajmniej poza polem widzenia spekulacji, która ustanawia Go, *modo eminentiori* – wychodząc od istnienia stworzonego – jako Istnienie absolutne. Niewiedza, dotycząca przedmiotu, jakim jest Bóg, do której przyznają się metafizycy i która jest zwieńczeniem spekulacji o bycie [*rsp.* byciu], nie ma w sobie nic z mistyki: nie jest ona niczym innym jak tylko pokornym uznaniem granic ludzkiej zdolności rozumienia *in via*. Czy w tej perspektywie doktrynalnej, pragnienie powrotu do siebie, aby szukać *Esse absconditum* w intymnej głębi duszy, jak to czyni Mistrz Eckhart, nie jest próbą przekształcenia teologii naturalnej św. Tomasza w mistykę? Z całą pewnością, tego rodzaju usiłowanie byłoby przeciwne duchowi ortodoksyjnego tomizmu. Zakładając jednak, że mistyk dominikański wyznawałby tę samą doktrynę bytu co Tomasz z Akwinu, można by uzasadnić tę próbę następująco: jeśli akt istnienia tworzy metafizyczną prapodstawę wszelkiego bytu stworzonego, to człowiek, będąc stworzeniem rozumnym, może uświadomić sobie korzenie egzystencjalne, poprzez które ponownie wiąże się z Bogiem i, wychodząc ze swego własnego istnienia jako stworzenia, znajduje w ten sposób przejście ku *Esse* pozbawionemu wszelkich określeń.

Poszukiwanie Boga, które przechodzi z zewnątrz poprzez wnętrze ku temu, co znajduje się wyżej, nie jest tomistyczne: należy ono do tradycji plotyńskiej, ochrzczonej przez św. Augustyna. Dlatego właśnie Mistrz Eckhart powołuje się na autorytet św. Augustyna, gdy zamierza przenieść dane metafizyki tomistycznej (wewnętrzną obecność działania egzystencjalnego Boga we wszystkich rzeczach) z właściwej mu płaszczyzny fizycznej i metafizycznej na płaszczyznę psychologiczną i duchową, która jest mu obca. Podobnie jak Augustyn, Eckhart szuka dojścia do sfery trans-psychicznej, tajemnego ustronia duszy, w którym

⁶² É. Gilson, *Tomizm*, s. 145: „Kiedy stwierdzamy, że Bóg jest najwyższym Istnieniem, kończy się filozofia, a zaczyna się mistyka. Mówiąc po prostu, rozum stwierdza wówczas, iż wszystko, co może poznać, zakorzenione jest w Bogu, którego poznać nie może: *cum Deo quasi ignoto coniungimur*”.

Bóg jest zawsze obecny, *in abdito mentis*. Zapraszając jednak do powrotu do siebie, biskup z Hippony dodaje:

Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad Veritatem?

Dla św. Augustyna owo pochylenie się nad samym sobą pozwala przejść poza zmienne myślenie do trwałej pamięci Boga, do pewności biorącej się z Jego obecności w nad-świadomości „wewnętrznego Nauczyciela”, źródła oświecenia intelektualnego. „Prawda, mieszkająca w człowieku wewnętrznym” zakłada z pewnością uczestnictwo w Słowie, lecz oświecenie augustyńskie, jak to nieraz było pokazywane, nie ma niczego, co należałoby do porządku łaski: owo uczestnictwo w Słowie boskim jest naturalnym warunkiem wszelkiego ludzkiego poznania. Rzeczywiście, zdaniem św. Augustyna, mieć poznanie rozumowe w Bogu, zgodnie z niezmiennymi regułami Jego Prawdy, nie jest tym samym, co poznać Boga w *raptus mentis*. Powrót do siebie z *De vera religione* nie jest jeszcze drogą do poznania mistycznego: jest on intelektualnym uświadomieniem sobie Źródła tego, co prawdziwe, uświadomieniem w swojej naturze transcendentnym w stosunku do myśli, którą ono oświeca. Mistrz Eckhart nie był bez wątpienia pierwszym, który rozumiał *noli foras ire, in teipsum redi* jako wezwanie do mistycznego spotkania z Bogiem, tajemnie obecnym w intymnym dniu duszy⁶³. Właśnie za św. Augustynem Eckhart zawsze kieruje się ku głębiom świadomości osobowej, lecz to, co chce tam znaleźć, nie jest obecnością niezmienną Prawdy, która pozostaje wszakże transcendentna wobec duszy: on szuka immanencji *ipsum esse*. Razem ze św. Tomaszem Mistrz dominikański zdaje się uznawać, że Bóg wewnętrznym obecny we wszystkich bytach ustanawia (*crée*) ich istnienie (*exister*); lecz, zamiast uczynić z tego zasadę chrześcijańskiej metafizyki, która pozwoliłaby mówić

⁶³ „Quae enim anima semel a Domino didicit et accepit intrare ad se ipsam, et in intimis suis Dei praesentiam suspirare, et quaerere faciem eius semper: spiritus est enim Deus (...)”. Ten fragment z dzieł św. Bernarda (*Kazanie In Cantica XXXV, 1*; PL 183, 962c) jest być może reminiscencją *De vera religione*, I, 39 (wyd. pol. św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, s. 131).

bez wieloznaczności o Bogu transcendentnym, wychodząc z Jego skutków stworzonych, on subiektywizuje ten stosunek egzystencjalny stworzeń do Stworzyciela i chce szukać immanencji boskiego *Ipsum Esse*, immanentnego *Deus absconditus* w intymnym dnie osobowej świadomości. Z dwóch „intymnych obecności”, z których jedna była warunkiem noetycznym, druga zaś zasadą metafizyki chrześcijańskiej, Mistrz Eckhart uczynił jedną: obecność *Esse absconditum* w duszy. Jeśli udało się mu połączyć augustyńską nad-świadomość (*supra-conscience*) i intymność tomistycznego *ipsum esse*, to dlatego, że chciał widzieć jako cel do osiągnięcia to, co dla Augustyna i Tomasza było warunkiem poznania bądź istnienia. Kiedy Eckhart szuka Boga-Esse św. Tomasza w *abditum mentis* św. Augustyna, zdradza obydwu teologów, jednocząc ich na płaszczyźnie mistyki, która będzie się starała wyrazić Go w pojęciach teologii spekulatywnej.

7. Wino z Kany

Poszukiwania „nienazywalnego imienia” uwewnętrzniają się, ponieważ Bóg, będąc niewyraźalny w tej mierze, w jakiej jest *Esse*, jest obecny w człowieku wewnętrznym jako utajone źródło stworzonego istnienia (*l'existence créée*). Powinniśmy zwrócić tutaj uwagę na fragment Komentarza Eckharta do Ewangelii św. Jana: zobaczymy tu powtórzenie tekstu Pierwszego Komentarza do Księgi Rodzaju, potwierdzające to, co w naszej żmudnej analizie uważaliśmy za domysł.

Mistrz Eckhart komentuje cud z Kany i długo bada słowa starosty weselnego do pana młodego: *Omnis homo primum bonum vinum ponit, (...) tu autem servasti bonum vinum usque adhuc* (J 2, 10). W siódmej interpretacji tego zdania, zaproponowanej przez Eckharta, pan młody, który strzegł lub „ukrył” dobre wino, oznacza Boga; wino jest bytem [rsp. byciem]; wydawało ono się dobre z wyglądu, widziane z zewnątrz, w różniących się między sobą, nieprzenikających się istotach stworzonych; ale ono jest rzeczywiście dobre i czyste wewnątrz, jako *esse* wewnętrzne, skutek, będący własnością Boga, który został przez Niego zachowany w ukryciu⁶⁴:

⁶⁴ *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, Cus. f. 106rb, ll. 52–62. Mikołaj Kuzańczyk napisał na marginesie: „Deus illabitur omnibus, essentia unius non illabitur alteri”.

Sexto, creatura foris est, Deus autem intimus est et in intimis. Patet hoc in effectu deo proprio, qui est esse intimum (ms. Intimus) omnibus, in intimis omnium. Et hoc est quod Deus solus dicitur illabi anime, ab Augustino⁶⁵. Sed et illabitur essentiis omnium, essentia vero nullius creati illabitur essentie alterius, sed foris stat et distincta. Et hoc est quod hic dicitur „omnis homo primum” – primo scilicet aspectu foris – ponere bonum, sponsus autem, Deus, „servare bonum” tamquam latens et absconditum. Ysa. (45, 15): „vere tu es Deus absconditus”, et Exo. (20, 21): „accessit Moises ad caliginem in qua erat Deus”.

Na początku tego lakonicznego, lecz tak bardzo bogatego „wykładu” Mistrz Eckhart widzi w *esse omnibus* skutek pochodzący od Boga; uczyniłby to i św. Tomasz. Jednak kilka wierszy dalej owo „wewnętrzne

⁶⁵ Wyrażenie *illabi animae* nie pochodzi od św. Augustyna. Wydaje się, że zostało ono wprowadzone do języka teologicznego przez Gennadiusza z Marsylii (druga połowa V wieku), w odniesieniu przede wszystkim do opętania demonami, a tylko w szerszym sensie do ubóstwiającego zjednoczenia. Gennadiusz mówi w *De ecclesiasticis dogmatibus*, LXXXIII (PL 58, 999): „Daemones per ἐνέπηταιν non credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit: qui natura subsistens incorporeus, capabilis est suae facturae”. Idea, że tylko Bóg przenika do istoty ludzkiego ducha, którą demony mogą dotykać jedynie od zewnątrz, wydaje się mieć podstawę u Gennadiusza w pansomatycznej koncepcji stworzonego uniwersum. Tylko Bóg, będąc absolutnie bezcielesnym, może wejść do wszystkich duchowych istot, które w przypadku stworzonych duchów są koniecznie powiązane z bardzo subtelną cielesnością, jaka mogłaby być u aniołów lub demonów. Urywek z *De spiritus et anima*, który Średniowiecze często przypisywało św. Augustynowi, ale którego prawdziwym autorem powinien być Alcher z Clairvaux, wyraża tę samą ideę w rozdz. 27, mimo, że wyrażenie *illabi animae* tam nie występuje (PL 40, 799): „Animam tamen hominis, id est mentem, nulla creatura iuxta substantiam impleret potest, nisi sola Trinitas. Implere autem dicitur satanas mentem alicuius et principale cordis, non ingredient quidem in eum et in sensum eius... Non enim participatione naturae seu substantiae, ut quidam mutant, quemquam impet diabolus, aut eius habitatum efficitur; sed per fraudulentiam, deceptionem atque malitiam in eo habitare dicitur quem implet. Solius enim Trinitatis est intrare et implere naturam sive substantiam quam creavit”. Por. Beda Czcigodny, *Super Acta Apostol. Expositio*, V (PL 92, 954d): „Ubi notandum quod animam et mentem hominis nulla creatura iuxta substantiam possit implere, sed creatrix sola Trinitas, etc.”. Jak widać, autor pseudu-augustyńskiego fragmentu zbliżył się bardzo do fragmentu Bedy. Piotr Lombard używał wyrażenia *illabi animae* w sensie opętania demoniackiego, w kwestii *Utrum daemones intrent in corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum* (*Sentent. Liber II*, d. 8, q. 5; PL 192, 669), w której odnosi się do Gennadiusza i do Bedy. Św. Bernard nazywa *illapsus* zejściem Słowa do duszy (*In Cantica Cant.*, LXXIV; PL 183, 1141d). Wiek później św. Tomasz powie: „...solus Deus illabitur animae, in qua Sacramento effectus existit” (III a, q. 64, a. 1). To wyrażenie spotyka się dość często w działach łacińskich Mistrza Eckharta. Historia *illabi animae* – od *Ennead* (III, 89) do *Sumy Teologicznej* – zasługiwałaby na oddzielne studium.

bycie” wydaje się utożsamiane z samym *esse* Boga, którego „pilnuje” On, *tamquam latens et absconditum*, w istotach stworzonych, które jedynie On przenika, udzielając istnienia stworzeniom. „Utajony byt” [*rsp.* bycie] oznacza więc tutaj samego Boga, *latens et absconditus in se ipso*, jako *esse* i istota⁶⁶; to niepoznawalny Bóg, którego trzeba szukać wspólnie z Mojżeszem w ciemnościach Synaju⁶⁷. Czymś oczywistym jest, że Mistrz Eckhart nadał *esse* sens mistyczny: chodziło przecież o niewyraźalny Byt [*rsp.* Bycie] Boga, zamieszkującego w tajemniczej głębinie duszy, ukrytego przez to wszystko, co, otrzymując *esse*, stanowi odrębny byt, ograniczony w istocie. Jest to pojęcie, ku któremu powinno zmierzać zinterioryzowane poszukiwanie Niewyraźnego, poszukiwanie apofatyczne, jakie nie ośmiela się wykluczać *esse*, którego tajemnica rozplywa się w Bogu – ponieważ *Esse est Deus*, jak mówi Mistrz Eckhart w pierwszej tezie *Opus Propositionum*⁶⁸.

O boskim działaniu (*l'opération*) w skrytości duszy Mistrz Eckhart mówi w swoim kazaniu łacińskim *Qui cepit in Vobis opus bonum, perficit usque in diem Christi Iesu* (Flp 1, 6). *Opus bonum* zostaje zapoczątkowane przez zstąpienie Boga w nas, w którym On się znajduje „otoczony ciemnościami” i dopełnia się, podnosząc się w kierunku jasności *Esse*, „czystego” od wszelkich dodatków (*de tout accessoire*)⁶⁹:

⁶⁶ Zob. wyżej, s. 150.

⁶⁷ Por. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, Cus. f. 100vb., ll. 6–8, gdzie Mistrz Eckhart identyfikuje ciemności z *intimum*: „Esto in altis, in altissimis, in celis, in medio, in intimis, scilicet in caligine et nebula, quia «lux» deus «in tenebris lucet»”. W innych fragmentach „ciemność” z Księgi Wyjścia oznacza *lucem superexcellentem et intellectum nostrum reverberantem et caligare facientem* (*Expositio libri Exodi*, Cus. w. 51–53) lub *abscondita Dei* (tamże, f. 42va, l. 48).

⁶⁸ *Prologus generalis in opus tripartitum*, w: *LW*, I, s. 38, n. 12; s. 156, n. 11–12; *Prologus in Opus Propositionis*, w: tamże, s. 41, n. 1.

⁶⁹ Cus. f. 159va, ll. 5–19. Eckhart dodaje (ll. 19–20): „De hiis quasi omnibus in psalmo: «sit splendor domini nostri super nos et opera manuum nostrarum», etc.”. Ten werset (17) Ps 89 jest bardzo bliski Ps 4, 7, który jest zwykle tłumaczony przez Mistrza Eckharta, podobnie jak przez św. Tomasza, w świetle intelektu czynnego. Tajemnicza chatka, w której Bóg działa „w rozumnych dniach wieczności”, mieściłaby się więc w intelekcie stworzonym.

Nota quomodo, secundum Augustinum⁷⁰, aliquid intimum nobis (scilicet anime) est, ubi nichil intrat corporale aut figuram habens corporis, quod soli deo dicatum est. Vide super Cuius est „imago”, Dominica 23⁷¹. Certe ibi Deus vere opus bonum operatur. Dicit autem „cepit”: nam, prout in nos descendit, obumbratur quasi in termino; perficitur autem, in quantum relinquendo quasi id quod est ascendit in ipso esse clarificatum in originem omnis esse, ubi iam non est hoc clausum, scilicet natura, sed est esse prius et purgatum ab omni additamento. Et hoc est quod ait „opus bonum”, opus scilicet rectum, in nullo obliquatum, opus in singulari non divisum in natura inferiori. „Opus quod Deus operatur in diebus antiquis” (Ps 43, 2). Dies antiqui sunt dies lucis intellectualis, dies eternitatis. Et hoc est quod sequitur: „ipse perficiet in die Christi Ihesu”.

Wewnętrzne działanie Boga w duszy, które schodzi ku niższej naturze, przedstawia się jako odchylone (*déviée*), „wykoślawione” (*obliquée*), ponieważ jest podzielone i ujednostkowane w *hoc clausum*, w *id quod est*. Właśnie porzucając „to, co jest”, aby wspiąć się do źródła wszelkiego bytu [*rsp.* bycia], ukazuje się ono takim, jakim jest w swojej doskonałości niezaciemnionej przez wszystko, co nie jest *ipsum esse* w swej absolutnej czystości. To działanie jest więc *esse*, którego nie potrafilibyśmy tutaj odróżnić od boskiego Bytu [*rsp.* Bycia]. Rzeczywiście, jeśli Bóg zaczął „dobre dzieło” w stworzeniu, to jest ono „dobre” tak długo, jak długo pozostaje identyczne z samym sobą, nieuszkodzone w ograniczonych naturach. W rzeczy samej, egzystencjalne działanie Boga ma początek w nas i dla nas; ono samo jest zatem bez początku, ponieważ Bóg dzia-

⁷⁰ Tekstem pseudo-augustyńskim, który Mistrz Eckhart ma tutaj na myśli, podobnie jak w kazaniu łacińskim *Cuius est imago hec et superscriptio* (zob. następny przypis), może być rozdz. XXXIV *Liber de spiritu et anima* (PL 40, 804).

⁷¹ Kazanie łacińskie, do którego odnosi się tutaj Mistrz Eckhart, uzupełnia fragment, który dopiero co cytowaliśmy. Odtwarzamy ten tekst, jeszcze niewydany, najpierw z Cus. f. 160vb, w. 49f. 161ra, l. 2: „Cuius est imago hec et superscriptio? Mt 22, 20. Hic quidem respondet idem apostolus, Colos. 1, 15: imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creature. Nota duo. Primo, quod imago, secundum Augustinum, ibique querenda est ubi anima vere lux est, non extinctum ex contagione ad corpus. Item, ubi nichil habens figuram huius mundi admittitur. Item, ubi superius in anima, ubi vertex anime nectitur lumini angelico... Adhuc, circa primum, nota, quod nichil ibi ingreditur ubi imago est, nisi solus Deus et virtus, secundum aliquos, sola theologica quam operatur Deus. Ez 44, 1: vidi portam in domo domini clausam. «Dei invisibilis», Io. 1, 18: Deum nemo vidit umquam. «Nemo», nullus homo. Ex 33, 20: non videbit me homo et vivet. «Umquam»: non enim in tempore, cuius differentia est li umquam. Sequitur: unigenitus quidem in sinu patris, ipse enarravit”.

ła w wieczności (w *dies aeternitatis*), gdzie Jego „działać” (*opérer*) jest Jego „istnieć” (*exister*). Otóż, według Mistra Eckharta, *intimum nobis* (najbardziej wewnętrzne miejsce w nas), gdzie Bóg dokonał swojego dzieła, „człowiek wewnętrzny” nie jest w czasie, ani w jakimś miejscu, lecz w wieczności⁷². A więc, *esse absconditum* jest podwójne: 1) jako *esse intimum*, zatajone w tym tajemnym pokoiku duszy, który należy do wieczności; 2) raz opuściwszy „wewnętrzność”, działanie egzystencjalne schodzi w „to, co jest” i zostaje tym samym zaciemnione przez określenia istotowe. Wydaje się, że niewyraźność boskiego *Esse* rozciąga się, zdaniem Mistra Eckharta, na istnienie (*exister*) stworzeń, tworząc jednoznaczny obszar *esse absconditum* w pra-planie istot stworzonych. Niepoznawalne w Bogu *esse*, z powodu swojej absolutnej czystości, tym bardziej nie może być poznane w istotach stworzonych, gdzie jest ono „wykoślawione”, nie będąc już prawdziwym „istnieć” (*exister*). Chcąc więc mówić o *ipsum esse* Boga i *esse* istot stworzonych, popada się w wieloznaczność. W ten sposób znajdujemy się albo wobec jednoznaczności *esse intimum*, bez możliwości rozróżnienia tego, co stworzone od tego, co niestworzone, albo wobec wieloznaczności istnienia udzielonego (*exister communiqué*) stworzeniom, które nie jest już prawdziwym *esse*. *Creatura foris est, Deus autem intimus est et in intimis*.

Nagle uświadamiamy sobie, że doktryna bytu [*rsp.* bycia] Eckharta coraz bardziej oddala się od św. Tomasza. Chociaż staramy się aż do- tąd utrzymać myśl Mistra Eckharta w pojęciach tomistycznych, nadal tłumacząc *esse* przez *exister*, upierając się jeszcze w mówieniu o „akcie istnienia”, „działaniu egzystencjalnym” itd., to widzimy już, że zarysowuje się inna ontologia, która być może zmusi nas do zrezygnowania z Tomaszowego słowa „egzystencjalny”, gdy będziemy mówili o doktrynie bytu właściwej dla dominikanina z Turynii.

Wydaje się, że Mistrz Eckhart, rozróżniając w bytach stworzonych wraz z Doktorem anielskim istotę i istnienie (*l'essence et l'existence*), całkowicie odseparował je od siebie w ten sposób, że pojęcie cząstkowego aktu istnienia

⁷² *Semones latinis*, Cus. f. 140va, ll. 15-20; 4 nota, *quod homo interior nullo-modo est in tempore aut in loco, sed prorsus in eternitate. Ibi Deus et solus Deus, ibi oritur Deus, quia ibi est... Hic homo interior spaciosissimus est, quia magnus sine magnitudine*. Por. tamże, f. 164va, w. 56b, l. 2.

(*la notion d'un acte d'exister particulier*), przeznaczonego do zaktualizowania [każdej] poszczególnej (*distincte*) istoty w celu uczynienia z niej określonego istnienia, *hoc ens*, otrzymuje tutaj sens wieloznaczny – istnienia uszkodzonego na skutek ujednostkowania. Różnorodność egzystencjalna św. Tomasza, wraz z bogactwem bytu stworzonego, którą niesie ona z sobą⁷³, wydaje się obca duchowi tej ontologii. Można odnieść wrażenie, że Mistrz Eckhart wewnątrz każdego bytu stworzonego postawił niezniszczalny mur pomiędzy istotą a istnieniem. *Esse*, zamiast przenikać substancję, tworzy zamkniętą sferę w sobie samym, zamkniętą w wewnętrznych pokojach istnień, gdzie nie może wejść nic stworzonego. Jest to „zamknięta brama Domu Bożego” wizji Ezechiela (44, 1)⁷⁴. Znajdujemy się albo we wnętrzu, w totalności *esse absconditum*, tam, gdzie prawdziwie ono istnieje (*existe*), albo pozostając na zewnątrz, w pojedynczości *id quod est*; nie ma się prawdziwego istnienia (*existence*). *Esse* ma sens albo jednoznaczny, albo wieloznaczny. Jakkolwiek Mistrz Eckhart, mówiąc o analogii, powoływał się na św. Tomasza, to musiał mieć całkowicie inną koncepcję analogii *entis*, jak to później zobaczymy. Na razie zauważmy, że ukryty byt [*rsp.* bycie] Mistra Eckharta nie jest nienazywalnym bytem [*rsp.* byciem] św. Tomasza z Akwinu.

Esse innominabile św. Tomasza jest *esse* transcendentnego Boga, o którym możemy mówić *per via eminentiae*, bez popadania w wieloznaczność lub pozostawania w ramach jednoznaczności bytu [*rsp.* bycia]. *Esse absconditum* Mistra Eckharta jest racją niewyraźności Boga, *cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis*⁷⁵. Jest to *esse* immanentne, ale utajone, co sprawia, że jest nim naprawdę tylko w niezbadanych głębinach samego siebie. Podobnie jak Bóg, byty stworzone w swoim prawdziwym bycie są niewyraźne, ponieważ, jak On, są one *in intimis*:

⁷³ „Sed esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res est formaliter”. *De ente et essentia*, V (wyd. Roland-Gosselin, s. 37-38; wyd. Perrin, s. 43; wyd. pol. s. 36).

⁷⁴ Zob. kazanie łacińskie: *Cuius est imago*, cytowane wyżej, przypis 71.

⁷⁵ *Semones latinis*, Cus. f. 140va, w. 12-13; f. 164va, ll. 54-55.

Quod si Deus, utique et omnia – sive angeli, sive quevis alia. In Deo enim sunt omnia, nec quicquam extra ipsum penitus⁷⁶.

Czy *Esse absconditum* Boga jest dla Mistra Eckharta identyczne z utajonym bytem [rsp. byciem] stworzeń? Na to pytanie nie możemy odpowiedzieć twierdząco, ani utrzymywać czegoś przeciwnego, wprowadzając rozróżnienie między czystością Bytu [rsp. Bycia] boskiego a utajonym bytem [rsp. byciem] stworzeń w ich intymnej głębi-podstawie. Na razie możemy sobie pozwolić jedynie na zauważenie tego, że w przypadku bytów stworzonych byt [rsp. bycie] w ścisłym znaczeniu tego słowa jest bytem [rsp. bycie] w Bogu, a zarazem, jest bytem w utajonym wnętrzu samego siebie, w jednoznacznie niewyraźnym obszarze *esse absconditum*.

8. Mistyk czy dialektyk?

Opus bonum, którego Bóg dokonuje w człowieku wewnętrznym, jest zarówno udzielaniem *esse*, stwarzaniem, jak i dochodzeniem stworzeń do ich pełni (*consummation*) w bycie [rsp. byciu], zjednoczeniem z Bogiem. Początek jest identyczny z końcem w dziele Boga, który stworzył wszystko w sobie samym⁷⁷, w wieczności. Otóż, człowiek wewnętrzny, jak już widzieliśmy, nie należy do czasu, lecz w wieczności obcuje z Bogiem. Prawdziwe *esse* stworzeń według Eckharta jest więc ich „bytem [rsp. byciem] w Bogu”⁷⁸. On chce myśleć *esse* przede wszystkim na płaszczyźnie mistycznej; to, co naturalne i to, co nadprzyrodzone, ist-

⁷⁶ Kontynuacja tego samego tekstu: f. 140va, w. 13-15; f. 164va, ll. 55-56.

⁷⁷ *Prologus generalis in opus tripartitum*, w: *LW*, I, s. 40-41, n. 18 i 19: „Creavit ergo omnia in principio, quia in se ipso principio. Et rursus, in se ipso principio creavit, quia preterita et retro hodie quasi in principio et primo creatum et ultimum, scilicet quod creatio et omne opus Dei in ipso principio creationis mox simul est perfectum et terminatum, patet ex dictis. Ubi enim finis et initium idem, necessario simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est. Deus autem, utpote esse, initium est et principium et finis”.

⁷⁸ Por. kazanie łacińskie: *Qui Manet in caritate* (1 J 4, 16), VI, 3, w: *LW*, IV, s. 60-64: *manere in caritate = manere in Dio = manere in esse*.

nienie i łaska, są jednym i tym samym dziełem Boga w *abditio animae*⁷⁹. *Esse absconditum* Mistra Eckharta jest mistycznym pojęciem bytu [rsp. bycia]; jednocześnie odnosi się ono do Boga i do prawdziwego *esse*, które stworzenie może mieć tylko w swojej utajonej głębi-podstawie. Kiedy, Eckhart, wychodząc od tej mistycznej rzeczywistości, której nigdy nie traci z widoku, będzie się starał rozwinąć doktrynę o bycie [rsp. byciu] w pojęciach teologii spekulatywnej, poczuje się zmuszony do rozróżnienia Bytu boskiego i bytu stworzonego w grze przeciwnych sobie pozycji, gdzie ostrze negacji zwróci się wkrótce ku Bogu; wtedy mistyk zostanie zdublowany także przez dialektyka, co wydaje nam się bardziej niż naturalne. Chcieć z dwóch określić: Eckhart „mystyk” czy „dialektyk” wybrać jedno – znaczy stworzyć fałszywą alternatywę⁸⁰. Intuicja mistyczna i myślenie dialektyczne, dalekie od wzajemnego wykluczania się, nie tylko mogą współistnieć, lecz muszą być nierozdzielnie połączone w duchu, który kieruje się ku rzeczywistości metalogicznej, ku czemuś, co byłoby „poza opozycjami” Stwórcy i stworzenia. Właśnie dlatego, że pierwsza intuicja bytu Mistra Eckharta miała charakter mistyczny, musiał on wyrazić się w kategoriach dialektyki, ponieważ wszelkie inne sposoby postępowania byłyby niezdolne do przetłumaczenia pojęcia bytu – równocześnie prostego i skomplikowanego – na rozumowy język doktryny teologicznej. Nie mogło się stać inaczej ze względu na myślenie religijne, którego pierwszym stwierdzeniem było: *Esse est Deus*.

Mistrz Eckhart będzie się odwoływał do dialektyki zawsze, ilekroć ma mówić o stosunku pomiędzy Bytem, którym jest Bóg, i bytami stworzonymi. Jak zobaczymy, apofaza otrzyma w tym wypadku zupełnie inną postać niż ta, która charakteryzowała poszukiwanie „nienazywanego Imienia”. Kiedy jednak dominikanin z Turyngii powróci do swych

⁷⁹ Por. kazanie łacińskie IX z III niedzieli po Trójcy Św.: *Deus omnis gratiae... ipse perficit*, etc. (1 P 5, 10), w: *LW*, IV, s. 92-97, gdzie Mistrz Eckhart mówi o łasce, używając tych samych pojęć, co w tekście wyżej zacytowanym, gdzie mówił o *esse intimum*. Trzeba zaznaczyć szczególnie następujące wyrażenie: „Nota, gratia est ad esse, ad intra sive ad intima, ad unum esse et vivere in Deo et cum Deo, cum non sit in potentia, sed in essentia, ubi nulla creatura unquam ingreditur, etc.” (s. 94, 3-5, n. 99).

⁸⁰ Tak zrobił o. G. Théry, kiedy powiedział, na przykład, tak: „Eckhart nie idzie za intuicjami, jak mogło by się wydawać... To myśliciel abstrakcji i dialektyk”.

pierwszych intuicji, aby dotrzeć równocześnie i bez czynienia różnic do „Bytu-Boga” i do naszego „bytu-w-Bogu”, w obszarze jednoznacznie niewyraźnym *esse absconditum*, powróci on na drogę apofazy uwewnętrznionej, ukierunkowanej ku utajonej chatce (*réduit*) i do najbardziej wewnętrznego miejsca duszy. Ta *via remotiois* nie jest jedynie działaniem rozumu, uwalniającym „schowane i ukryte” *esse* od tego wszystkiego, co je określa jako naturę stworzoną; to przede wszystkim droga „abstrakcji” lub duchowego ogołocenia (*dépouillement*), *Abgeschiedenheit*: człowiek „odosobniony”, nieszukający już niczego, rezygnujący z poszukiwania Boga, dociera do niedostępnych dla stworzenia głębokości, gdzie obcuje z Bogiem w „dniu wieczności”.

9. Niewiedza o Bogu i o sobie samym

Poszukiwanie nienazywalnego Imienia, do którego zmierzaliśmy za Mistrzem Eckhartem, uzupełniając zwięzły tekst Pierwszego Komentarza do Księgi Rodzaju innymi fragmentami jego dzieł, zaprowadziło nas do tajemnicy *esse absconditum*, ukrytego w nas samych. Nie jest to negatywne pojęcie Boga bezimiennego i transcendentnego wobec bytu; lecz nie można także powiedzieć, że, w przeciwieństwie do Dionizego, apofaza Mistrza Eckharta styka się z immanencją Bytu boskiego. Poziom, do którego ta myśl chce dotrzeć, przekracza przeciwstawienie pomiędzy transcendencją a immanencją, pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Jest to apofaza nie-przeciwstawiania, nie-różnicy, apofaza, która nie wyklucza bytu, ponieważ chce ona wykluczyć tylko rozróżnienie. Trzeba będzie jednak pójść dalej, aby zneutralizować przeciwstawienie pomiędzy nieróżnym a różnym, włączyć definicję jednego do definicji drugiego. W ten sposób dialektyka obudzi się ponownie i nie będzie mogła zamilknąć inaczej, jak tylko przez zawieszenie samego poszukiwania, przez uwewnętrznienie, które jest wejściem w immanentną transcendencję, w Głębię-Podstawę nie-wiedzy o Bogu i o sobie samym.

Zakończenie kazania niemieckiego *Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam* (Łk 19,12) streszcza wszystko, co powiedzieliśmy do tej pory o apofazie Mistrza Eckharta. Jest to odpowiedź na *Cur*

quaeris nomen meum, gdzie poszukiwanie Niewyraźnego zostaje w końcu zawieszono. Zacytujemy ten piękny fragment w całości⁸¹:

Początek-źródło nie ma innej racji niż cel, ponieważ w celu ostatecznym odpoczywa wszystko to, co nie było nigdy wyposażone w rację. Ostateczny cel bytu, to ciemności lub nie-wiedza o ukrytej boskości (*das vinsterniss oder unbekantniss der verborgenen gothait*), gdzie świeci światło, którego ciemności nie objęły (J 1, 5). Dlatego Mojżesz mówi: „Ten, Który jest, posłał mnie do was” (Wj 3, 14), Ten, Który jest bez imienia, Który jest negacją wszystkich imion i Który nigdy nie miał imienia. To dlatego prorok powiedział: „Doprawdy, Ty jesteś Bogiem ukrytym” (Iz 45, 15) w głębi-podstawie duszy. Głębia-Podstawa Boga i Głębia-podstawa duszy są jedną i tą samą głębią-podstawą (*grunt*). Im bardziej Cię szukam, tym mniej Cię znajduję. Musisz Go szukać w taki sposób, aby Go nigdy nie znajdować; gdy Go nie szukasz, znajdujesz Go. Obyśmy mogli Go szukać w taki sposób i z pomocą Boga wiecznie w Nim pozostawać. Amen.

tlum. z języka francuskiego Paweł Such

⁸¹ Kazanie niemieckie 15, w: *DW*, I, s. 252–253. Cytujemy ten fragment w tłumaczeniu francuskim opublikowanym w: Maître Eckhart, *Traité et Sermon* (wyd. Aubier 1942), s. 191. „Le principe n’a d’autre raison que la fin, car dans la fin dernière se repose tout ce qui fut jamais doué de raison. La fin dernière de l’être, ce sont les ténèbres ou la non-connaissance de la divinité cachée (*das vinsterniss oder unbekantniss der verborgenen gothait*), où la lumière luit, et les ténèbres ne l’ont pas compris (Jean 1, 5). C’est pourquoi Moïse dit: «Celui qui est m’a envoyé vers vous» (Ex. 3, 14). Celui qui est sans nom, qui est la négation de tous les noms, et qui n’eût jamais de nom. Et c’est pourquoi le prophète a dit: «Vraiment, Tu es le Dieu caché» (Is 45, 15) au fond de l’âme, le Fond de Dieu et le fond de l’âme n’étant qu’un seul et même fond (*grunt*). Plus on Te cherche, moins on Te trouve. Tu dois le chercher de façon à ne jamais le trouver; si tu ne le cherches pas, tu le trouves. Puisse nous le chercher ainsi et rester éternellement en Lui, avec l’aide de Dieu. Amen” (wyd. pol. Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 153–156; tłumaczenie moje na podstawie wersji francuskiej – tłum.).

Paweł Such

**O Bogu, który się skrywa w głębi człowieka i w jego historii.
Wprowadzenie do lektury *Nomen innominabile* Włodzimierza
Łoskiego**

Z okazji polskiego wydania fragmentu książki Włodzimierza Łoskiego *Teologia negatywna i poznanie Boga u Mistrza Eckharta*, a ściślej mówiąc, pierwszego jej rozdziału zatytułowanego *Nomen innominabile*, warto poświęcić kilka słów zarówno jej autorowi, jak i samemu dziełu.

Ks. Paweł Such (ur. 1959) – mgr lic. filozofii. Kierunek poszukiwań – metafizyka dobra. Przygotowuje pracę doktorską na temat źródeł metafizyki Mistrza Eckharta.

Rodowód i koleje życia

Włodzimierz Łoski urodził się 8 czerwca 1903 roku w Getyndze, a zmarł 7 lutego 1958 roku w Paryżu. Jego syn Mikołaj – prawosławny duchowny – wspomina, że w dzień urodzin ojca przypadał Poniedziałek Wielkanocny, dzień Ducha Świętego. Dziadek Włodzimierza Łoskiego, Onufry, był zrusyfikowanym Polakiem wyznania prawosławnego, babcia zaś Polką, katoliczką. Ojciec, Mikołaj (1870-1965) był znanym filozofem. Nieprzypadkowo Włodzimierz urodził się w Getyndze: jego ojciec bowiem w tym właśnie roku odbywał tam praktykę z psychologii eksperymentalnej u Jerzego Eliasza Müllera (1850-1934). Tak się złożyło, że Włodzimierz Łoski urodził się w mieście, w którym od 1901 roku wykładał i prowadził seminaria Edmund Husserl. Nie napotkałem jednak wzmianki o spotkaniu filozofa z Petersburga z twórcą fenomenologii. Wiadomo tylko, że ojciec Łoskiego przebywał w Niemczech od 1901 do 1903 roku i po studiach we Fryburgu u Wilhelma Windelbanda

(1848-1915)¹, neokantysty ze Szkoły Badeńskiej, którego uczniem był Heinrich Rickert (u którego z kolei habilitował się Martin Heidegger) oraz w Lipsku u psychologa i filozofa Wilhelma Wundta (1832-1920)² (u którego studiował Edmund Husserl), dotarł do Getynki i tam zajmował się psychologią. Trzeba zatem podkreślić, że Włodzimierz Łoski od samego początku wznosił się w atmosferze filozoficznej. Jego ojciec w 1907 roku dokonał pierwszego przekładu *Krytyki czystego rozumu* Kanta na język rosyjski. Mikołaja Łoskiego bardzo dobrze znali także Czesi, wykładał on bowiem w Pradze od 1922 do 1942 roku, a następnie do 1945 roku pracował na uniwersytecie w Bratysławie. Możliwe, że brak bezpośredniego kontaktu z twórcami fenomenologii spowodował, iż nie stała się ona przedmiotem jego bezpośredniego zainteresowania. Trzeba jednak podkreślić, że Mikołaj Łoski był założycielem intuicjonizmu w Rosji i przedstawicielem rosyjskiego personalizmu. Silny wpływ wywarli na niego Platon, Leibniz, Hegel, Kozłow, Sołowjow i oczywiście Bergson. W tym kontekście staje się jednak zrozumiałe, skąd u Włodzimierza Łoskiego wzięło się świetne przygotowanie do pracy filozoficznej, a przede wszystkim rzetelny warsztat historyczny i precyzyjna analiza. Świadectwo tej prawdzie złoży prawosławny duchowny, Aleksander Schmemmann, który w dniu śmierci paryskiego wygnańca (warto podkreślić, że Łosscy chcieli pozostać po rewolucji w Rosji i dzielić los swojego ludu, ale nie pozwolono im na to, dlatego nie byli emigrantami, lecz wygnańcami) napisze o nim:

Otrzymałszy wspaniałe filozoficzne przygotowanie, Włodzimierz Łoski był u siebie w świecie współczesnej filozofii ze wszystkimi jej problemami i metodami. Był jednak także u siebie w myśli i duchowości Ojców, głęboko zakorzeniony we wszystkich żywych źródłach prawosławnej tradycji teologicznej. Stąd też bierze się twórczy i żywy duch jego własnej pracy teologicznej. On nie tylko „cytował” Ojców i tradycję, jego lojalność dla nich nie była lojalnością ślepego konserwatysty³.

¹ Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków: Znak 2009, s. 205–238.

² Tamże, s. 25, 92, 252.

³ A. Schmemmann, *In Memoriam – Vladimir Lossky*, „St. Vladimir's Seminary Quarterly”, vol. 2 (1958), s. 47–48.

Włodzimierz Łoski nie zatrzymał się na długo z ojcem w Pradze, w 1924 roku wyjechał bowiem do Paryża, gdzie miał możliwość zapoznania się z filozofią współczesną. Jego dociekania jednak zmierzały w innym kierunku, jak to widać ze świadectwa ks. Schmemanna: w kierunku scholastyki i patrologii.

Dodajmy, że brat Włodzimierza, Andrzej (1917-1997) był historykiem, profesorem Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles. W 1946 roku także ojciec udał się z Bratysławy przez Paryż do Ameryki, gdzie pracował naukowo, początkowo na uniwersytecie w Harvardzie, a potem w Nowym Jorku. Do Europy wrócił dopiero w 1961 roku. W napisanej przez siebie *Historii filozofii rosyjskiej* umieścił także artykuł o swoim synu, Włodzimierzu.

„Spotkanie” z Mistrzem Eckhartem i spór o jego interpretację

Skąd jednak wzięło się zainteresowanie Włodzimierza Łoskiego Mistrzem Eckhartem? Od jego syna dowiadujemy się, że zanim Włodzimierz Łoski w wieku 19 lat został wydalony z Rosji, ukończył dwa lata studiów na Uniwersytecie Petersburskim. Tam właśnie prof. Iwan Michajłowicz Grevs, specjalista od chrześcijaństwa zachodniego, poprzez Ojców Kościoła zwrócił uwagę Łoskiego na Mistra Eckharta, który stał się głównym obiektem jego poszukiwań, dosłownie do ostatniego dnia jego życia. Także poprzez Ojców Kościoła, inny profesor, przyjaciel rodziny, Lew Platonowicz Karsawin, wprowadził młodego miłośnika mądrości w chrześcijaństwo wschodnie. Później, podczas pobytu w Pradze, od 1922 do 1924 prof. N. P. Kondakow rozwinie jego zamiłowanie do teologii patrystycznej. Tę miłość i ogromną wiedzę Łoski przywiezie ze sobą do Paryża. Zainteresuje się tutaj francuskim średniowieczem i zostanie studentem i przyjacielem wielkiego mediewisty Ferdinanda Lota, profesora Sorbony, agnostyka i męża rosyjskiej teolog, Myrrhy Lot-Borodinej.

Łoski stanie się także uczniem Étiennea Gilsona, z którym będzie utrzymywał kontakt do samej śmierci. W czasie dwudziestu lat pisania pracy doktorskiej (nieobrobionej) o Eckharcie Łoski odwiedzał Gilso-

na i opowiadał mu o wynikach poszukiwań. Gilson napisze wstęp do pośmiertnego wydania pracy Włodzimierza Łoskiego, której pierwszy rozdział oddajemy do rąk czytelnika. Francuski filozof nie doceni w nim myśliciela z Rosji. Posłuchajmy opowiadania samego Dyrektora Studiów Filozofii Średniowiecznej:

Oto, w końcu przede mną książka długo oczekiwana, której pierwszą ideę widziałem przy jej narodzinach i czasem wątpiłem, czy zobaczę ją napisaną do końca. Raz albo dwa razy w roku jej autor przychodził, aby porozmawiać o postępach w swej pracy, ponieważ on z pewnością jednak wiedział dokładnie, w którym miejscu jej redakcji się znajdował i nigdy nie wątpił o ostatecznym sukcesie przedsięwzięcia. Temat do rozmowy był źle skonstruowany, jak można to będzie zauważyć w trakcie czytania tej książki: piękny, ale trudny, a jedną z jego największych zasług jest z całą pewnością odrzucenie uproszczeń. (...) Słuchając Włodzimierza Łoskiego, było się jeszcze bardziej wrażliwym na jego obecność niż na jego słowa. Wiedza była w nim bardziej nierozłączna od głębokiej, zaraźliwej, emanującej duchowości całej jego osobowości niż od jego mowy, dlatego jego dobroczynna obecność była akceptowana. Pewien rodzaj pokoju łagodnie promieniował od tego skromnego, doskonale prostego i dobrego człowieka, którego tajemnicą było, być może, wcielenie pośrodku nas samego ducha chrześcijańskiego i uczynienie go jakby cnotą powołania niemal naturalnego. Słuchając go, myślało się często raczej o tym, kim on był, niż o tym, co on mówił, a to sprawiało, że trudno było mu pomóc⁴.

Czy po takim wstępie ktoś ufający Gilsonowi i szanujący swój drogo-cenny czas, wzięłby książkę Łoskiego do ręki, aby ją przeczytać? Nieco dalej Gilson przedstawi problem, tym razem w związku z Mistrzem Eckhartem:

Doktorowi z Turyngii [Mistrzowi Eckhartowi] nie brakowało historyków, pośród których on [Łoski] należy do najwspanialszych. Trudność nie polega na znalezieniu dobrej interpretacji Mistrza Eckharta, ona leży raczej w wyborze pomiędzy tyłoma spójnymi interpretacjami tekstów, niepodważalnymi i dlatego różniącymi się od siebie, czasem aż do przeciwieństwa. Faktycznie, nie ma niczego łatwiejszego, niż zredukowanie Eckharta do systemu opartego na jego

⁴ V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1960, s. 9.

własnym świadectwie; kłopot polega na tym, że po skonstruowaniu takiej syntezy, uświadamia się sobie, iż można by równie dobrze wypracować inną, całkiem inną i do tego opartą na tekstach nie mniej autentycznych, niż owa poprzednia. To właśnie w tym przypadku – od przybytku głowa boli⁵.

Gilson, jak się zdaje, nie potrafił zrozumieć wieloaspektowości myśli Doktora z Turyngii, dlatego nie rozumiał także Magistra z Petersburga.

Dramat historii

Przywołajmy pewien bardzo ważny fakt z życia Włodzimierza Łoskiego. Zdarza się, że silne przeżycia decydują o przyszłości człowieka, są jakby podwalinami przyszłych rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym, nie tylko w teoretycznym znaczeniu tego słowa, lecz określając także *logos* i *ethos* istnienia rozpiętego pomiędzy życiem a śmiercią. Otóż, Włodzimierz Łoski był świadkiem śmierci jednego z pierwszych męczenników Rosyjskiej Rewolucji, metropolity Petersburga, Benjamina. Widział, jak tłum wierzących upadł na kolana na widok prowadzonego na śmierć biskupa. Jego syn, Mikołaj Łoski cytuje słowa swojej siostry Katarzyny Aslanoff: „ten obraz kościoła, biskupa i jego wiernych, zjednoczonych krwią męczennika, głęboko poruszył przyszłego teologa”⁶. Brat dodaje: „To był obraz, który go mocno zakorzenił w Kościele i był u źródeł jego niezachwianej wierności w stosunku do Rosyjskiego Kościoła, przenikającej jego życie”⁷. Młoda dusza teologa i filozofa wchłonęła to doświadczenie, które zadecydowało o zachowaniu głębokiej wiary, z jaką np. jego ojciec miewał problemy. Wiara, rodząca się w tak złożonych warunkach, pozwoliła mu niewątpliwie przetrwać próby życia osobistego i rozzarowania związane z życiem społecznym oraz spierać się z ludźmi, którzy byli cenionymi teologami i filozofami. Wy-mowne są także słowa ks. Schmemanna:

⁵ Tamże.

⁶ Por. *La priere du theologien*, w: V. Lossky, *Sept jours sur les routes de France*, Paris: Le Cerf 1998, s. 79.

⁷ N. Lossky, *Theology and Spirituality in the Work of Vladimir Lossky*, „*Ecumenical Review*”; <http://findarticles.com/p/articles/mi_m2065/is_3_51/ai_57046542/>.

Właśnie w Paryżu spędził prawie całe swoje życie, nauczając, pisząc, utrzymując ścisłe kontakty z teologami i kołami intelektualnymi Europy Zachodniej. Wielki rosyjski historyk Kościoła, W. W. Bołotow powiedział kiedyś, że teolog powinien znać tylko trzy *intineraria*: do Kościoła, do sali wykładowej i do swojego biurka. Profesor Łoski był właśnie typem takiego teologa. Bardzo pokorny w swoim życiu osobistym, obojętny na próżność ludzkich tytułów, stopni i honorów, odmówił licznych oferowanych akademickich pozycji, ponieważ był skoncentrowany na „jednej koniecznej rzeczy” i preferował swoje powołanie myśliciela i teologa ponad wszystko na tym świecie⁸.

Jest pewien wątek historii sporów Włodzimierza Łoskiego z teologami, którego przestudiowanie mogłoby się okazać interesujące i ważne. Nie chodzi tu o spór z teologami katolickimi, takimi jak de Lubac i Danielou, choć i z nimi doszło do różnicy zdań w 1948 roku. Łoski był jednym z założycieli Bractwa św. Focjusza (1928 r.), które twardo stało na pozycjach prawosławnych. W tym kontekście pojawiła się kontrowersja związana z książką Sergiusza Bułgakowa *Baranek Boży*, która ukazała się w 1933 roku. Bractwo z Łoskim na czele zaatakowało sofiologię tam zawartą, wyjaśniającą dogmat o Wcieleniu. Opracowanie Łoskiego zostanie wysłane przez metropolitę prawosławnego z Francji do metropolity Sergiusza w Moskwie, i na jego podstawie Synod Cerkwi Moskiewskiej w 1935 roku wyda dekret, w którym osądzi pracę Sergiusza Bułgakowa jako gnostycką. W kręgach paryskich Bractwo św. Focjusza zostanie oskarżone o donosicielstwo, obskurantyzm i bolszewizm. Łoski odpowie książką *Spór o Sofię*. Nie czas i miejsce na analizy i oceny. Włodzimierz Łoski, zdaniem jego syna Mikołaja, uważał Sergiusza Bułgakowa za wybitnego teologa prawosławnego, choć sprzeciwił mu się w sprawie sofiologii. Warto dodać, że w 1956 roku Włodzimierz Łoski z wieloma innymi przedstawicielami Zachodnio-Europejskiego Patriarchatu na zaproszenie Moskiewskiego Patriarchatu odwiedził Moskwę, Leningrad, Kijów i Włodzimierz. Dwa lata później, 7 lutego 1958 roku umarł w Paryżu na zawał serca jako obywatel Francji, ale dochowując wierności Cerkwi-Matce. Można powiedzieć, że odszedł przed-

⁸ A. Schmemmann, *In Memoriam – Vladimir Lossky*, s. 47–48.

wczesnie. Dramat jego życia i sporów jest świadectwem tragedii czasów totalitarnych i zła, które jest zdolne zagłębiać w głębinach ludzkich serc i historii. Czas poddaje osądowi idee i życie Mistrza Eckharta, Sergiusza Bułgakowa i Włodzimierza Łoskiego. Cała trójka szukała przecież skrywającego się Boga.

Kluczowe idee apofatycznego myślenia Mistrza Eckharta

A teraz kilka słów tytułem wprowadzenia do lektury tekstu Włodzimierza Łoskiego, a zarazem do dzieła Mistrza Eckharta.

Książkę *Teologia negatywna i poznanie Boga u Mistrza Eckharta* można nazwać studium idei Boga i bytu. Warto się zagłębić w tę pracę. Widać w niej, że rozumność, jaka przebija przez dzieło Mistrza Eckharta, nie zadawała się żadną nazwą, nie chce zatrzymać się na żadnym imieniu, które może zostać nadane Bogu. Intelkt bada różne imiona i stwierdza, że Bóg nie został jeszcze definitywnie nazwany. Nikomu nie udało się dotąd zdefiniować Boga, nazwać Go ostatecznie. Nie mamy tutaj do czynienia z nominalizmem, gdzie poza nazwami nie kryje się żadna rzeczywistość. W tym wypadku doświadczana rzeczywistość jest tak bogata, że nie znajdujemy dla niej adekwatnej nazwy, żadne pojęcie nie potrafi jej objąć, zawrzeć. Mistrz Eckhart chce powiedzieć, że nasza rozumność nie potrafi wyczerpująco nazwać zawartości idei Boga. Rzeczywistość Boga jest po prostu zbyt szlachetna i nieskończenie przewyższa wszelkie jej możliwe ujęcia za pomocą nazw. Czy znaczy to, że poszukiwanie jest bezcelowe? Wręcz przeciwnie, dzięki trudowi myślenia, intelekt może zostawić wszystkie do tej pory przebadane imiona i wejść tam, gdzie Bóg nie ma imienia. Bóg jest co prawda niewyraźny, ale rozumny, i Jego Intelkt przerasta intelekt ludzki. Kim jest Bóg, który okazuje się bezimienny? Gdzie należy szukać odpowiedzi na to pytanie? To zasadniczy problem pierwszego rozdziału pracy o poznaniu Boga. W drugim rozdziale okaże się jednak, że bycie, którym jest Bóg, jest imieniem, które odnosi się do wszystkich innych imion, w Bogu bowiem zostają zjednoczone wszystkie możliwe doskonałości. Bóg więc jest bezimienny, a zarazem wieloimienny. Okazuje się, że bogactwo rze-

czywistości Boga wywołuje dialektykę pojęć, która jest sprzężona z doświadczeniem Boga. Na tej drodze w kolejnych rozdziałach zestawiane będą: jedno i wszystko, *quidditas* i *anitas*, istota i bycie [rsp. istnienie], poznanie i bycie, byt poznawczy i byt realny itp. Droga prowadzić będzie do tożsamości przy wykorzystaniu analogii atrybucji, która jest istotnym rysem metafizyki Mistrza Eckharta. Bóg jest logosem, słowem, które wypowiada siebie i całą rzeczywistość, na jaką składają się poznanie, życie i bycie [rsp. istnienie]. Człowiek, który sam w sobie jest niestabilny, może przyjmować byt od Boga i tak dochodzi do tożsamości z bytem, czyli także z Bogiem, ale nie może posiadać ani bytu, ani Boga, dzięki czemu zachowana zostaje różnica między Bogiem a człowiekiem i wykluczony zostaje panteizm czy monizm.

Istotna wydaje się zakładana przez Mistrza Eckharta koncepcja rozumu, która nie zawsze jest uwzględniana. Otóż, warto zaznaczyć, że jeśli spojrzymy na rodowód niemieckiego słowa *vernünftekeit* („rozumność”), które jest jednym z kluczowych pojęć całego dzieła Mistrza Eckharta, to natrafiamy na jego związek z pojęciem mowy. Okazuje się, że *vernehmen* – od którego zdaniem niektórych badaczy bierze się słowo „rozumność” – znaczy po niemiecku tyle co: „przejmowanie za pośrednictwem słuchania”, a więc „słuchanie”⁹. Komentatorzy wskazują na eckhartiańską radość z pasywnego *Vernehmen* w przeciwieństwie do aktywnego *Wahrnehmen*, czyli spostrzegania. Bierze się ona stąd, że słuchanie, którego wrażenia wydają się mieć bardziej duchowy charakter niż wrażenia związane z widzeniem, są – zdaniem Eckharta – bardziej wartościowe niż materializujące widzenie, które wytwarza zewnętrzny świat z jego obrazami oraz stworzeniami i oddziela go od nas. Można powiedzieć, że dla Mistrza Eckharta Bóg jest słuchaniem, rozmową, która nigdy się nie kończy. Także po polsku słowo *rozum* blisko przecież znajduje się *rozmowy*.

Komentarz Łoskiego i jego analizy świadczą o tym, że po interesującej pracy zgłębiania idei Boga i bytu u Mistrza Eckharta i wielu innych,

⁹Por. *Meister Eckharts Mystische Schriften*, tłum. G. Landauer, K. Schnabel, Berlin: Schnabel 1903, s. 238–239.

żyjących przed nim myślicieli, ludzki rozum rezygnuje z definicji Boga, z ostatecznej nazwy dla Boga, by, przekraczając Jego pojęciowe poznanie, doświadczać Go, czyli poznawać w Jego niewyraźności, jako Tego, który jest utajony, który jest niezgłębianą i niezgłębialną tajemnicą. Skoro ta Tajemnica utaja się w ludzkim rozumie, przenika go i mu się udziela, człowiek może jej doświadczać, choć nie jest w stanie jej wysłowić, wyartykułować do końca. W ten sposób ludzki rozum stawia się poniżej boskiego Intelaktu i ponieważ raczej słucha niż sam wymyśla nazwy – poznaje. Poznaje jednak w nieskończoność, poznawaniu nie ma końca, bo nie można wyczerpać zawartości Boga, która jest nieskończona. Książka Włodzimierza Łoskiego świadczy o tym, że człowiek poznaje „Coś” z Boga, a nie tylko, że Bóg istnieje.

Mistrz Eckhart nazywa Boga *Esse Absconditum*, Bytem Skrywającym się. Owemu *Deus Absconditus* – powiedzmy to za Paulem Evdokimovem i św. Pawłem – odpowiada także *Homo Absconditus*: człowiek także jest tajemnicą, a jego szlachetność bierze się z *esse*, którym jest Bóg. Owo *Esse* przenika człowieka, ale człowiek nie może Go osiąść, nie może Go w sobie zawrzeć, Ono jest całe wewnątrz, ale i całe na zewnątrz człowieka; Bóg jest *totus intus* i *totus foris*. Człowiek, aby być, musi przyjmować to *Esse*, bo inaczej by nie był. Sam w sobie bowiem jest niczym. Dramat człowieka polega na tym, że Bóg nie zakorzenia się w człowieku, Bóg tego nie chce. Dlaczego?

Bóg zawsze pozostaje odosobniony, *abgeschieden*. Łoski nie pisze o tym wprost, ale próba wyartykułowania wątku wolności u Mistrza Eckharta pozwala nam lepiej zrozumieć także Łoskiego. Otóż, wydaje się, że Bóg nie chce się na trwałe zakorzenie w człowieku; wynika to z Jego wolności i z tego, że chce pozostawić człowiekowi wolność. U Mistrza Eckharta jest to podstawowa sprawa. Cokolwiek, nie tylko stworzenie, lecz nawet jakikolwiek obraz poznawanego Boga może skępować człowieka, odebrać mu wolność. Tymczasem człowiek ma być *ledig*, niezwiązany, *abgeschieden*, odosobniony, słowem – wolny na miarę wolności Boga. Nie Bóg ma się zakorzenie w człowieku, ale człowiek ma się zakorzenie w Bogu, o ile zechce, w przeciwnym wypadku, jest niczym, nie ma *esse*, jest tylko chodzącym po ziemi niczym, wręcz nie jest, mimo

tego, że – wykraczamy tutaj właściwie poza terminologię Mistrza Eckharta – przecież istnieje. Ta konstytutywna niestabilność człowieka jest jednak dla niego ogromną szansą, jest bowiem zarzewiem relacyjności Boga i człowieka. Kiedy człowiek przyjmie Boga, który go zawsze przenika – wówczas ma Boga, rodzi się w nim Dobroć, i dlatego jest, ale nie może związać Boga ze sobą, zapewnić sobie raz na zawsze byt. Bóg wprawdzie pragnie się udzielać, ale nie daje się posiadać, w przeciwnym wypadku bowiem nie byłby Bogiem, On wszak jest – zdaniem Mistrza Eckharta – Najwyższym Odosobnieniem.

Łoski widziany oczami swojego ojca filozofa

Kiedy ojciec Włodzimierza Łoskiego pisał *Historię filozofii rosyjskiej*, wydaną po raz pierwszy po angielsku w Stanach Zjednoczonych w 1951 roku, nie znał jeszcze tekstu Łoskiego o teologii negatywnej Mistrza Eckharta. Ostatnia wersja tej pracy nakreślona przez jego syna powstanie dopiero siedem lat później. Charakteryzując poglądy Włodzimierza, sięgnie do innej jego książki, do *Eseju o teologii mistycznej Kościoła Wschodniego*¹⁰. W *Historii filozofii rosyjskiej* Mikołaj Łoski napisze między innymi o tym, że w tradycji Kościoła Wschodniego – zdaniem jego syna – teologia i mistyka są ze sobą ściśle powiązane, i że cel teologii nie jest teoretyczny, ale praktyczny, ma ona prowadzić do tego, co jest niedostępne poznaniu: do zjednoczenia z Bogiem, czyli do ubóstwienia człowieka. Można by powiedzieć, nieco inaczej wyrażając tę myśl, że ostatecznym zadaniem myślenia nie jest wyczerpujące poznanie Boga, który przecież jest Nieskończonością, lecz doprowadzenie człowieka na doświadczanie Boga w sobie, na przeżywanie tej niezgłębialnej Nieskończoności, udzielającej się w człowieku.

Bardzo ciekawy jest fragment, w którym ojciec streszcza poglądy syna, nawiązującego do myśli św. Grzegorza Palamasza:

Św. Grzegorz Palamas mówi, że „Boga nazywamy Świątłością nie ze względu na istotę, lecz ze względu na energię”. Ta Świątłość jest „widzialną cechą Boskości, jako energii lub łaska, w której Bóg pozwala się poznać... Światło to napełnia jednocześnie rozum i zmysły, objawiając się całemu człowiekowi, a nie tylko jednej jego władzy”. Dlatego właśnie św. Szymon Nowy Teolog nazywa tę Świątłość niewidzialną i równocześnie twierdzi, że można ją zobaczyć. Jest to niestworzona i niematerialna świątłość Bożej chwały. Świątłość ta zawsze była właściwa ciału Chrystusa, niewidzialna dla ludzi, jednakże na Górze Tabor natura apostołów została przemieniona przez łaskę, co jest konieczne dla mistycznego doświadczenia i dla widzenia tej świątłości¹¹.

Bóg przychodzi do nas w swojej energii, my możemy się wznieść ku Niemu dzięki następujących po sobie zjednoczeniom z Nim, mimo tego, że pozostaje On dla nas niepoznawalny w swojej naturze, poznamy Go bowiem tylko w Jego energii, a nie w istocie. Tak pojęta niepoznawalność Boga nie prowadzi jednak do agnostycyzmu, lecz wiedzie ludzkiego ducha ku ponadrozumowym rzeczywistościom. Teologia ma tutaj głęboki związek z antropologią. Powołując się na św. Grzegorza z Nyssy, powie Włodzimierz Łoski, że każda osoba jest jedyna w swoim rodzaju i dlatego nie poddaje się ostatecznemu określeniu, jest zatem niepoznawalna w swojej doskonałości jako obraz Boży. Widzimy tu wątek Utajonego Boga w utajonym człowieku; teologia apofatyczna wiąże się z antropologią apofatyczną. Jak nie można raz na zawsze osądzić, określić Boga, tak też nie można raz na zawsze określić i wydać sądu o konkretnym człowieku. Czy wiemy, do czego jest zdolny Bóg utajony w głębi ludzkich tajemnic? Łoski podkreśla ten rys świadczący o niezwykłej godności człowieka, nawiązując do św. Grzegorza, który uważa, że osoba nie jest częścią całości, lecz zawiera w sobie całość.

Nasuwa się stwierdzenie, że z osobami Boskimi i ludzkimi sprawy mają się podobnie jak z pojęciami transcendentnymi: albo wszystko, albo nic, albo prawda, albo fałsz, albo sprawiedliwość, albo niesprawiedliwość. Osób nie można poświęcać nawet dla bardzo wzniosłych idei. Czy można poświęcić kogoś dla prawdy, dla sprawiedliwości, dla samego Boga? Czy dla spokoju sumienia można zawierać kompromisy?

¹⁰ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa: Pax 1989.

Wiemy dobrze, że to właśnie dzielenie prawdy na tak zwane „półprawdy” prowadzi do niepokoju sumienia. Bóg nie chce, żeby człowiek był częścią Boga, ani żeby tylko część człowieka była w Bogu. On chce, aby cały człowiek był w Bogu i cały Bóg był w człowieku. O tej prawdzie śmiało świadczy całe dzieło Mistra Eckharta i tej prawdzie służył jako wierzący w Boga i myślący o Bogu Włodzimierz Łoski.

Na zakończenie tego wprowadzenia przytoczmy bez komentarza słowa *avant-propos* francuskiego redaktora książki Włodzimierza Łoskiego o Mistrzu Eckharcie, Maurice'a de Gandillac'a:

W swojej ogromnej skromności pani Łoski nie życzyła sobie, aby w Sali Louis-Liard'a została zorganizowana obrona pośmiertna. Jest czymś oczywistym, że skromni spadkobiercy starej Sorbony pragnęliby udzielić stopnia doktora filozofowi i teologowi tradycji wschodniej, który równocześnie doskonale przyswoił sobie sposób myślenia mnicha z Turynii i który przybył do „kraju łacińskiego” w sześć i pół wieku później, aby po długich „dyskusjach” otrzymać tu biret magistra. Jeśli nie była im dana ta radość, to tym niemniej wiedzieli, że ich oficjalna aprobata nie wniosłaby niczego do samej wartości książki, którą najlepszy z sędziów, nasz wspólny mistrz, Étienne Gilson, uważał za „mistrzowską”. Cała masa przytaczanych – i w pewnym sensie – niewydanych tekstów, interpretacyjny rygor, skromność w stawianiu hipotez, swoboda autora w poruszaniu się z wielkim autorytetem pomiędzy tyloma wieloznacznymi i paradoksalnymi sformułowaniami są walorami tej pracy. Wszystkie one narzucają się specjalistom, ale nie ujdą także uwadze żadnego uważnego czytelnika i dlatego czynią tym bardziej bolesną dla historii filozofii i mistyki średniowiecznej, jak i dla jego licznych przyjaciół, przedwczesną utratę człowieka, który ze świadomością uczonego połączył promieniowanie duchowe¹².

Warto tę książkę nie tylko przeczytać, ale ją głęboko przemyśleć. Jest ona bowiem wspaniałym podręcznikiem filozofii i teologii jednocześnie. Stawiane są w niej śmiało twierdzenia, które nie przez wszystkich były podzielane, ale poprzez które czytelnik ma dostęp do kluczowych problemów metafizyki i filozofii Boga. Myślenie metafizyczne potrzebuje odwagi Łoskiego i Mistra Eckharta, by na nowo prowadzić dialog o tym, co ma dla nas fundamentalne znaczenie: Kim właściwie jest

¹² V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, s. 7–8.

Bóg i jak jest możliwe Jego poznanie i doświadczenie? Od odpowiedzi na to pytanie zależy także rozumienie człowieka i naszych dramatów. W doświadczeniu własnego zagubienia w świecie, człowiek ma szansę szukania Boga, który jest utajony w nim samym. Życie i dzieło Łoskiego są świadectwem takiego poszukiwania, a zarazem pragnienia dialogu na rzecz pojednania chrześcijaństwa wschodniego z zachodnim.

Aleksander I. Wwiediński

O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy (cz. I)¹

*Będę się modlił duchem,
ale będę się też modlił i umysłem;
będę śpiewał duchem,
będę też śpiewał i umysłem*
(1 Kor 14, 15)

*Niech każdy się trzyma
swego przekonania*
(Rz 14, 5)

Przedmowa

Pan Kalenow w swym artykule *Wiara i wiedza*² poruszył zagadnienie o najwyższym stopniu ważności i wypowiedział w nim takie myśli, że artykuł ten można rozpatrywać jako typowy przejaw jednego z nurtów, który obecnie wywiera wpływ na społeczeństwo rosyjskie. Idzie o stosunek wiary do wiedzy lub rozsądku. To zagadnienie jest dziś obecne u wszystkich, jeśli nie na ustach, to w umyśle. Zresztą, ono nigdy nie przestawało być jednym z najbardziej palących i najżywotniejszych zagadnień. Dla-

Aleksander I. Wwiediński (1856-1925) – sympatyzujący z neokantyzmem rosyjski filozof, logik, psycholog, profesor Uniwersytetu Petersburskiego. Nauczyciel Iwana Łapszyna, Siemiona Franka, Mikołaja Łoskiego, Sergiusza Askoldowa. Jeden z inicjatorów powołania do życia pierwszego w Rosji Towarzystwa Filozoficznego oraz jego późniejszy prezes. Autor prac: *Próba budowy teorii materii na zasadach filozofii krytycznej* (1888), *O granicach i oznakach ożywienia...* (1892), *Logika jako część teorii poznania* (1909), *Psychologia bez wszelkiej metafizyki* (1914).

¹ Podstawa przekładu: А. И. Введенский, *О видах веры в ее отношении к знанию* (rozdz. VI), w: tenże, *Статьи по философии*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского Университета 1996, s. 136-190 [pierwodruk: А. Введенский, *О видах веры в ее отношении к знанию*, „Вопросы философии и психологии” 21 (1894), s. 3-76].

² Zob. П. А. Каленов, *Вера и знание*, „Вопросы философии и психологии” 18 (1893), s. 97-115.

tęgo, chociaż p. Kalenow rozpatrzył je dość szczegółowo i chociaż jego odpowiedź była dyskutowana w Towarzystwie Psychologicznym, gdzie przedstawił swój artykuł w postaci referatu, sądzę jednak, że jest mi wolno rozważyć to zagadnienie na nowo z innego (mianowicie – krytycznego) punktu widzenia, tym bardziej, że, jak wynika ze sprawozdania z obrad Towarzystwa Psychologicznego, wiele z obecnych tam osób nie zgodziło się z opinią p. Kalenowa. Proponowana Czytelnikowi praca poświęcona będzie temu właśnie ponownemu rozpatrzeniu zagadnienia. Jej głównym zadaniem jest wskazać i scharakteryzować różne rodzaje wiary, ujmowanej w aspekcie jej stosunku do wiarygodnej wiedzy. Ze względu na odmienność wyników, rozpatrzymy po drodze również stanowisko p. Kalenowa.

Rozdział I

Racjonalizm i jego stosunek do wiary

Nie ulega wątpliwości, że rozpatrując wiarę w aspekcie jej stosunku do rozsądku, należy wyróżnić kilka jej rodzajów lub, wedle określenia p. Kalenowa, form. Rzeczywiście, jest wielka psychologiczna różnica między wiarą człowieka, którego krytyczna i sceptyczna działalność rozumu jeszcze nie dotknęła dogmatów jego wiary, a wiarą człowieka, który albo sam już krytycznie je rozpatrywał, albo wie, w jaki sposób zostało to uczynione przez innych. Od razu więc widać, że wiara może istnieć nie mniej niż w dwóch formach. Za przykłady pierwszej mogą posłużyć: wiara dziecka w świat bajeczny, wiara chłopca we wróżby, duchy, rusalki itp., wiara starożytnego Greka w jego bogów itd. Przykłady wiary drugiej – to chociażby wiara każdego teologa-filozofa lub wiara inkwizytora, prześladowającego filozofa z powodu niezgadzenia się z jego poglądami, wiara przeciwników Galileusza, przekornie nie chcących popatrzeć na niebo przez skonstruowaną przez niego lunetę, by nie stracić swej wiary itp. Tak więc istnieje niewątpliwie kilka form stosunku wiary do rozsądku lub wiedzy. Jakże zatem formy są najbardziej podstawowe, tj. takie, które wyraźnie różnią się od siebie i do których można by sprowadzić wszystkie pozostałe?

P. Kalenow wymienia trzy główne formy. Dwie z nich: wiarę *naiwną* i wiarę *ślepa* uważa za coś nienormalnego, a raczej – niepożądanego (używa on obydwu słów jako synonimów), zaś trzecią – wiarę *świadomą* – charakteryzuje jako „normalną funkcję psychiczną” (a wedle jego słownictwa jako funkcję *pożądaną*). Podział ten przedstawia jednak jako coś gotowego, nie wyprowadza go na oczach Czytelnika w sposób metodyczny, krok po kroku, na podstawie jakiejś ściśle ustalonej zasady. Już samo to jest powodem, dla którego należałoby przeanalizować jego poglądy. Taka analiza jest tym bardziej konieczna, że, kierując się jego opisem owych trzech form, można odróżnić tylko wiarę naiwną od dwóch pozostałych, lecz nie ma żadnej możliwości uchwycenia różnicy między wiarą ślepa a świadomą.

Wedle jego opisu, wiara bywa naiwna, gdy w człowieku „jeszcze nie obudziła się wątpliwość, tj. czynność rozsądku uzbrojonego w logikę”³. Jest to łatwo zrozumieć; to pod ten przypadek podpadają oczywiście wiara dziecka, chłopca, starożytnego Greka itp. Czym się jednak różnią wiara ślepa i świadoma? Wedle słów p. Kalenowa, „w sposób ślepy wierzy człowiek, jaki, pod wpływem silnego uczucia, *na siłę zagłusza* głos sceptycznego rozsądku, wypierając go ze swej świadomości, która jest całkowicie zawładnięta przez uczucie”⁴. „Zaś przez wiarę świadomą – powiada – rozumiem uznanie czegoś za prawdę już nie wobec całkowitego milczenia rozsądku, jak w dwóch pierwszych wypadkach, ale *wbrew* jego protestowi”⁵.

Jaka więc jest różnica między wiarą ślepa a świadomą? W jednym wypadku *na siłę* zagłuszam głos rozsądku, wypieram go ze świadomości, zaś w drugim – postępuję *wbrew* jego protestowi. Czyż od strony psychologicznej nie jest to jedno i to samo? Postępować *wbrew* rozsądkowi można nie inaczej, jak *na siłę* zagłuszając jego głos. Tym sposobem p. Kalenow otrzymuje nie trzy, lecz tylko dwie formy wiary.

Co prawda, p. Kalenow, mówiąc o wierze ślepej wspomina, że w jej wypadku protesty rozsądku są zagłuszane pod wpływem *silnego uczu-*

³ Tamże, s. 98.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

cia, tak silnego, że tylko ono zajmuje całą świadomość, zaś głos rozsądku jest ostatecznie zagłuszony – następuje „całkowite” milczenie rozsądku. Można by więc właśnie w tym spróbować doszukać się różnicy między wiarą ślepa a świadomą. Ale to do niczego nie doprowadzi: każda czynność – w tym także każde uznanie jakichś tez „wbrew” rozsądkowi – dokonuje się nie inaczej, jak tylko pod wpływem wystarczająco silnego uczucia, które czasem może się tak nasilić, że wypełni całą świadomość i wywoła „całkowite” milczenie rozsądku. A więc, rozpatrując zagadnienie również z tego punktu widzenia, albo wcale nie znajdziemy różnicy między wiarą ślepa a świadomą, albo różnica ta będzie czysto ilościowa, a nie jakościowa, tak że w istocie sprawy, znowuż będą nie trzy, lecz tylko dwie formy wiary: naiwna i ślepa, która czasem będzie niezwykle silna, tak że świadomość będzie całkowicie wypełniona przez nią, a rozsądek tylko niekiedy będzie protestować przeciwko niej, czasem natomiast będzie ona słabsza, i wtedy rozsądek będzie protestować przeciw niej mocniej, aniżeli w pierwszym wypadku.

Nie należy sądzić, jakoby kwestia dotycząca ilości i różnicy form wiary miała czysto teoretyczne znaczenie. Przeciwnie, ma ona wielkie praktyczne znaczenie, bowiem, jak słusznie zauważa p. Kalenow, nie każda wiara jest jednakowo pożądana, chociażby na przykład z punktu widzenia kultury. Wiarę naiwną i ślepa uważa p. Kalenow za zjawiska niepożądane, i ma całkowitą rację. Przecież w sposób naiwny ludzie wierzą nie tylko w Chrystusa i Jego naukę, ale znacznie częściej – w człowieka pochodzącego z tamtego świata, w wiedźmy, czarnoksiężstwo, rzucanie uroków, wywołanie różnych zaraz w rodzaju cholery itp. Naiwna wiara w Chrystusa, aczkolwiek się zdarza, nie odznacza się – jak i wszystko, co naiwne – trwałością. Co się tyczy wiary ślepej, to ona z kolei rodzi najrozmaitsze rodzaje okrucieństwa i fanatyzmu: podpalanie, samookaleczenie, inkwizycję, prześladowanie nauki, rozpowszechnianie wiary ogniem i mieczem itd. Jeżeli zaś wiara świadoma jakościowo niczym nie różni się od ślepej, to jest równie niebezpieczna, jak i tamta. Mówiąc inaczej i precyzyjniej: jeśli istnieją tylko dwie formy wiary – naiwna i ślepa, o różnych stopniach – to w ostatecznym rachunku wiara jest zjawiskiem w najwyższej mierze bolesnym. I każdy filozof, każdy, komu

choć trochę zależy na kulturowym rozwoju ludzkości, ma prawo (jeśli nie obowiązek) wszelkim sposobem ją niszczyć; w ostatecznym rachunku przyniesie to nieporównanie większą korzyść aniżeli szkodę.

Być może p. Kalenow przejęczył się, nieścisłe się wyraził, gdy charakteryzował wiarę świadomą? Być może w rzeczywistości powiedział wcale nie to, co nosi w sercu (najprawdopodobniej tak właśnie jest: u niego umysł jest w niezgodzie z sercem)⁶; lecz także w dalszej części, w całym swym artykule, ma taki stosunek do wiary świadomej, że nie sposób wskazać żadnej jej istotnej różnicy od wiary ślepej. Właśnie, dogmaty wiary świadomej – wszystkie razem i każdy z osobna – są scharakteryzowane przez niego jako tezy przeczące logice, jako świadome absurdy: „Istnieją – powiada – absurdy, ugruntowane w czynnej naturze ludzkiej, a zatem nie do obalenia; do takich absurdów należą właśnie dogmaty wiary”⁷. A więc wierze świadomej, jak i ślepej, niechybnie powinno towarzyszyć zagłuszanie na siłę głosu rozsądku. Różnica polega tylko na tym, że w wypadku wiary świadomej ta przemoc przeciwko rozsądkowi jest zakorzeniona w samej naturze ludzkiej, stanowi ona, by tak rzec, jej majątek rodzinny, zaś w wypadku wiary ślepej jest ona nabyta. Innymi słowy, wiara ślepa jest zjawiskiem czasowym, nienormalnym i niepożądanym (jak mówi p. Kalenow), jakby przejściowym obłędem (jak powiemy my), zaś wiara świadoma – takim samym zjawiskiem, ale wrodzonym. Taki wniosek nasuwa się na podstawie ogólnej charakterystyki dogmatów wiary świadomej, dokonanej przez Autora. Zobaczmy więc, jaki ma on stosunek do każdego z nich z osobna.

W jego opinii istnieją dwa takie dogmaty: 1) uznanie wolności woli i 2) uznanie istnienia Boga. Zauważmy, że tylko dwa, a nie cztery: przeciwstawnych tez p. Kalenow nie zalicza do dogmatów. Oto jego własne

⁶ Ten rozdźwięk serca z umysłem jest wyraźnie widoczny w jego artykule. Zob. te strony, na których on rozpatruje dogmaty wiary świadomej: tam on sam, ustępując postulatowi swego umysłu, charakteryzuje je jako absurdy (s. 105); jednocześnie, ustępując (jak Czytelnik łatwo może się domyślić) postulatowi serca, ma czuły stosunek do nich i uważa za niemożliwe je odrzucić. Taki rozdźwięk umysłu i serca jest obecnie zjawiskiem zwyczajnym i p. Kalenow jest jego typowym przedstawicielem, tak że przyszły historyk, z pewnością, wykorzysta jego artykuł dla charakterystyki intelektualnej atmosfery naszych czasów.

⁷ П. А. Каленов, *Вера и знание*, s. 105.

słowa: „Wybiegając nieco naprzód powiem, iż za tezy (dogmaty) takiej wiary uważam dwa i tylko dwa dogmaty: 1) uznanie wolności woli, 2) uznanie istnienia Boga”⁸. Na co jednak wskazuje taka liczba dogmatów? To oznacza, że negację wolności woli i istnienia Boga odnosi on nie do wiary, ale do wiedzy: on *wie*, że Bóg i wolność woli są niemożliwe i nie istnieją, lecz, *postępując* na przekór swej wiedzy czy rozsądkowi, jednak *wierzy* w jedno i drugie⁹. To potwierdza także jego charakterystyka każdego z dogmatów. Oto co mówi na temat przekonania o wolności woli: „przekonanie to wyraźnie przeczy prawom logiki, uznającym tylko konieczny predeterminizm, zatem jest niedorzecznością dla rozsądku kierującego się logiką”¹⁰. A zatem, dodam od siebie, p. Kalenow już poznał i przekonał się o niemożliwości wolności woli; stąd z konieczności zmuszony jest uznawać ją nie inaczej, jak tylko przy pomocy zagłuszenia na siłę protestów rozsądku. Odnośnie idei Boga prawie dosłownie powtarza tę samą myśl: „idea Boga zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność, stąd rozsądek nie może jej przyjąć w inny sposób”¹¹. Powstaje pytanie: czym tedy jego wiara świadoma różni się od wiary ślepej?

Pan Kalenow, rzecz jasna, nie wskazał na żadną istotną różnicę. W rzeczywistości otrzymuje (mając trzy nazwy) nie trzy, lecz tylko dwie formy wiary. Przy tym każda z nich w większości wypadków bywa niepożądana, niebezpieczna i nigdy nie może być trwała, jeśli oczywiście mamy na względzie nie poszczególne osoby, ale masy: wiara naiwna (która tylko w rzadkich wypadkach nie bywa niepożądana) już sama z siebie jest nietrwała, zaś

⁸ Tamże, s. 98.

⁹ Na posiedzeniu Towarzystwa Psychologicznego podczas dyskusji nad referatem p. Kalenowa prof. A. S. Pawłow wyraził zdziwienie, że p. Kalenow wśród dogmatów swej świadomej wiary pomija dogmat o nieśmiertelności duszy. Osobiście wyrażę się w sposób najogólniejszy: dlaczego mamy nie dopuszczać jako możliwego dogmatu *takiej* świadomej wiary w każdy absurd, mającego znaczenie praktyczne, skoro tak trudno jest wykorzystać go z natury ludzkiej? Na przykład, wielu posiada nie do wykorzenienia (z ich natury) przekonanie, że *ad majorem Dei gloriam* dozwolone jest prześladować ogniem i mieczem wszystkich, którzy się z nimi nie zgadzają, a nawet, że należałoby zabronić wszelkich rozważań o wierze (niezależnie od ich wyników) jako gorszących; dlaczego więc nie zaliczyć tego wszystkiego do dogmatów wiary świadomej? Skoro już zgodziliśmy się postępować „na przekór” rozsądkowi, to nie należy się cackać i zatrzymywać w połowie drogi.

¹⁰ П. А. Каленов, *Вера и знание*, s. 104.

¹¹ Tamże, s. 113.

wiara ślepa (która zwykle prowadzi do fanatyzmu) może być równie mało trwała jak wszystko, co znajduje się w sprzeczności z rozsądkiem¹². Czyżby nie było miejsca dla takiej wiary, która nie byłaby niepożądana, a zarazem byłaby trwała? Czyżby nie istniała taka wiara, która nie tylko ze swej nazwy, ale i w rzeczywistości, tj. ze swej natury, nie pokrywałaby się ani z naiwną, ani ze ślepą wiarą? (Pytanie, czy będzie ona zasługiwać na miano wiary świadomej czy też nie, zostawiamy na razie na boku).

P. Kalenow nie wskazał nam takiej wiary, zresztą nie mógł on tego uczynić, bowiem jest racjonalistą w tym znaczeniu tego słowa, w jakim jest ono używane w stosunku do Kartezjusza, Spinozy i in. Dla niego *causa* to *ratio*; związek *przyczyny* z działaniem całkowicie ulega rozkładowi na związek *racji* ze skutkiem. Jest on całkowicie przekonany, że działanie *można* wyprowadzać z przyczyny jako jej skutek *logiczny*, że związek przyczyny z działaniem *całkowicie i we wszystkich wypadkach* można uczynić logicznie zrozumiałym. W oczach racjonalistów w świecie panują tylko czysto logiczne stosunki i nie ma żadnych innych, tj. istnieją tylko te, które sprowadzają się do logicznych praw myślenia. Dlatego uważają oni, że cała rzeczywistość jest na wskroś racjonalizowana, tj. w pełni sprowadzana do związku *racji* i skutków. Racjonalści chętnie przyjmowali, że w wyniku znacznej trudności takiego racjonalizowania rzeczywistości nigdy nie udaje się nam w pełni go zrealizować, i że tylko zbliżamy się do niego. Jednak ani trochę nie wątpili oni, że byt sam w sobie, tj. zgodnie ze swoją strukturą, nie stawia dla tego rodzaju jego racjonalizacji żadnych innych przeszkód, prócz czysto ilościowych (tj. trudności). Przypomnijmy sobie Spinozę z jego naiwnym ciągłym przyrównywaniem pojęć *causa* i *ratio* (niemalże na każdej stronie pisze on *causa sive ratio*), z jego śmiałym zapewnieniem, że wszystko, co istnieje *wyływa*, tj. logicznie wynika z natury Boga, i że w rzeczywistości nie ma nic, co nie wynikałoby z Boga¹³. W ten sam sposób powszechną racjonalizację bytu uznaje p. Kalenow:

¹² Mimo że p. Kalenow mówi o tym, że pewnych dogmatów nie da się wykorzystać, to jednak nie neguje, iż istnieją ludzie niewierzący w te dogmaty (zob. s. 112 i 114).

¹³ Z tej racji, gdyby Spinoza zaczął wierzyć w twórczość Boga, byłby zmuszony ogłosić swój dogmat absurdem. Ale na szczęście dla wiary i wierzących, sama podstawowa zasada Spinozy (racjonalizacja bytu) nie jest niczym innym, jak dogmatem, zwyczajną naiwną wiarą, i stąd wszelka inna wiara powinna wydawać się dla niego absurdem.

Jak wszystkie składniki – mówi on – muszą być obecne, by powstała suma, tak też powinna być obecna *racja*¹⁴ dostateczna, całościowa wszystkich warunków, aby zaszło zjawisko. *Wszystkie one są obecne*, ale my znamy tylko niektóre z nich i dążymy do poznania pozostałych; gdyby się nam to udało, to nasza wiedza empiryczna o możliwości wzniósłaby się do racjonalnego rozumienia konieczności, a sąd syntetyczny „*a jest b*” przekształciłby się w sąd analityczny „*a jest a*”. Ale takie racjonalne rozumienie, taka pełnia prawdy wydają się w większej części nieosiągalnym ideałem, do którego jest *możliwe* tylko *nieskończone stopniowe zbliżanie się*¹⁵.

A zatem p. Kalenow jest jawnym racjonalistą, dla którego wszystkie korelacje bytu całkowicie i wyłącznie sprowadzają się do logicznego prawa tożsamości, do formuły „*a jest a*”¹⁶. Zaś racjonalizm zobowiązuje swych wyznawców do głoszenia dwojakiego poglądu: 1) dla nich treść wiary albo niczym nie różni się od treści wiedzy, albo też sprowadza się do jakichś absurdów: przecież racjonalista, oprócz trudności, nie dopuszcza żadnej przeszkody dla udowodnienia tego, iż dana teza (na przykład dogmat wiary) albo sprowadza się do formuły „*a jest a*”, albo jej przeczy, lecz w pierwszym wypadku charakter tej tezy (dogmatu wiary) niczym by się nie różnił od treści wiedzy, natomiast w drugim teza ta byłaby absurdem. Tym sposobem w oczach racjonalisty treść wiary powinna uchodzić albo za absurd, albo za jedynie niedojrzałą wiedzę, tj. za taką tezę, której racjonalizacja jeszcze się nie powiodła, ale *może*

¹⁴ To znaczy *causa = ratio*.

¹⁵ П. А. Каленов, *Вера и знание*, s. 102n.

¹⁶ P. Kalenow i w tym wypadku jest typowym przedstawicielem współczesnych nurtów, bowiem racjonalizm jest u nas bardzo rozpowszechniony. Prócz ogólnych powodów, takich jak podobieństwo związku przyczynowego i logicznego czy też tej okoliczności, że czasem racja odgrywa rolę przyczyny (mianowicie, wchodzi w skład przyczyny naszej pewności o słuszności tego czy innego wniosku), zaś przyczyna czasem przekształca się w rację (mianowicie, poznana przyczyna służy jako podstawa dla przewidywania następnego działania) itp., racjonalizm utrzymuje się u nas jeszcze ze szczególnych powodów. W szkole pośród wszystkich nauk, które wyraźnie inspirują rozważania gnoseologiczne, my mniej więcej gruntownie zaznajamiamy się tylko z matematyką. Jak wiadomo, właśnie rozważania o matematyce doprowadziły Kartezjusza do racjonalizmu; to samo powtarza się z nami. Tym sposobem, jeszcze w szkole przesiąkamy racjonalistycznymi dogmatami, wskutek czego mamy je niejako we krwi, i wszędzie podsuwamy je, często nawet nie zwracając na to uwagi.

lub przynajmniej *mogłaby* się powieść przy nieskończonym wzroście wiedzy. Jeżeli zaś racjonalista na podstawie samoobserwacji uznaje wiarę za samodzielny stan psychiczny, tj. za stan, który nie pokrywa się z żadnym stopniem wiedzy (ani z mniemaniem, ani z domysłem itp.), to nie pozostaje mu nic innego, jak uznać absurdalność treści wiary; 2) racjonalista w żadnym wypadku nie może uznać, by rozum czy rozsądek uznał pewne obiekty za absolutnie niedostępne dla niego. W opinii racjonalistów rozsądek, postępując całkiem logicznie, nigdy się nie zgodzi z tym, że zarówno fakty, jak i logika dopuszczają i zawsze będą dopuszczać możliwość prawomocnego głoszenia wprost przeczących sobie tez odnośnie niektórych przedmiotów¹⁷. Przecież wcześniej czy później, przy nieskończonym wzroście wiedzy, wszystko *mogłoby* zostać zrjonalizowane, tj. uzasadnione z logiczną koniecznością, i stąd *mogłaby* zostać uzasadniona także jedna z tych tez, nie pozostawiając miejsca dla drugiej. Dlatego jeżeli obecnie spotykamy się z takimi przedmiotami, to w oczach racjonalisty jest to stan niejako przejściowy, a nie stały. Dla racjonalizmu niepoznawalność tych przedmiotów jest nie absolutna, a tylko względna: jest uwarunkowana nie przez jakościowe, ale tylko ilościowe właściwości naszego rozumu, wyłącznie przez to, iż dla niego badanie tych przedmiotów jest zbyt trudne, tj. tylko przez to, że nasz rozum jest ograniczony ilościowo, jest słaby, podatny na przemęczenie itp. Wskutek tego każdy przedmiot wiary powinien być albo taki, by wcześniej czy później *mogł* wejść w skład wiedzy, albo też taki, że wiedza winna go negocować i uważać jego uznanie za absurd. Oto dlaczego p. Kalenow w rzeczywistości nie zdołał otrzymać żadnej innej wiary, prócz naiwnej i ślepej: temu winno jest utożsamienie pojęć *causa* i *ratio*, sprowadzenie wszystkich form bytu do wyłącznie logicznych praw myślenia.

Samo utożsamienie pojęć *causa* i *ratio* nie jest niczym innym, jak dowolnie przyjętym i przy tym jawnie błędnym dogmatem, tak że sam

¹⁷ Oto dlaczego p. Kalenow wymienił tylko *dwa* dogmaty rzekomo świadomej wiary, a nie cztery, tj. nie zaliczył do nich negacji Boga i wolnej woli. W jego oczach są niemożliwe przedmioty, względem których zarówno logika, jak i fakty zawsze – nawet przy *nieskończonym* wzroście wiedzy – będą upoważniać do przeciwnych przypuszczeń.

racjonalizm okazuje się być niczym innym jak tylko jednym z przypadków wiary naiwnej. Kant zupełnie słusznie uważał racjonalizm za najbardziej dogmatyczny kierunek filozofii¹⁸. Już Hume bardzo trafnie wykazał niemożliwość utożsamienia związku przyczynowego ze związkiem racji i skutku. Analizując poszczególne przypadki zależności przyczynowej, pokazał, że nie można ich racjonalizować, tj. że działania nie można logicznie wyprowadzić z przyczyny tak, by ono stało się jej skutkiem, i odwrotnie, analizując działanie, nie można zeń logicznie wyprowadzić tego, co jest jego przyczyną. Zarówno to, jak i tamto, tj. tak działanie danej przyczyny, jak też przyczynę danego zjawiska (traktowanego jako działanie) można znaleźć nie na drodze konstrukcji logicznych, ale na drodze doświadczenia: należy obserwować, co jest działaniem danej przyczyny albo co jest przyczyną danego działania¹⁹. Tym sposobem tezy, wyrażające związek przyczynowy, w żadnym wypadku nie mogą być sprowadzone do formuły sądów analitycznych „*a* jest *a*”, lecz zawsze – tylko do formuły sądów syntetycznych: „*a* jest *b*”. Jest to najważniejsze odkrycie Hume’a, które następnie zostało przejęte i poszerzone przez Kanta i w radykalny sposób zmodyfikowało wcześniejszą teorię poznania²⁰.

¹⁸ Windelband (*Geschichte der Philosophie*, Freiburg [1890], s. 422n.) słusznie wskazuje, że Kant pod pojęcie dogmatyzmu podciąga (na co wielu komentatorów nie zwraca uwagi) zarówno racjonalizm, jak i empiryzm. Nie ulega jednak wątpliwości, że najczęściej Kant przez dogmatyzm rozumie sam racjonalizm, tj. że bardzo często używa on obu słów *promiscue*. A to świadczy o tym, że Kant, uważając całą dotychczasową filozofię za dogmatyczną, traktował racjonalizm jako najbardziej radykalny dogmatyzm.

¹⁹ Wyjątek, w dodatku tylko rzekomy, będzie miał miejsce tylko w tym wypadku, gdy mamy do czynienia ze złożonymi przyczynami i działaniami. *Jeśli* te elementarne przypadki związku przyczynowego, z połączenia których powstaje określony złożony przypadek, są już nam *znane*, to, wychodząc z tych danych jako podstaw, możemy, kombinując działania elementarnych (i już znanych) przyczyn, logicznie wyprowadzić i w ten sposób poznawać *jak gdyby* bez pomocy doświadczenia (w rzeczywistości zaś tylko bez pomocy *nowego* doświadczenia) działanie złożonej przyczyny. I odwrotnie: rozkładając dane złożone działanie na jego części składowe, możemy, na podstawie tejże wiedzy uprzedniej, bez pomocy (nowego) doświadczenia, wnioskować o przyczynie tego działania, mianowicie kombinując ją z elementarnych przyczyn jego części składowych.

²⁰ Hume mówił o poszczególnych przypadkach związku przyczynowego; Kant natomiast miał na względzie prawo przyczynowości w ogóle i mówił, że *samo* to prawo jest sądem syntetycznym. Na pierwszy rzut oka to stanowi różnicę między poglądami Hume’a i Kanta, którą Vaihinger

Łatwo można się przekonać, że Hume miał rację. Można to uczynić w dwojaki sposób. Mianowicie, 1) Rozpatrzmy taki przykład: podgrzewanie żelaza (przyczyna) wywołuje jego rozszerzenie (działanie). Tutaj, rzecz jasna, nie istnieje żaden związek logiczny między przyczyną a działaniem.

2) Weźmy inny przykład: racjoniści dla usprawiedliwienia swego dogmatu o nieprzerwanej racjonalizacji bytu negują wszystko, co jest logicznie niezrozumiałe, nie poddające się racjonalizacji – na przykład działanie na odległość, pierwotną sprężystość, rzeczywiste przekształcenie chemiczne ciał itp., i dlatego wszystkie procesy przyrody sprowadzają do czysto mechanicznych, tj. do impulsu absolutnie nieprzenikliwych (stąd absolutnie niesprężystych) cząstek. Tym sposobem badania Hume’a niejako mijają się z racjonalistami: okazuje się bowiem, że on rozpatrywał same pochodne przypadki i jednocześnie nie wyprowadzał ich z impulsu; gdyby zaś wyciągnął podobny wniosek, to, być może, racjonalizowałby rozpatrzone przez siebie przypadki. Otóż dla rozstrzygnięcia naszego sporu z racjonalistami możemy zaproponować im racjonalizowanie samego impulsu, tj. wyprowadzenie bez najmniejszej pomocy doświadczenia, wychodząc tylko z pojęcia spotkania dwóch absolutnie nieprzenikliwych (i z tej racji absolutnie niesprężystych) ciał, praw, którym podporządkowane są wyniki tego spotkania. Okazuje się, że tego w żaden sposób nie można zrobić inaczej, jak tylko za pośrednictwem zasugerowanej przez doświadczenie fikcji, mianowicie – w taki sposób, aby uwzględnić ruch jakiejś cieczy, która się przelewa (nie parując) z jednego ciała na drugie. Nie będę szczegółowo rozwodzić się nad analizą prób racjonalizowania impulsu: z jednej strony o ich niewykonalności każdy z łatwością może się przekonać, usiłując rozwiązać to zadanie,

odnotował w I t. swego *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ale w istocie sprawy tu nie ma żadnej różnicy poza tą, iż Kant rozpatrywał poruszane przezeń zagadnienia w bardziej ogólnej postaci niż Hume. Rzeczywiście, prawo przyczynowości nie jest niczym innym, jak tylko ogólną formułą wszystkich poszczególnych przypadków związku przyczynowego (o czym wspomina sam Kant). Jeżeli zaś każdy poszczególny przypadek związku przyczynowego jest tezą syntetyczną, to i ogólna formuła wszystkich tych przypadków powinna być tezą syntetyczną. W przeciwnym razie w pojęciu ogólnym byłaby pominięta cecha właściwa dla wszystkich poszczególnych przypadków podpadających pod to pojęcie.

z drugiej zaś – ja sam w swej *Próbie teorii materii* miałem już okazję szczegółowo rozpatrzyć to zagadnienie²¹. A więc racjonalizm wcale nie racjonalizuje zjawisk przyrody nawet w tym przypadku, gdy sprowadza je do czysto mechanicznych procesów. Jedynie zmniejsza liczbę działających w niej [przyrodzie] przyczyn, natomiast one jak dotychczas nie dają się racjonalizować. Nawiasem mówiąc, zmniejsza je w najwyższym stopniu nieudanie, bowiem przy czysto mechanicznym sposobie istnienia przyrody byłoby niemożliwe prawo zachowania energii²². Racjonaści jednak czasem tak ślepo wierzą w racjonalistyczne dogmaty, że nawet to ich nie krępuje.

3) Można jeszcze w inny sposób przekonać się o bezpodstawności racjonalizmu, niezależnie od analizowania jakichkolwiek teorii metafizycznych w rodzaju czystego mechanicyzmu itp., mianowicie przez *deductio ad absurdum*, rozpatrując go w najbardziej ogólnej postaci, na co słusznie wskazał p. Łopatin podczas dyskusji nad referatem p. Kalenowa²³. Rzeczywiście, każdy dany stan świata ma jako swoją przyczynę stany poprzednie. Jeżeli natomiast za racjonalistami przyjmujemy, iż związek przyczyny z działaniem całkowicie sprowadza się do związku racji ze skutkiem, to w danym stanie świata nie może być nic nowego, tj. niczego, czego by już nie było w stanie poprzednim, bowiem z racji może wynikać tylko to, co jest w niej założone. Z drugiej strony nic, co było przedtem, nie może samo z siebie zginąć, gdyż byłoby to działanie, które nie miałoby żadnej racji logicznej w stanie poprzednim. Przeto jeżeli stanowisko racjonalizmu jest słuszne, to okazuje się, iż świat wi-

²¹ А. И. Введенский, *Опыт построения теории материи на принципах критической философии*, cz. I [Элементарный опыт критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах], Санкт-Петербург 1888, rozdz. VI [Критика ложных понятий, связанных с понятием массы] i VIII [Критика понятия энергии].

²² Szczegółowy dowód nieustannych starć czystego mechanicyzmu (do którego dochodzimy nie inaczej, jak pod wpływem racjonalizmu) z prawem zachowania energii jest rozpatrzone przeze mnie w tej samej książce (rozdz. X [Критика чистого механизма] i XI [Критика механизма притягательных сил и об априорных выводах действий на расстоянии]). Tam też jest pokazane, że czysty mechanicyzm nie jest niczym innym, jak transcendentno-metafizyczną hipotezą, a zatem nie wchodzi w skład wiedzy, lub, w każdym razie, wymaga jeszcze swego uzasadnienia.

²³ Zob. „Вопросы философии и психологии” 18 (1893), s. 164.

nien w każdym momencie pozostawać bez zmian, co w rzeczywistości nie ma miejsca.

Zatem Hume ma słuszość: związek przyczyny z działaniem nie jest logicznym związkiem racji ze skutkiem, lecz jakimś innym, który nie poddaje się racjonalizowaniu. Na czym konkretnie on polega, w jaki sposób przyczyna jest zdolna generować swoje działanie – o tym też nie możemy wiedzieć, bowiem ten związek nie ma charakteru analitycznego, nie poddaje się racjonalizowaniu. To wszystko jest ważne dlatego, iż stąd wynika następujący wniosek: obserwując tylko jedno działanie, nie można poznać jego przyczyny bez pomocy poprzedniego lub nowego doświadczenia (co byłoby całkiem możliwe w wypadku, gdyby racjonalizm miał słuszość, mianowicie, logicznie wyprowadzając z przyczyny, jako racji, jej działanie jako skutek tejże racji). Ze względu na doniosłość tego odkrycia Hume’a nie tylko dla naszego zagadnienia, ale i dla całej filozofii, pożyteczne jest nadać mu specjalną nazwę: to pozwoli nigdy nie tracić go z oka. Po części z tego powodu, po części zaś dla zwięzłości, będziemy dalej nazywać je *prawem Hume’a*. Sformułowanie tego prawa jest następujące: związek przyczyny z działaniem ma charakter syntetyczny (tj. nie poddaje się racjonalizowaniu) i jest poznawany przez nas nie inaczej, jak tylko przy pomocy poprzedniego lub nowego doświadczenia.

Na skutek poznania prawa Hume’a nasz rozsądek znajduje się w takiej sytuacji, iż odnośnie wielu przedmiotów jest *logicznie zobowiązany* uważać diametralnie przeciwstawne sądy za *jednakowo dopuszczalne*, tak że rozsądek pozwala teraz wierze wybierać dowolne z nich *bez żadnych protestów* z jego strony. Obecnie on sam, całkiem swobodnie, bez żadnego gwałtu ze strony uczucia, wyrzeka się swych protestów, bowiem przekonuje się, że ani logika, ani fakty wcale nie przeczą ani temu, ani innemu sądowi, i że każdy z nich jest równie niezaprzeczalny i równie niedowodliwy. Taka wiara w sposób oczywisty będzie się różnić zarówno od naiwnej, jak i ślepej. W jaki sposób należy ją bliżej scharakteryzować i jaka nazwa będzie dla niej najbardziej odpowiednia – to pytanie zostawiamy na razie na boku, a zamiast tego zilustrujemy przykładem to, co już zostało o niej powiedziane.

Gdyby można było racjonalizować związek przyczyny z działaniem, to można byłoby mieć nadzieję na rozstrzygnięcie, czy dusza po śmierci ginie, czy też żyje nieskończenie długo, choć życie jest kontynuowane w taki sposób, iż pozostaje niezauważone w tym świecie: rozpatrując śmierć jako przyczynę, można by było logicznie wyprowadzić wszystkie jej działania. Na mocy prawa Hume'a jest to jednak niemożliwe: jesteśmy zmuszeni obserwować te działania w doświadczeniu, a ponieważ życie pozagrobowe już ze swej nazwy nie może być dane w doświadczeniu, to nasz rozsądek jest teraz zobowiązany uważać za możliwe zarówno uznanie istnienia życia pozagrobowego, jak i jego negację. Rozsądek nie jest zmuszony zatrzymywać się na żadnym z tych przypuszczeń, zaś na wiarę możemy przyjmować dowolne z nich.

Nawet materialista nie ma tu prawa zaprzeczać *możliwości* życia pozagrobowego. Uważa on życie duszy za działanie fizjologicznego (materialnego) życia naszego ciała (przede wszystkim – mózgu), a zatem, aby udowodnić *niemożliwość* psychicznej nieśmiertelności, powinien opierać się na tezie: *cessante causa cessat effectus*. Teza ta jednak obowiązuje tylko do tego czasu, dopóki zależność działania od przyczyny utożsamiamy z zależnością skutku od racji, jeżeli natomiast zanika obowiązywalność racji, to zarazem ustaje obowiązywalność wynikających zeń skutków. Działanie przyczyny nie jest jednak jej skutkiem. Dlatego z pojęcia działania nie wynika ani to, iż ono musi koniecznie ustać wraz z ustaniem przyczyny, ani to, iż będzie ono kontynuowane. I jedno, i drugie na razie jest równie możliwe; natomiast to, co będzie mieć miejsce w rzeczywistości, dla każdego przypadku powinno być poznane przy pomocy doświadczenia. Lecz z jednej strony doświadczenie świadczy o tym, że na równi z innymi istnieją także takie działania, które, zaistniawszy raz, trwają wiecznie, pomimo ustania przyczyny, jaka je wywołała. Takim działaniem jest ruch: niezależnie od tego, przez co został wywołany, trwa on wiecznie – także po ustaniu przyczyny, która go wywołała, a jeśli zanika, to nie inaczej, jak przez dodanie go do nowo wywołanego, przeciwnego ruchu. Z drugiej zaś strony doświadczenie nie może rozciągać się na życie pozagrobowe. Zatem *także z materialistycznego punktu widzenia* (o innych nawet nie wspominamy) istnieje *możliwość*, by uznać życie pozagrobowe.

Jedynie, co jeszcze może je zanegować (przy czym tylko z punktu widzenia materializmu) – to fakt, iż przyszłe życie duszy potrzebuje jakiegoś substratu, który byłby jego nośnikiem; lecz skąd on miałby wziąć się po zniszczeniu ciała? Teraz jednak nawet ten sprzeciw nie wytrzymuje krytyki. Przede wszystkim zaznaczmy, że materia, która służyła jako substrat dla życia duszy przed śmiercią fizjologiczną, nie ginie również po niej; ona tylko zmienia sposoby swego oddziaływania. Przed śmiercią cząstki tej materii w najściślejszy sposób współdziałały tylko między sobą, zaś z cząstkami pozostałej materii współdziałały jako *pewna całość* (z najbliższymi bezpośrednio, a z bardziej oddalonymi w sposób zapośredniczony – za pośrednictwem najbliższych), albowiem dopóki trwa życie fizjologiczne, wszystkie cząstki materii, z której tworzy się ciało, indywidualizują się przez to życie, tak że tworzą jedną dynamiczną całość (tj. taką całość, której niepodzielność spowodowana jest nie przez stan spoczynku i wzajemnej równowagi tworzących ją cząstek, lecz przede wszystkim przez ich *wspólną* działalność i oddziaływanie z otaczającym środowiskiem), przez co przed śmiercią fizjologiczną wzajemne oddziaływanie każdej poszczególnej cząstki ciała z pozostałą materią (z tą, która znajduje się poza ciałem) nie mogło być w takim samym stopniu bezpośrednie, jakim będzie ono po śmierci i następującym po niej rozkładzie organizmu – po śmierci materia ciała niejako rozpuszcza się w pozostałej materii ziemi i przez to wchodzi w bardziej bezpośrednie współdziałanie z nią. Zatem dawny substrat życia duszy wcale nie ginie, a tylko zmienia sposoby swego współdziałania z pozostałą materią. Jakie psychiczne działanie winna wywołać ta zmiana współdziałania?

Zgodnie z prawem Hume'a, nie można tego określić na drodze racjonalnej; aby rozwiązać to zagadnienie, powinniśmy zwrócić się do wskazówek doświadczenia. Skoro jednak pozagrobowe życie duszy pozostaje niedostrzegalne dla tych, którzy jeszcze zachowują swoje życie fizjologiczne i których postrzeżenia z tego powodu jeszcze są związane z fizjologiczną działalnością zmysłów, to nie można rozciągnąć na nie żadnego doświadczenia. Przeciwnie, jeśli już mamy kierować się w tym pytaniu danymi doświadczenia, to wolno chyba (za pośrednic-

twem analogii) dojść do takich wniosków: ponieważ po śmierci materia ciała jakby rozpuszcza się w całej pozostałej materii i przez to każda cząstka materii ciała wzięta z osobna wchodzi w *bardziej bezpośrednie i ściśle współdziałanie* z cząstkami całej pozostałej materii, to w rezultacie także życie duszy rozszerza się. Jako nośnik życia duszy po śmierci ciała służy *cała ziemia*, zaś w nowym życiu duszy teraz już bezpośrednio, bez pomocy fizjologicznej działalności zmysłów, będzie odbijać się zarówno kosmiczne życie ziemi (zmiana pogody, dnia i nocy, pór roku, wahania ziemskiego magnetyzmu, elektryczności itd.), jak i życie wszystkich organizmów na ziemi. A ponieważ to pośmiertne życie duszy powstało z przekształcenia poprzedniego, posiadającego indywidualny charakter, to i samo ono *może* mieć indywidualny charakter, a przy tym taki, że jego indywidualność będzie przedłużeniem indywidualności życia doczesnego. Dlaczego nie można popatrzeć w ten sposób na sprawę? Na skutek prawa Hume'a nie istnieją ku temu absolutnie żadne przeszkody, a znakomity psychofizyk Fechner w swej *Die physikalische und philosophische Atomenlehre*²⁴ oraz *Die Tagesansicht gegenber der Nachtansicht*²⁵ przedstawia niemal identyczną teorię.

A zatem teza, że każda działalność potrzebuje własnego nośnika – substancji, nie likwiduje możliwości uznania istnienia życia pozagrobowego, nawet gdy wyznajemy materializm psychologiczny. Chyba nie trzeba mówić, że przy innych punktach widzenia (na przykład spirytualistycznym) ani logika, ani fakty (tym bardziej) wcale nie przeczą uznaniu pośmiertnej kontynuacji życia duszy. Trzeba jednak powiedzieć, że równocześnie wcale nie zmuszają one do jej uznania: można negocjować ją nawet w tym wypadku, jeżeli założymy, że życie duszy opiera się nie na materii, lecz na szczególnej substancji duchowej, tj. duszy. Ponieważ nie rozumiemy związku przyczyny z działaniem i ponieważ możemy poznać go dopiero przez doświadczenie, a ono nie rozciąga się na sposób istnienia duszy po śmierci, to nie możemy także wiedzieć, czy dusza

²⁴ G. Th. Fechner, *Ueber die physikalische und Philosophische Atomenlehre*, Leipzig: Verlag von Hermann Mendelssohn 1855 [przyp. tłum.].

²⁵ Tenże, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, Leipzig: Breitkopf und Härtel 1879 [przyp. tłum.].

będzie stwarzać swe życie bez pomocy ciała, czy też nie. I jedno, i drugie pozostaje jednakowo możliwe do pomyślenia. Nie ma też nic niemożliwego w tym, aby działalność duszy po śmierci albo ustała zupełnie, tak że dusza stałaby się czymś w rodzaju nieważkiego (na przykład eterycznego) atomu, albo też aby działalność ta nie była ani trochę podobna do poprzedniej, tak że albo wcale nie byłoby nieśmiertelności życia duszy, albo nie byłaby ona indywidualna, osobista. Słowem, prawo Hume'a zezwala wierzyć, bez popadania w sprzeczność z logiką i faktami oraz bez konieczności tłumienia w sobie na siłę protestów rozsądku, postępowania „wbrew jego głosowi”, wokolwiek: i w istnienie, i w brak osobistego życia pozagrobowego. Rozsądek dobrowolnie osądza siebie i nie ma już prawa zgłaszać protestu wobec tej czy innej wiary.

Tym sposobem, dzięki prawu Hume'a, odsłania się możliwość istnienia nowej, trzeciej postaci wiary – ani naiwnej, ani ślepej. Dlatego badania Hume'a są ważne dla naszej kwestii, ale są ważne także dlatego, że rozbudziły one poszukiwania Kanta, który skrupulatnie zbadał warunki możliwości i granice wiarygodnego poznania, przez co, z jednej strony, odkrył dla wiary jeszcze szerszy teren niż Hume, z drugiej zaś – w zupełnie jasny sposób określił, co mianowicie może służyć za przedmiot takiej wiary, która nie napotykałaby żadnych protestów ze strony *czystego* rozsądku, tj. takiego rozsądku, który nie jest przesycony wiarą w jakiegokolwiek zawczasu przyjęte dogmaty (w rodzaju racjonalistycznego itp.), ale kieruje się w swoich wyrokach wyłącznie logiką i faktami²⁶.

Rozdział II

Krytycyzm i jego związki z wiarą

Istota badań Kanta w tej mierze, w jakiej odnoszą się one do naszej kwestii, może być opisana w paru słowach. Podobnie jak Hume (z którym w tym punkcie zgodni są także racjoniści), całkiem słusznie uzna-

²⁶ Jak Czytelnik sam zauważy, termin „czysty rozsądek” używamy tutaj nie w tym sensie, w jakim używał go Kant; my mamy na myśli oczyszczenie go nie z empirycznych, lecz z dogmatycznych domieszek, obojętne, jakie by one były.

je on następującą tezę: czyste doświadczenie, tj. doświadczenie, które składałoby się z samego konstatowania minionych postrzeżeń, nie daje nam żadnych pewnych uogólnień. Na przykład czyste doświadczenie pokazujące mi, że dotychczas ogrzewanie żelaza powodowało jego rozszerzenie się, nie może nauczyć mnie ani tego, że przedtem też *powinno było tak być* (nie tylko w tych przypadkach, kiedy obserwowałem żelazo, ale i niezależnie od moich obserwacji), ani tego, że tak też będzie w przyszłości, zawsze i wszędzie. Aby nasza ufundowana na doświadczeniu wiedza była wiarygodna nawet i w tym przypadku, kiedy przekraczamy granice czystego doświadczenia, tj. granice prostego konstatowania minionych postrzeżeń (kiedy, na przykład, konstruujemy uogólnienie naszych obserwacji, przewidywania przyszłości itp.), musimy przestrzegać następującego warunku: powinniśmy przy konstrukcji podobnej wiedzy (przy konstrukcji uogólnień, przewidywań itp.) *rozważyć* dane doświadczenia na podstawie takich zasad czy idei, które miałyby dlań powszechne i konieczne znaczenie, tj. które koniecznie realizowałyby się w nim zawsze i wszędzie. Załóżmy, na przykład, celem wyjaśnienia, że do takich zasad lub idei należy idea przyczynowości, tj. załóżmy, że ma ona dla doświadczenia powszechne i konieczne znaczenie, innymi słowy – że ona zawsze i wszędzie jest obecna w doświadczeniu. Wtenczas, rozważając własne minionie postrzeżenia, będę *mieć prawo* wnioskować, że ogrzewanie żelaza jest *przyczyną* jego rozszerzenia się. A ten wniosek już mówi mi o tym, co koniecznie było i będzie zawsze i wszędzie: wszędzie, mówi on, gdzie ma miejsce ogrzewanie żelaza, występuje też określone jego działanie, tj. rozszerzenie się, albo jawnie widoczne, albo też skryte, zrównoważone przez taką samą kompresję. Tym sposobem otrzymuję wiedzę wiarygodną, przekraczającą granice czystego doświadczenia lub prostej konstatacji postrzeżenia. A ponieważ wyroki czystego doświadczenia same przez się nie są w stanie dać pewnych idei, które miałyby powszechne i konieczne znaczenie, to znaczy, że takie idee, jak założona przez nas w tej chwili idea przyczynowości, muszą odróżniać się czymś od wyroków czystego doświadczenia. Aby to zapamiętać, trzeba je nazwać szczególnym mianem, przez które rozumiałoby się właśnie ten warunek, że mają one dla doświadczenia powszechne i konieczne

znaczenie. Umówmy się za Kantem nazywać takie idee *apriorycznymi*; a zatem, *przez aprioryczność rozumiemy ten warunek, że dana idea ma dla doświadczenia powszechne i konieczne znaczenie*.

Zapytajmy teraz: pod jakim warunkiem zasady naszego poznania mogą być aprioryczne? Bezsilność czystego doświadczenia (zrozumieć to jest bardzo łatwo) rozumieli już racjoniści. Już oni natykali się na podobną kwestię, ale ich odpowiedź była śmieszna i wyróżniała się takim samym dogmatyzmem, jak ich wiara w zracjonalizowanie bytu. Słusznie negując powszechne i konieczne znaczenie wyroków czystego doświadczenia, bez dalszych rozważań, przypisali oni aprioryczne znaczenie ideom wrodzonym (jako tym, które nie powstały z czystego doświadczenia). Nie przyszła im do głowy jednak najprostsza wątpliwość: z jakiej racji [idee] wrodzone będą koniecznie zawsze i wszędzie realizowane w doświadczeniu? Istnieje dziedziczne pomieszanie zmysłów; może ono niekiedy ujawnić się w tych samych postaciach zarówno u przodków, jak i u potomków. Nie ma też nic niemożliwego w tym, że ono i u jednych, i u drugich będzie łączyć się z jednakowym urojeniem. Wtenczas głoszone przez nich urojone idee trzeba będzie rozpatrywać jako wrodzone. A zatem, czy należy idee te uważać za wiarygodne, czy należy sądzić, że mają one dla doświadczenia powszechne i konieczne znaczenie dlatego, że dla racjonalistów wrodzoność i aprioryzm są jednym i tym samym?

Nie taka jest jednak odpowiedź Kanta. On pojął jasno, że wrodzoność jeszcze nie jest gwarancją aprioryczności idei. Według niego idea będzie aprioryczna (tj. posiadająca powszechne i konieczne znaczenie) tylko wtedy, gdy za jej treść będzie służyć jedna z koniecznych form naszej świadomości (tj. nieodłącznych od niej), lub inaczej – wtedy, gdy za jej treść służy jeden z warunków możliwości świadomości, jedno z tych praw, bez podporządkowania którym nie jest możliwa realizacja działalności świadomości. Rzeczywiście, załóżmy, że przestrzeń euklidesowa (tj. przestrzeń trójwymiarowa, podlegająca wszystkim aksjomatom Euklidesa) stanowi konieczną dla naszej świadomości formę zewnętrznych przedstawiń, tj. taką formę lub takie prawo świadomości, bez podporządkowania którym nie można uświadomić sobie ani jednego przed-

stawienia zewnętrznych przedmiotów. Co wtedy zajdzie? Wtenczas, ma się rozumieć, wszystko to, co jawi się nam lub przedstawia w postaci zewnętrznego przedmiotu, będziemy uświadamiać sobie jako umieszczone w przestrzeni euklidesowej; wtenczas wszystkie aksjomaty Euklidesa (jakkolwiek zgodnie ze swoją treścią tworzą one nie analityczne, lecz syntetyczne sądy) otrzymają dla *wszelkiego możliwego* (a nie samego tylko obecnego) zewnętrznego doświadczenia znaczenie aprioryczne, tj. będą one realizowane we wszelkim przedmiocie doświadczenia zewnętrznego, a przy tym – realizowane koniecznie, zawsze i wszędzie. Inny przykład: założmy poza tym, że związek przyczynowy należy do koniecznych form świadomości. Wtedy wszystko uświadamiane przez nas będzie jawić się nam jako podlegające prawu przyczynowości, bowiem, jak założono, bez spełnienia tego warunku nie jest możliwa świadomość czegokolwiek, zaś idea przyczynowości (choć ma ona syntetyczny charakter) otrzyma wtedy znaczenie aprioryczne dla *wszelkiego możliwego* doświadczenia, w którym będzie realizowana z koniecznością, a przy tym – zawsze i wszędzie. Podobnie jak aksjomaty Euklidesa, stanie się zdalna do tego, aby służyć do wiarygodnych uogólnień danych doświadczenia.

Oto wskazaliśmy, pod jakim warunkiem poznanie empiryczne będzie poznaniem wiarygodnym. A ten warunek wskazuje zarazem na granice wiarygodności poznania, istniejące pod takim właśnie warunkiem. Rzeczywiście, idee aprioryczne uzasadniają wiarygodność poznania tylko dlatego, że koniecznie realizują się one w doświadczeniu, a w doświadczeniu koniecznie realizują się właśnie dlatego, że za ich treść służą warunki możliwości świadomości. Stąd zaś widać, że nie istnieje żadna konieczność, by znaczenie idei apriorycznych obowiązywało także poza granicami możliwego doświadczenia, tj. poza granicami sfery takich rzeczy, które mogłyby stać się przedmiotem naszej świadomości, lub inaczej – nie istnieje żadna konieczność, by znaczenie idei apriorycznych obowiązkowo rozciągało się na rzeczy-w-sobie (tj. na rzeczy tak, jak one istnieją same przez się, a nie tak, jak są one uświadamiane lub mogłyby być uświadomione przez nas). Mamy jednakowe prawo i rozciągać znaczenie dowolnej idei apriorycznej, i nie

rozciągać go na rzeczy-w-sobie. Na przykład, Bóg jest rzeczą-w-sobie; dlatego też nie istnieje absolutnie żadna konieczność, aby podporządkowywał się On przestrzeni euklidesowej, tj. aby był trójwymiarowo rozciągłą istotą, a jednocześnie wszystkie *zjawiska* zewnętrznego doświadczenia *muszą* podporządkowywać się przestrzeni euklidesowej. Z tego samego powodu Bóg nie może też podporządkowywać się prawu przyczynowości, w zamian za co *może* podporządkowywać się wyłącznie prawu wolności woli itd. Sam Kant stanowczo – ale i zbyt śmiało – odrzucał znaczenie idei apriorycznych dla rzeczy-w-sobie. Z jego badań wynika tylko to, że pozostaje na zawsze nieznanne, czy rzeczy-w-sobie podporządkują się [tym prawom], czy też nie; i jedno, i drugie jest równie możliwe.

Stąd zaś wynika, że poznanie rzeczy-w-sobie ostatecznie jest niemożliwe. Okazało się ono niemożliwe lub, przynajmniej, skrajnie ograniczone (ograniczone niemal do prostego uznania ich istnienia) już dlatego, że między przyczyną i działaniem nie ma logicznego związku. Wskutek tego warunku okazuje się, że jeżeli powinniśmy uznać istnienie rzeczy-w-sobie jako przyczynę tworzącą świat zjawisk, to, bez jakiegokolwiek sprzeczności z logiką i faktami, będziemy mieć prawo uznawać wszelkie domysły co do natury i charakteru rzeczy-w-sobie, przez co ich poznawalność niemal zupełnie zanika lub ogranicza się tylko do samego uznania ich istnienia. Tak na przykład mamy jednakowe prawo przypisywać im i duchową, i nieduchową naturę, bowiem i o tym, i o tamtym, wskutek braku związku logicznego między działaniem i przyczyną, powinniśmy sądzić tylko na podstawie doświadczenia, ono zaś ograniczane jest do zjawisk i nie rozciąga się na rzeczy-w-sobie. Teraz do takiego ograniczenia ich poznawalności dołącza się jeszcze inne, ostatecznie niwelujące ją. Nie jesteśmy już nawet zobowiązani koniecznie uznawać istnienie rzeczy-w-sobie; gdybyśmy bowiem zechcieli je dowieść, musielibyśmy uciec się do pomocy idei apriorycznych, a one nie obowiązują rzeczy-w-sobie. Dlatego pozostaje jednakowo możliwe zarówno to, że obok świata zjawisk istnieje świat rzeczy-w-sobie, który rodzi zjawiska i jest ich przyczyną, jak i to, że poza światem zjawisk nie ma absolutnie nic. Jeśli uznamy istnienie świata rzeczy-w-sobie, to

o ich naturze i ich związkach ze zjawiskami będziemy mogli wygłaszać najrozmaitsze domysły, ale żadnego z nich nie będzie można ani obalić, ani udowodnić. Przykłady takich domysłów już widzieliśmy, gdy mówiliśmy o poglądach, do których upoważnia nas prawo Hume'a. Na skutek zaś badań Kantowskich mamy prawo część przyjętych przez nas na wiarę „rzeczy-w-sobie” odnieść jakoś (na przykład postawić je w stosunek przyczynowy) do świata zjawisk (np. Boga, materię, duszę, życie pozagrobowe, będące, zgodnie ze swym charakterem, rezultatem życia doczesnego), a inną część (na przykład całe legiony aniołów) – pozostawić poza wszelkim kontaktem ze światem zjawisk. Tym sposobem, dzięki badaniom Kanta, nasz rozsądek wyrzeka się zarówno protestu przeciw dowolnej tezie, dotyczącej rzeczy-w-sobie, jak i dowodzenia jakichkolwiek podobnych tez.

Jest oczywiste, że badania Kanta mają dla naszej kwestii zasadnicze znaczenie. Nasze zadanie polega na tym, aby rozpatrzyć rozmaite rodzaje relacji wiary do wiedzy, a dla jego dokładnego rozwiązania trzeba mieć na względzie nie tę wiedzę, która łączy się z wiarą, tj. jest przemieszana z rozmaitymi niewypróbowanymi, dogmatycznie przyjętymi domysłami, ale taką wiedzę, której granice wiarygodności byłyby krytycznie ocenione i która nie przekraczałaby tych granic. W przeciwnym wypadku, omawiając relację wiary do wiedzy, narażalibyśmy się na to, że w rzeczywistości rozprawialibyśmy o relacji jednej wiary do innej, na przykład o relacji wiary ogólnie rozpowszechnionej do tej wiary, którą błędnie, pod postacią wiedzy, wyznaje niewiele osób. Badania Kanta właśnie wskazują granice wiarygodności poznania, a jego wnioski w tym punkcie powinny być uznane *niezależnie* od tego, jak daleko dotarły badania idei apriorycznych. Rzeczywiście, te wnioski (o ile są one potrzebne dla rozwiązania naszej kwestii) mogą być sprowadzone do następującej formuły: wiarygodność poznania jest możliwa nie inaczej, jak pod warunkiem, że u jej podstaw leżą idee aprioryczne, ale przez to sama wiarygodność poznania nie może rozciągać się poza granice możliwego doświadczenia (na rzeczy-w-sobie). *A zatem, kto sądzi, że jego poznanie jest wiarygodne, ten logicznie zobowiązany jest ograniczać tę pewność do doświadczenia* (choćby jeszcze nie było gotowego wy-

kazu idei apriorycznych i nauki o ich wzajemnych stosunkach). Tym sposobem Kant odkrył, że po tym, jak rozbudziła się krytyczna działalność rozsądku, już *sama wiara w wiedzę zobowiązuje nas uznawać, że jest dziedziną* (mianowicie dziedziną wszystkiego, co leży za granicami możliwego doświadczenia) *niedostępna wiedzy wiarygodnej i dostarczana (przez sam rozsądek krytyczny) przez taką wiarę, której tezy nie mogą napotkać żadnych protestów ze strony rozsądku.*

Oczywiście, nie zawsze podobna wiara, krytycznie rozpatrzona i dobrowolnie uznawana przez rozsądek, będzie zasługiwać na miano świadomej; wśród możliwych (tj. bezwzględnie uznanych przez rozsądek) dogmatów tej wiary znajdzie się niemało takich, których uznanie będzie czymś niedorzecznym i próżnym. Na razie zostawimy na boku kwestię, jak mianowicie, tj. na jakie rodzaje dzieli się taka (dobrowolnie uznawana przez rozsądek) wiara. Zaznaczmy tylko, że jeśli znajdą się jakiegokolwiek ważne i ważne motywy, zmuszające nas do uznania tych czy innych dogmatów podobnej wiary, to uwarunkowana przez nie wiara również może być nazwana, w odróżnieniu od wiary próżnej, wiarą świadomą, jeśli zaś te motywy będą tak głęboko tkwić w naturze ludzkiej, że okażą się właściwie nieodłącznymi od niej, to uznanie inspirowanych przez nie dogmatów będzie swą trwałością niewiele różnić się od uznania tezy naukowej.

W każdym razie Kant odkrył dla wiary, rozpatrzonej i dobrowolnie uznawanej przez rozsądek krytyczny, bardzo szeroką dziedzinę, szeroką do tego stopnia, że nie mogliśmy jej znaleźć przy pomocy samego tylko prawa Hume'a. Na przykład, ten ostatni jeszcze nie upoważniał nas wierzyć w realność jakiegoś przedmiotu, jeśli jego pojęcie jest wewnętrznie sprzeczne. Znając samo prawo Hume'a i kierując się tylko nim, a nie znając przy tym odkrycia Kanta odnośnie warunku aprioryczności i granic obowiązywalności zasad naszej wiedzy, rozsądek miałby prawo protestować przeciw takiej wierze. Dlatego też, z punktu widzenia Hume'a, można było wierzyć w Boga – przynajmniej w Boga chrześcijańskiego – tylko albo nawinie, albo ślepo. Idea Boga chrześcijańskiego niewątpliwie zawiera w sobie bowiem sprzeczności wewnętrzne; rzeczywiście, w *jednej* istocie łączą się *trzy* osoby,

tak, że przebywają one w Nim bez zmieszania i bez podzielenia²⁷. Czyż to wszystko nie stanowi jawnego pogwałcenia prawa niesprzeczności [закона невозможности противоречия]? Nie bez powodu przecież Kościół chrześcijański uczy, że trójstwo Boga jest *tajemnicą, niedostępną rozumowi ludzkiemu*²⁸. Dlatego gdyby rozwój filozofii zatrzymał się na Hume'ie, nie moglibyśmy wierzyć w Boga chrześcijańskiego bez tłumienia na siłę protestów ze strony rozsądku. W rzeczy samej, z punktu widzenia racjonalizmu realność idei trójosobowego Boga jest kolosalnym absurdem, i rozsądek, przepojony dogmatem racjonalistycznym, nieuchronnie będzie uważał, że nie tylko ma prawo, ale wręcz obowiązek sprzeciwiać się wierze w takiego Boga, bowiem wyraźnie przeczy ona dogmatowi powszechnej racjonalizacji bytu. Hume, owszem, zniweczył ten dogmat, ale nie mógł jeszcze odkryć tego wszystkiego, co stało się dziełem Kanta.

Zupełnie inaczej ma się kwestia idei Boga chrześcijańskiego od czasu, gdy rozum ludzki w osobie Kanta, krytycznie odnosząc się nie tylko do tej idei, ale i do samego siebie, zaczął świadomie, metodycznie, a nie mimochodem i przypadkowo, jak dotychczas, badać nie same przedmioty poznania, ale także warunki możliwości wiarygodnego poznania, a przez to jeszcze ściślej niż dotąd określać jego granice. Teraz nasz rozsądek uznaje, że nie ma już prawa protestować przeciw wierze w Boga chrześcijańskiego; owszem, mówi on, że prawo niesprzeczności ma znaczenie aprioryczne, ale *właśnie dlatego* nie obowiązuje ono rzeczy-w-sobie. Dlatego wśród nich mogą (aczkolwiek nie znaczy to, że muszą) znajdować się również takie, które nie podporządkowują się temu prawu; być może, wszystkie rzeczy-w-sobie są takie właśnie. W granicach świata zjawisk wszystko musi być podporządkowane prawu niesprzeczności, ponieważ ma ono znaczenie aprioryczne. Dlatego byłoby największą niedorzecznością *uznawać istnienie* zjawiska, którego poję-

²⁷ Aluzja do uchwał Soboru Chalcedońskiego (451 r.) w kwestii dwóch natur Chrystusa. Zob. *Definitio fidei*, 11, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Kraków: WAM 2001, s. 223 [przyp. tłum.].

²⁸ Pan Kalenow wskazuje na inną sprzeczność idei Boga, mianowicie połączenie absolutności z osobowością. Jest to jednak sprzeczność, której nie da się odsonić w kilku słowach.

cie zawierałoby sprzeczność wewnętrzną. Inaczej rzecz się ma jednak poza granicami świata zjawisk – z rzeczami-w-sobie. Bóg jest zaś jedną z rzeczy-w-sobie. Uznawanie realności Boga chrześcijańskiego (trójjedynego) jest zatem całkowicie dozwolone z logicznego punktu widzenia. Rozsądek nie zmusza nas do tego, ale też nie sprzeciwia się temu.

Aby jeszcze lepiej wyjaśnić, w jakim stopniu filozofia krytyczna rozszerza dziedzinę wiary, nienapotykalnej protestu ze strony czystego (w naszym sensie tego słowa) rozsądku, rozpatrzmy jeszcze jedną kwestię, ściśle związaną z zagadnieniem możliwości wiary w Boga chrześcijańskiego. Bóg chrześcijański jest rozpatrywany jako stwórca świata. I oto pytamy, czy nasz rozsądek może wiedzieć, czy świat został stworzony przez Boga, czy też nie? Gdyby racjonalizm był słuszny, to taka wiedza byłaby całkiem możliwa: rozpatrując dowolny stan świata jako działanie, moglibyśmy bez pomocy doświadczenia, na drodze samej logiki, wnioskować o tym, jaka jest jego przyczyna – czy jest on spowodowany przez twórczość Boga, czy też przez stan wcześniejszy. Gdyby zaś okazało się, że dany stan świata został wywołany przez stan wcześniejszy, to wolno by było także do niego zastosować ten sam sposób badania, itd. w nieskończoność. Racjonalizm jednak jest niesłuszny. Dlatego podobna kwestia winna być rozstrzygnięta nie inaczej, jak przy pomocy doświadczenia. W rezultacie, jak niebawem zobaczymy, okazuje się jednakowo możliwe uznawanie zarówno stworzenia świata, jak i jego wiecznego praistnienia²⁹.

Rzeczywiście, wszyscy już uznali, iż nasz rozsądek wcale nie protestuje przeciw uznaniu nieskończonego praistnienia świata. Jeśli bowiem to, że wczorajszy stan świata poprzedził inny – przedwczorajszy, z którego skutek praw natury powstał wczorajszy, a ten poprzedził i uwarunkował trzeci stan, nie jest sprzeczne z logiką i faktami, to tak samo nie ma sprzeczności z logiką i faktami, by *każdy* stan świata, do którego już zdążyliśmy dojść w tym regresie (na przykład, trzeci w stosunku do dzisiejszego), poprzedzał inny (czwarty), który zrodził go z siebie, a on

²⁹ Dalej wyłożymy w innej postaci tak zwaną pierwszą kosmologiczną antynomię Kanta. Tym sposobem, w naszym wykładzie nie ma w gruncie rzeczy niczego przerażającego, tj. żadnych nowości, które przyszłoby uznawać na własne ryzyko.

(czwarty) z kolei – nowy (piąty), i tak dalej w nieskończoność. W rzeczy samej, w jaki sposób można byłoby przy tym regresie znaleźć taki stan świata, który *nie mógłby* pod wpływem istniejących w naturze praw powstać z innego, poprzedzającego stanu? Takiego stanu nie sposób sobie nawet pomyśleć.

Oczywiście, łatwo możemy wyobrazić sobie taki stan świata, w którym, bez ingerencji z zewnątrz siły sprawczej, z *niego* w żaden sposób nie mógłby powstać nowy stan, tym bardziej ten, który istnieje teraz. Takim stanem będzie na przykład stan całkowicie nieruchomy i pozbawiony wszelkich sił materii bądź stan jej zupełnie równomiernego rozmieszczenia w całej nieskończonej przestrzeni lub jakikolwiek inny stan trwałej równowagi. Ale, po pierwsze, taki stan nie będzie tym, do którego *moglibyśmy* dojść na drodze wskazanego regresu, lecz po prostu – bezpodstawnie zmyślonym, bowiem nasz regres polega właśnie na tym, że, kierując się prawami natury do każdego stanu świata, do którego już zdążyliśmy dojść, dobieramy *taki* drugi stan, z którego *mógłby* powstać ten pierwszy. Tak więc *tą* drogą (tj. drogą *takiego* regresu) w żaden sposób nie możemy dojść do stanu, z którego *nie mógłby* powstać ani terażniejszy, ani w ogóle jakikolwiek nowy stan. Gdybyśmy natknęli się na podobny stan, to świadczyłoby tylko o tym, że popełniliśmy jakiś błąd w odniesieniu do naszego regresu. A po drugie, pytamy całkiem o coś innego, a mianowicie: czy można przy prawidłowym regresie dojść do takiego stanu, *po* którym (cofając się, a nie idąc naprzód) już nie można byłoby podążać *dalej*, tj. do takiego stanu, który *sam* nie mógłby powstać z *żadnego* poprzedzającego go, tak że istnienie terażniejszego świata wymagałoby ingerencji siły twórczej?

Jest jednak jasne, że nie możemy dojść do takiego stanu. Na drodze konsekwentnego regresu, jak właśnie się przekonaliśmy, nie można dojść do takiego stanu, od którego nie byłoby naturalnego przejścia do *terażniejszego*, a zatem, przy każdym stanie, do którego dojdziemy na tej drodze, materia będzie bądź w ruchu, bądź w takim spoczynku, który jest tylko momentem przejścia od *poprzednich* do *terażniejszych* form ruchu. Tym sposobem *każdy* stan, do którego dojdziemy na drodze

konsekwentnego regresu, zawsze będzie *mógł* być rozpatrywany jako *powstały z innego*, poprzedzającego go. Jeśli bowiem materia w tym stanie będzie w ruchu, to przez to samo (ruch) wskaże nam na poprzedzający moment ruchu, jeśli zaś stan ten będzie stanem takiego spoczynku, który jest przejściem od poprzednich do nowych form ruchu, to także przez to wskazywany jest poprzedzający stan ruchu. A zatem ani logika, ani fakty nie przeczą uznaniu nieskończonego praistnienia świata.

Co więcej, nie będą one przeczyć temu uznaniu *nawet jeżeli w rzeczywistości świat powstał, a nie istniał wiecznie*. W rzeczy samej, nawet jeśli on powstał, to mimo wszystko niezmiennie będzie *jawić się* nam jako podlegający prawom naszej świadomości. My zaś uświadamiamy sobie wszystko nie inaczej, jak w formie czasu i związku przyczynowego przedmiotów naszej świadomości, przy czym nie możemy ani wyobrażać sobie, ani uświadamiać sobie pustego, absolutnie niczym nie wypełnionego czasu; zarazem czas jawi się nam jako nieskończony. Dlatego niezależnie od tego, jaki moment w istnieniu świata weźmiemy, moment ten zawsze będzie *jawić się* nam jako powstały po jakimś innym, przy czym ten ostatni zawsze będzie *jawić się* jako wypełniony jakimiś zdarzeniami, pozostającymi w związku przyczynowym z wydarzeniami wziętego przez nas momentu. A ponieważ jednocześnie wszystkie zewnętrzne wydarzenia winny *jawić się* nam jako należące do materii, to tym samym świat zawsze winien nam się *jawić* tak, że jego każdy wzięty przez nas stan poprzedza jakiś inny, warunkujący pierwszy zgodnie z prawem przyczynowości. Dlatego choćby w rzeczywistości świat powstał w pewnym momencie, to nieodmiennie będzie nam *się jawić* jako istniejący wiecznie. A zatem ani logika, ani fakty nigdy, pod żadnym pozorem nie mogą przeczyć przypuszczeniu wiecznego praistnienia świata.

Zresztą możliwość uznawania wiecznego praistnienia świata nie jest na tyle powszechna, że wielu ludzi z największą ochotą przyjmuje ją bez jakichkolwiek dowodów. Inaczej ma się rzecz z tezą odwrotną – z możliwością uznawania powstania świata przez stworzenie go z niczego w jakimś (mówiąc ściśle, w każdym) momencie czasu. Chociaż logika zapobiega mieszanii możliwości z rzeczywistością, to pomiesz-

nie to zdarza się nad wyraz często. Przeocząc fakt, że na korzyść wiecznego praistnienia świata można przytoczyć tylko takie argumenty (jak poprzednie), które dowodzą jedynie *możliwość* tego przypuszczenia, wielu sądzi, jakoby tym samym już obalona została myśl o powstaniu świata w dowolnym momencie czasu. Dlatego też rozpatrzmy to przypuszczenie bardziej szczegółowo niż to pierwsze.

W tym celu zastosujemy następujący zabieg: założmy, że Bóg stworzył świat w dowolnie wybranym przez nas momencie, a zarazem założmy to wszystko, czego logicznie wymaga ten domysł (mianowicie: Bóg stworzył świat w takim pierwotnym stanie, że *mógł* z niego powstać, zgodnie z powszechnymi prawami świata, jego stan obecny), i zobaczymy, czy można obalić to przypuszczenie, tj. doprowadzić je do sprzeczności z logiką i faktami. Tym dowolnym momentem będzie wieczór pierwszego dnia obecnego stulecia. Wówczas aby uznać, że z ówczesnego stanu świata *mógł* powstać jego stan obecny, trzeba przyjąć, że został on stworzony właśnie w takiej postaci, w jakiej był pod wieczór pierwszego dnia tego stulecia, tj. ze wszystkimi budynkami, książkami, dokumentami, górami, żywymi istotami itd. Gdy tylko to wszystko założymy, to unikniemy sprzeczności z faktami.

Rzeczywiście, z tych wszystkich budynków, dokumentów, gór itd., istniejących pod wieczór pierwszego dnia tego stulecia rozwijały się wszystkie zdarzenia zachodzące w tym stuleciu. Wszystkie te rzeczy zmuszają nas przy tym, by także wszelkie zdarzenia, które umieszczamy w minionym stuleciu, w poprzedzającym go stuleciu itd. w nieskończoność, *jawiły się* nam jako istniejące. Zdarzenia ostatniego, przedostatniego itd. stulecia *jawią się* nam jako istniejące tylko dlatego, że po nich zachowały się stosowne ślady (w postaci budynków, dokumentów, rozmieszczenia gór itd.) obecne pod wieczór pierwszego dnia tego stulecia (a przez to i teraz). Założyliśmy jednak, że świat został stworzony właśnie w takiej postaci, w jakiej istniał on pod wieczór pierwszego dnia tego stulecia, a zatem, wbrew temu, że powstał (w dodatku – niedawno), będzie *jawić się* nam tak, jak gdyby istniał już nieskończony czas, a przy tym, jak gdyby istniał z tymi samymi fazami swego życia, jakie musimy w nim założyć, jeśli uznajemy jego

wieczne praistnienie. Jeśli zaś przy tym ostatnim założeniu nie przeczyjemy faktom, to znaczy, że również przy ponownym przypuszczeniu (o powstaniu świata) ani trochę nie zaryzykujemy, że popadniemy w jakąkolwiek sprzeczność z nimi. W dziedzinie zjawisk będzie dane to samo, co i przedtem.

Pozostaje rozważyć, czy nie przeczyjemy logice, innymi słowy – czy wolno czynić podobne przypuszczenia? Zobaczymy, co można im zarzucić. Zarzuty można opierać: bądź 1) na samym pojęciu tworzenia z niczego, bądź 2) na prawach przyrody, bądź 3) na niezgodności naszych przypuszczeń ze sobą, bądź 4) na niezgodności ich z możliwością poznania empirycznego. Rozpatrzmy te zarzuty w wyszczególnionym porządku, kierując się zasadami filozofii krytycznej. Nasze zadanie polega bowiem na tym, aby ustalić, jaka wiara jest dopuszczalna przez krytycznie ocenioną wiedzę.

1) Czy jest możliwe uznawanie w ogóle stworzenia świata z niczego (obojętne, w jakim by ono było czasie i w jakiej postaci)? Czy to pojęcie nie jest sprzeczne z prawem przyczynowości? Przecież *ex nihilo nihil fit*. Prawa przyczynowości też jednak nie naruszamy: nie mówimy przecież, że świat powstał bez przyczyny, lecz że za jego przyczynę służy twórczość Boga³⁰. Zgodnie z prawem Hume'a, o tym, co może być przyczyną powstania świata, można sądzić nie inaczej, jak na podstawie doświadczenia. Jednakowoż stworzenie świata w ogóle, a tym bardziej w tej postaci, w jakiej zostało ono przez nas dopuszczone, nie może być przedmiotem doświadczenia; przy uznanym przez nas sposobie stworzenia świata nieuchronnie będzie on jawić się nam tak, jak gdyby istniał od początku. Co zaś się tyczy zasady: *ex nihilo nihil fit*, to zasada ta (która jest tylko innym wyrażeniem prawa substancjalności), jak i wszystkie idee aprioryczne, obowiązuje tylko w granicach doświadczenia, tj. w świecie zjawisk; stworzenie zaś świata leży poza granicami wszelkiego możliwego doświadczenia, dlatego więc idee aprioryczne tu nie obo-

³⁰ Prawo przyczynowości nie obowiązuje Boga jako rzeczy-w-sobie, podobnie i wszystkie idee aprioryczne. A wobec tego nie możemy *wiedzieć* i nie mamy prawa żądać wyjaśnień, co jest przyczyną pobudzającą Boga do tworzenia. Ta kwestia może być rozstrzygnięta tylko przez wiarę, a nie przez wiedzę, co będzie wykorzystane niżej.

wiązują. Tak więc pojęcie „stworzenie świata” samo w sobie nie zawiera nic niezrozumiałego z punktu widzenia czystej wiedzy, tj. takiej wiedzy, która została krytycznie oczyszczona z domieszki najrozmaitszych niepewnych, dogmatycznie przyjmowanych przypuszczeń.

2) Czy wolno uznawać stworzenie świata wobec ogólnej niezmienności praw przyrody, a zwłaszcza wobec prawa zachowania materii?³¹ Czy to ostatnie można pogodzić z przypuszczeniem stworzenia świata z niczego? Takie pogodzenie jest w najwyższym stopniu proste. Prawo zachowania materii głosi, że we wszystkich procesach przyrody (innymi słowami, w tym wszystkim, co istnieje i może istnieć tylko *po* stworzeniu świata) ilość materii nie zwiększa się i nie zmniejsza. Ale, ma się rozumieć, jeśli materia została stworzona przez Boga, tj. *jeśli dla swego powstania potrzebuje twórczości Boga*, to sama, przy czysto naturalnych procesach przyrody, już nie powstaje, tak że stworzona jej ilość nie może się zwiększać. To znaczy, że tę stronę prawa można pogodzić z przypuszczeniem o stworzeniu świata. Z drugiej strony, jeśli materia została stworzona przez Boga po to, żeby istniała, tj. *jeśli Bóg kazał jej być*, to sama przy żadnym procesie przyrody nie może ginąć, a zatem, jej ilość zawsze będzie stała.

Podobną odpowiedź damy także w kwestii ogólnej niezmienności praw przyrody: są one niezienne *po* tym, jak zostały stworzone, lecz nie wtedy, kiedy ich jeszcze nie było. Wobec tego także prawo zachowania energii (gdyby nam przyszło do głowy powołać się na nie celem obalenia możliwości stworzenia świata) wcale nie jest sprzeczne z naszym przypuszczeniem. Prawo to, ma się rozumieć, obowiązuje dopiero po powstaniu świata (tj. ciała lub materii). Jeśli zaś ten stan świata, który był pod wieczór pierwszego dnia tego stulecia, nie przeszkadzał istnieniu tego prawa nadal, w tym stuleciu, a świat został stworzony właśnie w takiej postaci, w jakiej był pod wieczór pierwszego dnia tego stulecia,

³¹ Mówimy o zachowaniu materii, stosując do rozpowszechnionego przez przyrodników transcendentno-metafizycznego wyjaśnienia danych doświadczenia. Słuszniej by było mówić o prawie zachowania wagi (materia jest hipostazowaną abstrakcją w rodzaju idei Platonijskich; empirycznie realne są tylko ciała) – w formule prawa mielibyśmy wtedy dokładnie tyle, ile dane jest w doświadczeniu. Wtedy też byłoby nam jeszcze łatwiej odpowiadać na rozpatrywany zarzut.

to znaczy, że także stworzenie świata w uznanej przez nas postaci nie przeszkadza istnieniu tego prawa. A zatem, prawa przyrody ani trochę nie przeszkadzają temu (ale i nie zmuszają), aby uznawać stworzenie świata w pierwszym dniu tego stulecia.

3) Ale czy jest możliwe na równi ze stworzeniem świata uznawać także założony przez nas sposób [jego powstania]? Czy te założenia dają się pogodzić ze sobą? Innymi słowami, nasi oponenti mogą powiedzieć, że Bóg w żaden sposób nie mógł stworzyć budynków, dokumentów itd., które były na początku tego stulecia, że wszystko to zostało stworzone przez człowieka, a nie przez Boga. Dlaczego jednak nie mógł stworzyć tego wszystkiego sam Bóg? Jeśli mógł on stworzyć cały świat i samego człowieka, to, ma się rozumieć, mógł stworzyć i to, co znajduje się w świecie i powstaje dzięki człowiekowi. Dalej, świat w każdym razie został stworzony w taki sposób, że ma on jakieś *określone rozmieszczenie materii*. Dlaczego więc materia nie jest formowana przy stworzeniu świata w postaci budynków, dokumentów itd.? To znaczy, że między naszym przypuszczeniem i pojęciem Boga nie ma żadnej sprzeczności. Jeśli tak, to na skutek prawa Hume'a kwestię: czy Bóg jest zdolny (tj. czy dopuszcza to Jego natura) stworzyć materię mającą takie a nie inne rozmieszczenie, jak to zostało stworzone, trzeba rozstrzygać nie inaczej, jak przy pomocy doświadczenia, bowiem jest to problem związku działania z jego przyczyną. Bóg i stworzenie świata są jednak niedostępni doświadczeniu.

Nasi oponenti powiedzą być może, że Bóg, owszem, jest w stanie stworzyć świat takim, jakim był na początku tego stulecia, ale że takie działanie z Jego strony byłoby niedorzeczne, bowiem Bóg stwarzając świat z rzeczami (budynkami, dokumentami itd.), które dają nam pełne prawo sądzić, jakoby świat istniał o wiele wcześniej niż od początku tego stulecia, niejako by nas oszukiwał. Odpowiadamy na to: obojętne, kiedy i w jakiej postaci Bóg stworzył świat (tysiąc lat temu czy pięć tysięcy itd.), mimo wszystko świat będzie wydawał się nam (na skutek, jak niedawno widzieliśmy, tego, że wszystko uświadamiamy sobie w formie czasu i przyczynowości) światem wiecznie istniejącym. Dlatego, jeśli nasi oponenti chcą obstawać przy dopiero co wskazanym

zarzucie, to trzeba mu nadać ogólniejszą formę: trzeba twierdzić, że stworzenie świata w ogóle (obojętne, kiedy i w jakiej postaci odbyło się) będzie, w każdym razie, dla Boga czymś niedorzecznym – że świat w ogóle nie może być środkiem do żadnego rozsądnego celu, wybranego przez Boga.

Na ten zarzut dajemy jednak taką oto odpowiedź: związek celu ze środkiem jest tym samym, co związek przyczyny z działaniem, bowiem środek nie jest niczym innym, jak przyczyną, której działaniem jest to, do czego zmierzamy my lub ktokolwiek inny jako do wybranego celu. Dlatego, zgodnie z prawem Hume'a, sądzić, do jakich celów dane zjawisko nadaje się albo się nie nadaje, można jedynie za pośrednictwem doświadczenia. Nasze doświadczenie może jednak rozciągać się tylko na związek stanów świata *między sobą* (bowiem żyjemy *wewnątrz* świata), a nie na związek świata, wziętego jako całość, i całego szeregu doświadczanych przezeń stanów (szeregu, wziętego w całości) z czymś takim, co mogłoby służyć za cel stworzenia świata, tj. co mogłoby być urzeczywistnione za pośrednictwem całego (wziętego w całości) świata. Tym sposobem, przy pomocy doświadczenia w żaden sposób nie możemy dowiedzieć się, czy dany świat będzie nadawać się do realizacji jakichkolwiek wybranych przez Boga rozumnych celów, czy też nie, a jeśli tak, to dla jakich konkretnie. Dlatego mówiąc o bezsensie stworzenia świata dla Boga, o tym, że świat nie może być dla Niego środkiem do osiągnięcia żadnych celów rozumnych, dogmatycznie przesadzamy kwestię, która na skutek samego prawa Hume'a należy do nierozwiązywalnych.

Nie wolno przeoczyć i tego warunku: ponieważ Bóg i Jego rozum (dlatego także wybierane przez Niego cele) są niedostępne dla naszego doświadczenia, to nie mamy prawa bez dalszych rozważań przypisywać Bogu celów, które byłyby wybrane przez nasz własny rozum. Rozum Boga może bowiem rażąco różnić się od rozumu ludzkiego (nie tylko ilościowo, ale nawet jakościowo). A zatem, jeśli zaczniemy myśleć, że skoro tylko dany świat jest uznany za bezsensowny przez rozum człowieka, to będzie uznany w tym samym stopniu także przez rozum Boga, będzie to z naszej strony zwykła wiara, dozwolona logicznie, lecz absolutnie niedowodliwa.

4) Wreszcie, nasi oponenty mogą zgłosić jeszcze jedną uwagę w sprawie wiary w stworzenie świata. Mogą mianowicie nas zapytać: czy przez tę wiarę nie likwiduje się możliwość poznania empirycznego? Przecież poznanie empiryczne opiera się na dowolnych *już* skonstatowanych faktach. Tymczasem ten sam sposób rozumowania, przy pomocy którego dowodziliśmy, że mamy prawo uznawać stworzenie świata na początku tego wieku, łatwo może być zastosowany do *dowolnego* momentu czasu – na przykład do poranka dnia dzisiejszego czy nawet do chwili, która dopiero co minęła; jeśli przyjmiemy, że świat został stworzony w tej chwili i w tej samej postaci, w jakiej istnieje teraz, to mimo wszystko będzie jawił się nam jako wieczny, tj. nie będzie w tym żadnej sprzeczności z logiką i faktami³². I oto zapytuję: czy nie likwiduje się przez to możliwość istnienia nauk empirycznych, gdyż fakty, na których opierają one swoje wnioski, przestają teraz, jak widać, już być faktami – zamieniają się w nic. Nie jest jednak trudno wykazać, że taki wniosek jest błędny.

W rzeczy samej, do istnienia poznania empirycznego są potrzebne tylko *zjawiska*: gdy tylko są dane, to tym samym pojawiają się warunki istnienia nauk empirycznych, bowiem gdy tylko dane są nam zjawiska, to mogą być ustanowione też ich prawa. Gdyby zaś świat nie powstał (choćby tylko wczoraj czy dzisiaj rano, czy nawet w tej chwili), to musi w każdym razie *jawić się* nam, tj. być uświadamiany przez nas nie inaczej, jak w podporządkowaniu formie czasu i prawu przyczynowości. Tym sposobem, *niezależnie od tego, kiedy świat powstał*, zjawiska i tak zawsze będą nam *dane*, a razem z nimi zachodzi możliwość istnienia nauk empirycznych. Tym ostatnim wcale nie potrzeba, aby świat istniał przez nieskończony czas lub, przynajmniej, około sześciu tysięcy lat; wystarczy im, aby *jawił się* już jako wcześniej istniejący. On zaś niezmiennie będzie jawił się takim, bowiem bez wyobrażenia minionego czasu nie możemy

³² Ten gnoseologiczny fakt (możliwość uznawania, że świat dopiero co powstał) wskazuje na subiektywność czasu dostępnego naszemu poznaniu. *Ten* czas stanowi jedynie nieuniknioną formę, w której uświadamiamy sobie to wszystko, co jest dostępne dla naszej świadomości. Z tego także wynika, że gdybyśmy i świat, i ja sam dopiero co powstałi (w obiektywnym świecie), to mimo wszystko miniony czas jawiłby mi się jako istniejący, bowiem bez świadomości minionego czasu nie może być w ogóle świadomości czasu, bez czasu zaś nie może być świadomości czegokolwiek.

absolutnie nic sobie uświadamiać – ani samych siebie, ani świata. Czas pusty nie jest bowiem uświadamiany i nie jest przedstawiany. Dlatego wyobrażenie minionego czasu niezmiennie polega na wyobrażeniu minionych zdarzeń, tak że świat nie może nie jawić się jako już istniejący. Nauka zaś bada prawa *zjawisk*, a nie *rzeczy-w-sobie*.

Tym sposobem możliwość uznawania powstania świata w dowolnym momencie czasu wcale nie niweczy poznania empirycznego. Do tego ostatniego trzeba bowiem, by świat *jawił się* jako wcześniej istniejący, nie zaś, by istniał nie tylko jako zjawisko, ale i jako *rzecz-w-sobie*. Zresztą o tej nieusuwalności poznania empirycznego można przekonać się w jeszcze inny sposób. Na czym polega zadanie poznania empirycznego? Jego cel teoretyczny polega na tym, ażeby poznać *prawa*, którym podlegają *zjawiska* (a nie *rzeczy-w-sobie*), na przykład prawa Newtona, Archimedesesa, stosunki wielokrotne itd. Jego cel praktyczny polega zaś na tym, ażeby móc *przewidywać* przyszłe zjawiska. A ponieważ przewidywania te możliwe są tylko za pośrednictwem wiedzy o prawach, którym podlega bieg zjawisk, to można powiedzieć, że wszystkie cele poznania empirycznego sprowadzają się do ustanowienia praw świata zjawisk. Żaden pojedynczy fakt *jako taki* nie ma jednak dla poznania empirycznego najmniejszego znaczenia. Jeśli nawet zwracamy uwagę na pojedyncze fakty, to nie ze względu na nie same, lecz tylko po to, aby przy ich pomocy ustanowić prawa *ogólne*.

Nawet w historii, która na pierwszy rzut oka nie bada niczego innego, prócz pojedynczych faktów, fakty te, wzięte jako takie, także nie mają absolutnie żadnego znaczenia. Jeśli bowiem powiem: „Rosjanie po bitwie z Francuzami pod Borodino cofnęli się do Moskwy”, bądź: „zadrżały serca nowogrodzkie”, to czy będzie to miało jakąkolwiek wartość naukową? Każdy fakt historyczny otrzymuje naukowe znaczenie *tylko wtedy*, kiedy biorę go *w związku* z mnóstwem innych, zarówno poprzedzających go, jak i następujących po nim faktów. Jest to rzecz powszechnie uznana. Dlaczego? Dlatego, że przez tego typu rozpatrywanie zjawisk historycznych, któremu towarzyszy *umyślne* lub *nieumyślne* zestawienie i porównanie między sobą najbardziej podobnych z nich, spodziewamy się, jeśli nie poznać, to jakby odczuć *prawa*, rządzące ich związkiem ze sobą. Oczywiście, wcale nie liczymy na to, że potrafimy wyrazić je w jakiegokolwiek ściślejszej zwerbalizowanej formule w rodzaju

tych, w jakich wyrażamy prawa fizyki, a nawet biologii itd. Nie przeszkadza nam to jednak, choćby nieświadomie, przyswajając je i wykorzystywać to w pracy; niedostępne dla nas werbalne formuły tych praw zastępujemy skrupulatnym rozpatrzeniem mnóstwa mniej lub bardziej podobnych przypadków (przy czym każdy z nich jest brany w związku zarówno z poprzedzającymi go, jak i następującymi po nim faktami), i w taki sposób tworzymy, chociaż nie całkiem ściśle, to mimo wszystko w przybliżeniu trafne pojęcie o tych warunkach, w zależności od których nastaje taki a nie inny kierunek w biegu wydarzeń historycznych. Pojęcia te, ma się rozumieć, wyróżniają się (wskutek złożoności ich obiektów) niedostateczną ścisłością: bywają dość rozmyte i dlatego nie są oznaczane ogólnie przyjętymi terminami (wskutek czego praw historycznych nie można oblec w werbalne formuły), ale niewątpliwie zawsze wykształcają się przy badaniu historii i stanowią jego cel. Rzeczywiście, jak można byłoby wymagać *rozumienia* historii i na czym ono mogłoby polegać, gdyby nie było takich pojęć? A przecież wszyscy żądają, abyśmy nie tylko znali sukcesywny bieg wydarzeń, ale abyśmy też go rozumieli, tj. dostrzegali lub przynajmniej odczuwali w nim regularność. Dalej, wszyscy są przeświadczeni, że badanie historii *czyni nas mądrymi*, czyni nas bardziej *przewidyującymi* bieg tych zjawisk, których historia jest przez nas badana. Znaczy to, że w wyniku mimowolnej, by tak rzec – codziennej samoobserwacji wszyscy już przekonali się, że badanie historii tych czy innych zjawisk doprowadza nas do uznania (choć dalece nieściśle) kierujących nimi ogólnych praw, mimo że nie jesteśmy w stanie oblec tych praw w werbalne formuły³³.

Tym sposobem, celem poznania empirycznego wcale nie są same pojedyncze fakty, lecz jest nim ustanowienie *ogólnych praw*, kierujących biegiem

³³ Wychodziliśmy z prostszego punktu widzenia historii i zakładaliśmy, że przedmiotem jej badania są fakty przeszłości. W rzeczywistości zaś przedmiotem historii są nie same minione zdarzenia, lecz ślady tych zdarzeń, jakie zachowały się i istnieją także teraz (tak zwane źródła); przeszłości zaś i jej *jednostkowych* faktów nie można badać, bowiem już jej nie ma. Przy pomocy rozpatrzenia i analizy tych śladów historia odsłania prawa, które rządzą życiem ludzkości *zawsze*, w tej liczbie i teraz, ale praw tych nie można po prostu uchwycić ani sformułować; aby choć trochę je wyjaśnić, historia stwarza nam *obrazy* zdarzeń, które, zgodnie z tymi niewyraźnie odczuwanymi prawami, *winnymi byłoby* zrodzić i zostawić po sobie badane przez nas ślady przeszłości. Te obrazy służą za takie samo ucieleśnienie ogólnych praw, jak i dzieła sztuki, same zaś w sobie, poza tym znaczeniem, nie mają żadnej wartości.

zjawisk. Pojedyncze fakty są dla wiedzy środkiem, a nie celem. Są potrzebne bądź po to, aby wyabstrahować z nich ogólne prawa, które można byłoby wyrazić w werbalnych formułach, bądź po to, aby przy ich pomocy, jako zastosowania ogólnych praw, można było myśleć te prawa w przypadkach, kiedy nie poddają się one werbalnemu sformułowaniu³⁴. Tylko po to potrzebne jest też skrupulatne odzyskanie przeszłości po tych śladach, które zachowują się w terażniejszości. (Zauważmy, nawiasem mówiąc, że skoro ślady te istnieją niezależnie od tego, kiedy świat powstał, to takie odzyskanie, a z nim i poznanie empiryczne, jest zawsze tak samo możliwe). Słowem, jak pokazywał już Platon, nie ma nauki o czymś pojedynczym [*resp.* o zjawiskach], lecz jest tylko nauka o tym, co ogólne [*resp.* o ideach]. Niezależnie od tego, kiedy świat powstał, ogólne prawa, z jakimi on istnieje, byłyby tak samo zachowywane. Przecież jeśli powstał, to, ma się rozumieć, z tymi prawami, jakie są mu właściwe; nikt zaś nie może udowodnić, że świat powinien był powstać z jakimiś innymi prawami. Tym sposobem, taki czy inny pogląd na czas powstania świata w żaden sposób nie czyni celu poznania empirycznego nieosiągalnym. Pytanie o moment powstania świata jest pytaniem o pojedynczy fakt, w dodatku o taki pojedynczy fakt, z którego nie można wydobyć żadnych ogólnych praw i żadnych poprawek do nich. Nauka zaś zajmuje się nie samymi pojedynczymi faktami, lecz ogólnymi prawami. Tak więc nauka i pytanie o moment powstania świata nie mają ze sobą nawet najmniejszego związku.

Tym, którzy zawsze naiwnie wierzyli jakoby można nie tylko wierzyć, ale i wiedzieć, czy świat powstał, czy też istniał od zawsze, wyda się to dziwne, a nawet niemożliwe. Wielu ludzi przyzwyczało się do tej wiary, a na skutek przyzwyczajenia, wszystko to, co jest sprzeczne

³⁴ Są dwa sposoby (i typy) myślenia, na co już dawno wskazywali Leibniz, Hume, Dugald Stewart i in., i co na nowo, niepostrzeżenie dla samego siebie, potwierdził Ribot w swym *Badaniu powszechnych przedstawień*, „Revue Philosophique” 10 (1891). Jeden z nich wyróżnia się tym, że wszystkie myśli, nawet najbardziej abstrakcyjne, są ujmowane nie inaczej, jak za pośrednictwem przedstawienia obrazów, wcielających te myśli. Takie myślenie, silnie rozwinięte u poetów, wielu historyków itp. (według Leibniza – intuicyjne) można nazwać *obrazowym*. Inne zaś myślenie polega na tym, że wszystko jest ujmowane za pośrednictwem symboli (za takie symbole najczęściej służą słowa), które bądź wcale nie łączą się z obrazami tych przedmiotów, do jakich odnoszą się nasze myśli, bądź też łączą się z nimi w bardzo słabym stopniu. W życiu codziennym takie myślenie nazywają oni abstrakcyjnym, a u ludzi, u których ono przeważa, nazywają ludźmi mających rozum abstrakcyjny; Leibniz o wiele trafniej nazwał je symbolicznym. W historii za pośrednictwem przedstawienia pojedynczych faktów obrazowo myślimy wypowiedane w nich prawa historyczne.

z ich wiarą, musi wydawać się im niedorzeczne. Wiara ta, powtarzamy, jest naiwna: istnieje dopóty, dopóki rozsądek nie rozważy, czy jest zdolny poznawać rzeczy-w-sobie. Gdy tylko jednak rozsądek uzna, że jest niezdolny do tego, to natychmiast nie zgadza się na wcześniejsze pomieszanie własnej wiary z wiedzą i w zamian za wiarę naiwną w samo nieskończone praiśnienie świata uważa, że w jednakowy sposób ma prawo wierzyć i w wieczność świata, i w jego powstanie w czasie. Zaczyna rozumieć, że pytanie: „czy świat powstał i kiedy dokładnie?” stanowi zaledwie tylko inną formę pytania: „świat nieuchronnie winien *jawić się* nam jako wieczny; nie zadowolamy się jednak wiedzą o samych zjawiskach i chcemy wiedzieć, w jakiej mierze to *zjawisko* świata odpowiada temu sposobowi istnienia świata, który winien być mu przypisany, *niezależnie* od tego, jak on się nam jawi, tj. pytamy, w jakim stopniu świat *jawiący się* nam zgadza się ze światem *jako rzecz-w-sobie?*” Takiego jednak problemu, ma się rozumieć, nie jesteśmy w stanie rozwiązać.

Tak więc filozofia krytyczna daje możliwość, nie wzbudzając sprzeciwów ze strony rozsądku, wierzyć i w życie pozagrobowe, i w jego brak, i w stworzenie świata przez Boga w jakimś celu, i w bezsensowne wieczne istnienie świata. To wszystko, tj. *każde* z tych czterech przypuszczeń (a nie tylko dwa), może być przykładem dogmatów wiary, która nie byłaby ani naiwna, ani ślepa. Poszukiwaniom innych możliwych dogmatów tej wiary przeszkadza nam tylko pragnienie skrócenia objętości naszej pracy. Pragnienie to powstrzymuje nas przed długim badaniem, w jakiej mierze możliwe jest uznawanie bez popadania w sprzeczność z logiką i faktami dowolnego z dwóch przeciwstawnych punktów widzenia: panteizmu/dualizmu (Boga i świata), materializmu/nauki o substancjalności duszy (tej ostatniej kwestii dotychczas nie rozpatrywaliśmy, ograniczyliśmy się do wskazania, że, zgodnie z prawem Hume’a, można uznawać życie pozagrobowe nawet w tym przypadku, jeśli wyznajemy materializm, i negocować je, jeśli nawet uznajemy spirytualizm), itd., itd. I bez tego jest oczywiste, że muszą być nie dwa, lecz co najmniej trzy rodzaje wiary: do naiwnej i ślepej dołącza się jeszcze taka wiara, do której upoważnia nas sam rozsądek krytyczny.

Jeśli zaś oponenti zapytają nas, jakie w ogóle są dogmaty podobnej wiary, to odpowiedź na to pytanie będzie taka: do możliwych dogma-

tów tej wiary należy dowolna teza odnośnie rzeczy-w-sobie, *obojętnie, o jakiej treści*, twierdząca czy przecząca. Gdy na przykład mówię, że Bóg istnieje, albo też, że Bóg nie istnieje, to *i w jednym, i w drugim wypadku* wypowiadam jeden z możliwych dogmatów tej wiary. Żadnej z tych tez nie można bowiem ani udowodnić, ani obalić. Przy wszelkim dowodzie i wszelkim obaleniu muszę przecież korzystać z pomocy idei apriorycznych. Nie mogę jednak stosować ich do rzeczy-w-sobie inaczej, jak przyjmując to zastosowanie na wiarę. Tak więc mój rozsądek uważa, że może zarówno protestować przeciw *dowolnej* z wymienionych tez, jak i uznawać prawa innych stron mojej duszy do preferowania każdej z nich. Dlatego niezależnie od tego, jaką tezę byśmy preferowali, i w tym, i w tamtym wypadku będziemy wierzyć, a nie wiedzieć. Ateista też tylko *wierzy*, a nie wie. Jego wiara w porównaniu z wiarą tych, którzy wierzą w Boga, ma jednak negatywny charakter: on wierzy w niebyt Boga³⁵.

tłum. z języka rosyjskiego
Teresa Obolevitch i Barbara Czardybon

³⁵ Pan Łopatin podczas omawiania referatu p. Kalenowa wyraził myśl, że poglądy tego ostatniego są podobne do Kantowskiej nauki o postulatach rozumu praktycznego. To jest słuszne tylko pod jednym względem: i Kant, i p. Kalenow uzasadniają wybór dogmatów świadomej wiary żądaniami rozumu praktycznego. We wszystkim zaś pozostałym p. Kalenow wyraźnie różni się z Kantem. Tak, na przykład, zgodnie z nauką Kanta rozum ani trochę nie protestuje przeciw świadomemu uznaniu dogmatów, a zgodnie z poglądem p. Kalenowa – są one uznawane wbrew jego protestom. Dalej, zgodnie z nauką Kanta, obojętne, czy uznajemy istnienie Boga i wolność woli, czy je negujemy, i w jednym, i w drugim przypadku mamy tylko wiarę, a nie wiedzę; zgodnie z nauką zaś p. Kalenowa do wiary należy uznanie wolności i istnienia Boga. Negowanie zaś tego i tamtego powinno być wejść w skład wiedzy, a jeśli nie, to tylko dlatego, że wierzymy w te dogmaty wbrew rozsądkowi. Pod tym ostatnim względem poglądy p. Kalenowa, bez wątpienia, mają zadziwiające podobieństwo ze scholastyczną nauką o podwójnej prawdzie (to, co jest prawdziwe w nauce, może być fałszywe w religii, i odwrotnie). Dla przykładu przytoczmy parę tez scholastyki, głoszonych na mocy nauki o podwójnej prawdzie. W latach 70-tych XIII w. na Uniwersytecie Paryskim była w obiegu myśl, że z punktu widzenia religii trzeba uznawać wolność woli, a z filozoficznego – *quod voluntas hominis ex necessitate vult et elegit*. (Zob. A. Stockl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. II, Münster 1865, s. 310). Ponadto, na tymże uniwersytecie nauczano, *quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundic novitatem, quia nitturiasus et rationibus naturalibus; fidelis autem potest negare mundie deternitatem, quia nititur causis supranaturalibus* (tamże).

Barbara Czardybon

Wiara w ujęciu Aleksandra I. Wwiedińskiego (od tłumacza)

(...) być „krytycznym” oznacza dla kogoś filozofującego tyle, co troszczyć się o to, by niczego nie pominąć.

J. Pieper¹.

Aleksander I. Wwiediński (1856-1925) studiował na Wydziale Matematycznym Uniwersytetu Moskiewskiego, a następnie na Wydziale Historyczno-filologicznym Uniwersytetu Petersburskiego. Jego nauczycielami byli m.in. rosyjski historyk Konstanty M. Be-
stużew-Riumin oraz Michał I. Władisławlew, autor pierwszego rosyjskiego przekładu Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*². Po egzaminie magisterskim Wwiediński został oddelegowany do Niemiec. W latach 1884-86 studiował na Uniwersytecie Heidelberskim, gdzie słuchał wykładów Kuno Fischera³. W 1888 r. obronił pracę magisterską pt. *Próba budowy teorii materii na zasadach filozofii krytycznej*⁴. Został wybrany *Privatdozentem*, a w 1890 r., zaraz po śmierci Władisław-

Barbara Czardybon – ur. 1984, doktorantka Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą rosyjskiej filozofii neokantowskiej. Prowadzi zajęcia z filozofii w Wyższej Szkole Biznesu w Dąbrowie Górniczej oraz w Kolegium Pracowników Służb Społecznych w Chorzowie. Pomysłodawczyni i koordynatorka „Pop-Kalendarza Filozoficznego” w Dąbrowie Górniczej. Autorka e-booka *Realizm mistyczny* Siemiona L. Franka.

¹ J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa: Pax 1985, s. 59.

² И. Кант, *Критика чистого разума*, пер. с нем. М. И. Владиславлева, Санкт-Петербург 1867.

³ Od 1902 do 1907 r. na tym samym uniwersytecie studiował Fiodor A. Stiepun, w przyszłości jeden z założycieli i redaktorów czasopisma „Логос”.

⁴ А. Введенский, *Опыт построения теории материи на принципах критической философии*, ч. 1: *Элементарный опыт критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах*, Санкт-Петербург 1888.

lewa – profesorem uniwersytetu, obejmując katedrę historii filozofii, psychologii i logiki. Prowadził seminaria z filozofii Kanta, Arystotelesa i Platona. Uniwersytecki kurs Wwiedzińskiego „Logika jako część teorii poznania” został wyróżniony nagrodą Piotra Wielkiego. Oprócz zajęć na uniwersytecie wygłaszał także wykłady na Wyższych Kursach Żeńskich i w Akademii Wojskowo-Prawniczej. Był jednym z inicjatorów powołania do życia pierwszego w Rosji Towarzystwa Filozoficznego (przy Uniwersytecie Petersburskim). Niezwykła jasność jego wykładu przyciągała liczne audytorium. Wśród słuchaczy Wwiedzińskiego było wielu przyszlých wybitnych rosyjskich myślicieli: Mikołaj O. Łoski, Michał M. Bachtin, Iwan I. Łapszyn⁵, Sergiusz I. Powarnin, Sergiusz A. Askoldow. W 1910 r. z Wwiedzińskim zetknął się Siemion L. Frank. U Wwiedzińskiego studiował również Nicolai Hartmann. Jeden z uczniów filozofa stwierdził:

Wspaniały pisarz, łączący dar literackiego wykładu z głębią analizy, Aleksander Iwanowicz był zapewne najlepszym w Rosji popularyzatorem wiedzy filozoficznej. Zbiór jego artykułów *Философские очерки*⁶ może służyć za wzór jasności literackiego tekstu i popularnego wykładu złożonych problemów filozoficznych⁷.

Wwiedziński wprowadził do rosyjskiej świadomości filozoficznej wiele interesujących intuicji i idei, podchwyconych i rozwiniętych następnie przez jego zwolenników. Jego myśl była częstym przedmiotem dyskusji filozoficznych. Polemizowali z nim m.in.: Ernst L. Radłow, książe Sergiusz M. Trubeckoj, Mikołaj J. Grot, Michał I. Karinski.

Wwiedziński tradycyjnie już bywa uważany za „protoplastę i najbardziej konsekwentnego rosyjskiego neokantystę”⁸. Z taką klasyfikacją filozoficznej myśli Rosjanina stanowczo nie zgadza się jednak autorka monografii *Rosyjski neokantyzm...* Nina Dmitrijewa, która uważa, że

⁵ W 1913 r. objął on po swym nauczycielu katedrę filozofii Uniwersytetu Petersburskiego.

⁶ A. И. Введенский, *Философские очерки*, Praga: Пламя 1924 (przyp. B. Cz.).

⁷ С. О. Грузенберг, *Памяти профессора А. И. Введенского*, „Вестник знания” 7 (1925), s. 528.

⁸ В. Н. Белов, *Философия Германа Когена и русское неокантианство*, w: Н. В. Мотрошилова (red.), „Историко-философский ежегодник 2003”, Москва: Наука 2004, s. 344.

Wwiedziński rzeczywiście całkowicie w duchu neokantowskim widział zadanie filozofii w „uzasadnieniu możliwości poznania naukowego i naukowości samej filozofii”, jednak zmierzał do rozwiązania tego zadania zupełnie inną drogą niż neokantyści: przez subiektywizację poznania⁹ i przyjęcie wiary jako etyczno-gnoseologicznego fenomenu. (...) [T]e dwa centralne dla nauki Wwiedzińskiego momenty, a także pozytywne rozwiązanie problemu metafizyki, chociażby w dziedzinie wiary, rozstrzygają pytanie o jego „neokantyzm” jednoznacznie, a mianowicie – negatywnie¹⁰.

Czy jednak fakt, że Rosjanin nigdy oficjalnie nie przyłączył się do żadnej ze współczesnych mu (niemieckich) szkół neokantowskich, koniecznie musi być interpretowany jako negacja jego przynależności do neokantyzmu (w ogóle)¹¹? Czy tych „centralnych momentów” nauki Wwiedzińskiego (a zwłaszcza pozytywnego rozwiązania problemu metafizyki¹²) nie można odczytywać raczej jako sedna rosyjskiego neokantyzmu *par excellence*, jako nieuniknionego zachowania pewnych macierzystych znamion rosyjskiej refleksji? Czy przynależność do „rosyjskiego” neokantyzmu koniecznie musi być (dość sztywno) wyznaczona przez zgrupowanie myślicieli wokół czasopisma „Лорос”¹³. Sam Wwiedziński pisał przecież co następuje:

⁹ Por. А. Введенский, *Опыт построения теории материи...*, s. 309: „Świadomość w ogóle w rzeczywistości istnieje równie mało, jak przedmiot w ogóle” (przyp. B. Cz.).

¹⁰ Н. Дмитриева, *Русское неокантианство: „Марбург” в России. Историко-философские очерки*, Москва: РОССПЭН 2007, s. 135.

¹¹ Warto mieć w pamięci słowa Ernsta Cassirera, wypowiedziane podczas słynnej debaty w Davos w 1929 roku: „Co Heidegger rozumie przez neokantyzm? Kim jest przeciwnik, do którego zwrócił się Heidegger? Myślę, że trudno znaleźć pojęcie, które byłoby tak mało wyraźnie określone jak pojęcie neokantyzmu”. E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, tłum. A. J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 17 (1994), s. 17. Emfaza moja – B. Cz.

¹² Por. В. Н. Белов, *Философия Германа Когена...*, s. 348.

¹³ А. И. Абрамов, *О русском кантианстве и неокантианстве в журнале „Логос”*, w: З. А. Каменский и др. (red.), *Кант и философия в России*, Москва: Наука 1994, s. 227-228. Zob. M. Bohun, *Komentarz do: W. Ern, Kilka słów o Logosie, filozofii rosyjskiej i duchu naukowym. Z powodu nowego czasopisma filozoficznego „Logos”*, w: L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, cz. II, Łódź: Ibidem 2002, s. 230-232.

Ponieważ ta nauka o granicach wiedzy opiera się na samej logice, to wypada nazywać ją – dla odróżnienia od wszystkich innych dowodów niemożliwości zrealizowania wiedzy metafizycznej – logizmem. A ponieważ logizm powstał w Rosji, to wolno go także nazywać rosyjskim dowodem niemożliwości zrealizowania metafizyki w postaci wiedzy dla odróżnienia od dowodów zagranicznych, mianowicie: francuskiego, czyli pozytywizmu, angielskiego, czyli empiryzmu, albo niemieckiego, czyli krytycyzmu¹⁴.

Wypada oddać głos także Leonidowi Stołowiczowi:

Neokantyzm rosyjski charakteryzowano jako akademicki, ponieważ był on rozwijany i propagowany przez przedstawicieli nauki uniwersyteckiej – Aleksandra Wwiedzińskiego, jego ucznia, późniejszego profesora Uniwersytetu Petersburskiego, Iwana Łapszyna, a także przez Grigorija Czełpanowa, profesora Kijowskiego, a następnie Moskiewskiego Uniwersytetu. Wszyscy oni byli kantystami. Ponieważ jednak kontynuowali tradycje Kanta, twórczo je rozwijając i modyfikując, w tym sensie byli neokantystami, odnowicielami kantyzmu. Jednak ich neokantyzm nie pozostawał w żadnym związku ze znanymi szkołami neokantystów w Niemczech. Odwoływali się do doktryny Kanta niezależnie od innych kierunków neokantyzmu i w wielu kwestiach wyznawali odmienne poglądy¹⁵.

O logizmie Wwiedzińskiego powiemy więcej w dalszej części artykułu. W tym miejscu należy zaznaczyć, że zamierzeniem rosyjskiego filozofa było zbudowanie naukowego światopoglądu, który odpowiadałby dwóm podstawowym zasadom naukowym, tj. systematyczności i krytyczności. Jego zdaniem, fundamentalną rolę w budowaniu światopoglądu spełnia pytanie o sens życia¹⁶. Sens życia sprowadza się do spełnienia powinności moralnej, nakazującej każdemu z nas służyć po-

¹⁴ А. Введенский, *Логика как часть теории познания*, Прага 1917, s. 307. Cyt. za: Л. И. Филиппов, *Неокантианство в России*, w: А. С. Богомолов (ред.), *Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции*, Москва: Наука 1978, s. 292–293.

¹⁵ L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2009, s. 336.

¹⁶ Zob. А. Введенский, *Условия допустимости веры в смысл жизни*, w: Н. К. Гаврюшин (ред.), *Смысл жизни. Антология*, Москва: Издательская группа „Прогресс-Культура” 1994, s. 93–122.

wszechnemu szczęściu. Jako że jego realizacja w życiu doczesnym nie jest możliwa, to mamy prawo wierzyć, iż urzeczywistni się ono w życiu pośmiertnym. Wiara w sens życia okazuje się więc logicznie niedozwoloną bez wiary w nieśmiertelność. Jeśli światopogląd rości sobie pretensje do bycia zwartym – przekonuje filozof – z konieczności musi włączać w siebie taką czy inną metafizykę; światopogląd naukowy nie może obejść się bez fundamentu metafizycznego. Oczywiście, nie można zbudować metafizyki naukowej. Jak zatem udaje się Wwiedzińskiemu rozwickłać tę *quasi*-sprzeczność? Myśliciel odpowiada, że metafizyka musi wchodzić w skład światopoglądu w postaci moralnie uzasadnionej wiary¹⁷:

Каждый научно opracowany światopogląd nieuchronnie winien składać się nie tylko z samej wiedzy (...), ale także z wiary metafizycznej treści (...). I metafizyka, której wybór oparty jest na naszych poglądach moralnych, nazywa się moralnie uzasadnioną wiarą¹⁸.

Rozstrzygnięcie problemu możliwości metafizyki w postaci wiedzy stanowi moralny obowiązek współczesnej nauki.

W pracy *O granicach i oznakach ożywienia. Nowe psychofizjologiczne prawo w związku z pytaniem o możliwość metafizyki*¹⁹ Wwiedziński rozważa problem możliwości poznania cudzego Ja. Rosjanin rozwija tezę Friedricha A. Lange, zgodnie z którą wszystkie zjawiska uznawane przez nas za wyraz naszej wolnej woli, naszych myśli i uczuć, są niezwykle złożonymi automatycznymi odruchami, bez żadnej ingerencji ze stro-

¹⁷ Н. Дмитриева, *Русское неокантианство...*, s. 131.

¹⁸ А. Введенский, *Логика...*, s. 413. Cyt. za: Л. И. Филиппов, *Неокантианство в России...*, s. 300.

¹⁹ А. Введенский, *О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики*, Санкт-Петербург 1892. Tezy, jakie Wwiedziński szczegółowo uzasadniał w tej pracy, zostały wyłożone i omówione w 1893 r. w czasopiśmie „Вопросы философии и психологии” przez Lwa M. Łopatina, Mikołaja W. Bugajewa, Piotra A. Kalenowa, Piotra Je. Astafiewa i Mikołaja J. Grota. Wwiedziński publicznie odpowiedział na główne uwagi krytyczne. Problem cudzego Ja został podjęty także przez Łapszyna. Zob. И. И. Лапшин, *Проблема „чужого я” в новейшей философии*, „Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета”, ХСІХ (1910).

ny duszy²⁰. Tezę tę formułuje w postaci nowego psychofizjologicznego prawa i określa je mianem „prawa braku obiektywnych oznak ożywienia”²¹. Według myśliciela, nie tylko nie możemy zauważyć cudzego życia duszy, ale nie możemy go sobie nawet wyobrazić. Cudze życie duszy zawsze konstruujemy z elementów naszego własnego życia wewnętrznego; nasze wyobrażenie o cudzym życiu duszy jest całkowicie subiektywne. Konsekwencją braku obiektywnych oznak cudzego ożywienia jest niemożliwość empirycznego rozwiązania problemu cudzego Ja; jesteśmy zmuszeni uznać możliwość istnienia pewnego transcendentno-metafizycznego poznania i odrębnego „organu” takiego poznania. Zdaniem Wwiedzińskiego, nie mamy metafizycznego zmysłu, który byłby oddzielony od zmysłu moralnego, wobec czego jedynym źródłem pewności w uznaniu cudzego ożywienia, jedynym „organem” jego poznania okazuje się zmysł moralny²². Jak widać, Wwiedziński przypisuje zmysłowi metafizycznemu (moralnemu) status gnoseologiczny²³. To właśnie gnoseologia jest – w opinii Rosjanina – najważniejszym działem filozofii:

Filozofia zawsze stawia sobie zadanie być systemem naukowo opracowanego światopoglądu (...). Aby światopogląd był naukowo opracowany, musi opierać się na szczególnej nauce – teorii poznania lub gnoseologii, która z tej racji tworzy podstawowy i najważniejszy dział filozofii²⁴.

²⁰ Por. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Aufl. 5, Bd. 1, Leipzig 1896, s. 4–5 (cyt. za: M. Kazimierzczak, *Wczesny neokantyzm*, Poznań: AWF 1999, s. 197): „Jest pewna dziedzina ścisłego badania natury, nie pozwalająca dzisiejszym materialistom odwrócić się (...) od zwątpienia w rzeczywistość świata zjawiskowego; tą dziedziną jest – fizjologia organów zmysłowych. (...) Skoro dowiedziono, że jakość naszych zmysłowych spostrzeżeń uwarunkowana jest całkiem właściwością naszych organów, tedy również za «niezbite ale za niedorzeczne» ogłaszać nie można tego przypuszczenia, że nawet cały związek, w jaki układamy nasze spostrzeżenia zmysłowe, że słowem, całe doświadczenie nasze uwarunkowane jest pewną organizacją duchową, która zmusza nas doświadczać tak właśnie, jak doświadczamy, myśleć tak, jak myślimy, gdy tymczasem innej organizacji te same przedmioty mogą się przedstawiać zupełnie inaczej, a «rzecz sama w sobie» dla żadnej z istot skończonych, ograniczonych zgoła nie jest wyobrażalną”. Emfazę usunięto – B. Cz.

²¹ A. Введенский, *О пределах и признаках одушевления...*, s. 30.

²² H. Дмитриева, *Русское неокантианство...*, s. 131-132.

²³ Zob. szereg I. В. Зиновьев, *Теория субъект-объектных отношений А. И. Введенского: от Канта к диалогизму*, „Вестник Университета Российской Академии Образования”, nr 3 (41) 2008, s. 10–12.

²⁴ A. Введенский, *Логика...*, s. 22-23. Cyt. za: Л. И. Филиппов, *Неокантианство в России...*, s. 293.

Wwiedziński, po wprowadzeniu do „podstawowego prawa świadomości” logicznej zasady sprzeczności, zaczął nazywać własną naukę już nie „filozofią krytyczną”, lecz „logizmem”²⁵. Mikołaj Łoski pisze:

Opierając się na *Krytyce czystego rozumu*, Wwiedziński opracował specyficzną formę neokantyzmu, którą nazwał logizmem. Gnoseologię jako naukę o granicach rozumu ludzkiego rozwijał w oparciu o logikę za pomocą teorii wnioskowania i metod dowodzenia sądów ogólnych²⁶.

W logizmie teoria poznania sprowadzona zostaje do logiki formalnej i staje się gnoseologią, kładąc tym samym fundament pod stworzenie wiedzy filozoficznej²⁷. Wiedzy aksjomatycznej przeciwstawia się zarówno nieposiadająca naukowej pewności wiedza doświadczalna, jak i wiedza metafizyczna. To logika spełnia wiodącą rolę w poznaniu, stanowiąc podstawowy instrument kontroli naukowego uzasadnienia wiedzy teoretycznej. Jednocześnie filozof uważa, iż prawo sprzeczności, przy całej jego ważności, nie ma znaczenia absolutnego. Sądy syntetyczne, ufundowane na wnioskowaniach, są możliwe tylko odnośnie świata zjawisk, będących wytworami naszej świadomości, zaś świat rzeczy-w-sobie, którego podleganie prawu sprzeczności jest problematyczne, nie może być przedmiotem nauki. Logicznemu prawu sprzeczności przypisuje on znaczenie „naturalnego” prawa dla przedstawień i „normatywnego” – dla myślenia²⁸. N. Dmitrijewa słusznie zauważa, że tok myśli Wwiedzińskiego przypomina tutaj logiczne studia neokantystów badawczych, rozróżniających prawa logiki na naturalne i normatywne²⁹. Z kolei interpretacja „rzeczy-w-sobie” jako niepoznawalnych, problematycznych,

²⁵ H. Дмитриева, *Русское неокантианство...*, s. 132.

²⁶ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty: Antyk 2000, s. 184.

²⁷ Л. И. Филиппов, *Неокантианство в России...*, s. 293.

²⁸ A. И. Введенский, *Новое и легкое доказательство философского критицизма*, w: tenże, *Статьи по философии*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского Университета 1996, s. 28.

²⁹ Heinrich Rickert i Wilhelm Windelband przeprowadzają wyraźną linię demarkacyjną między naukami o naturze (sfera naturalnie naukowego tworzenia pojęć – dziedzina myślenia nomotetycznego) a naukami o kulturze (sfera historycznego tworzenia pojęć – dziedzina myślenia idiograficznego). Zob. Л. И. Филиппов, *Неокантианство в России...*, s. 294.

niezależnych od logicznych praw myślenia oraz jako koniecznego dla nauki pojęcia granicy logicznie dozwolonego stosowania różnych środków zdalnych rozszerzać wiedzę, zbliża stanowisko Rosjanina do pozycji reprezentowanej przez neokantystów marburskich³⁰. Dalsze rozważania rosyjskiego filozofa rozchodzą się jednakowoż z neokantyzmem:

„dane” jest rozumiane przez niego jako „bezpośrednio” dane przy zupełnym braku „domieszki teoretycznych objaśnień” i sprowadza się do „przedstawięń o przeszłości i przyszłości” oraz „sumie żywych doznań”. Wprowadzenie do „logizmu” „moralnie uzasadnionej wiary” zaopatrzyło zaś jego koncepcję w „wyjście do metafizyki”: Wwiedziński rzeczywiście umacnia „logiczną dopuszczalność” „wyznawania dowolnej metafizyki w postaci wiary bez wszelkich obaw, że będzie ona obalona przez wiedzę”³¹.

Podstawę przekładu, jaki oddajemy w ręce Czytelnika, stanowi praca Wwiedzińskiego pt. *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy*, po raz pierwszy opublikowana w 1894 r. w znanym czasopiśmie „Вопросы философии и психологии”. W przedmowie do pracy autor pisze, iż jej główne zadanie sprowadza się do wskazania i opisanie różnych postaci wiary, rozważanej w aspekcie jej stosunku do wiedzy wiarygodnej. Punktem wyjścia „krytycznych” rozważań Wwiedzińskiego jest treść artykułu Piotra A. Kalenowa pt. *Wiara i wiedza*³², który został przedstawiony na zebraniu Moskiewskiego Towarzystwa Psychologicznego 9 kwietnia 1893 r. i wzbudził niemało kontrowersji. Praca Wwiedzińskiego składa się z trzech rozdziałów: w rozdziale pierwszym autor rozważa racjonalizm i jego stosunek do wiary, rozdział drugi dotyczy krytycyzmu i jego związków z wiarą, a rozdział trzeci poświęcony jest rodzajom wiary uznawanej przez rozsądek krytyczny.

Kalenow, rozpatrując wiarę w aspekcie jej stosunku do rozsądku, wyróżnia w niej trzy główne formy: wiarę „naiwną”, wiarę „ślepią” oraz wiarę „świadomą”. Dwie pierwsze formy traktuje jako zjawiska „niepożądane”,

³⁰ Н. Дмитриева, *Русское неокантианство...*, s. 132.

³¹ Tamże, s. 133. Emfazę usunięto – B. Cz.

³² П. А. Каленов, *Вера и знание*, „Вопросы философии и психологии” 1893, кн. 3 (18), s. 97–115.

zaś trzecią określa jako „normalną (*resp.* pożądaną) funkcję psychiczną”. Zarzut Wwiedzińskiego wobec Kalenowa jest następujący:

Podział ten przedstawia [Kalenow – B. Cz.] jednak jako coś gotowego, nie wyprowadza go na oczach Czytelnika w sposób metodyczny, krok po kroku, na podstawie jakiejś ściśle ustalonej zasady. Już samo to jest powodem, dla którego należałoby przeanalizować jego poglądy. Taka analiza jest tym bardziej konieczna, że, kierując się jego opisem owych trzech form, można odróżnić tylko wiarę naiwną od dwóch pozostałych, lecz nie ma żadnej możliwości uchwycenia różnicy między wiarą ślepią a świadomą³³.

Wwiedziński, nie widząc żadnej różnicy między wyróżnioną przez Kalenowa wiarą ślepią i wiarą świadomą, uważa, iż ten ostatni, by tak rzec, „mnoży wiarę ponad potrzebę”: operując trzema nazwami, w istocie ma nie trzy, lecz dwie formy wiary. Otóż wiara ślepa interpretowana jest przez Wwiedzińskiego jako „przejściowy obłąd”, jako czasowe i nienormalne zjawisko, a wiara świadoma – jako takie samo nienormalne zjawisko, z tym, że mające charakter wrodzony. Wiara naiwna i wiara ślepa (czy świadoma) bywa nie tylko niebezpieczna, ale i nie-trwała. Wwiedziński w swym artykule stawia pytanie o możliwość istnienia takiej wiary, która nie będąc niepożądaną, byłaby jednocześnie trwała. Poszukiwania tak scharakteryzowanej wiary u Kalenowa muszą okazać się bezowocne z racji jego racjonalizmu, a dokładniej – mówi nam Wwiedziński – wskutek bezpodstawnego utożsamienia pojęć *causa* i *ratio*, wskutek sprowadzenia wszystkich form bytu do logicznych praw myślenia³⁴. Wwiedziński podziela Kantowską opinię odnośnie ra-

³³ A. I. Wwiedziński, *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy*, s. 199 niniejszego przekładu. Emfaza moja – B. Cz.

³⁴ Por. С. Л. Франк, *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания*, w: tenże, *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург: Наука 1995, s. 197, przyp. 1: „«Prawa myślenia» zgodnie ze swoją istotą są prawami samych możliwych do pomyślenia treści (ściślej (...) określonej sfery bytu). Dlatego są «naturalnymi» prawami dla myślenia, aktualnie rozporządzającego treściami możliwymi do pomyślenia (zrealizowanego myślenia dyskursywnego) i «normatywnymi» prawami dla myślenia jako prostego niezrealizowanego «zadania» czy «zamiaru» treści. Ten wniosek do pewnego stopnia pokrywa się z poglądem A. I. Wwiedzińskiego o prawie sprzeczności, któremu przypisuje znaczenie «naturalnego» prawa dla przedstawięń i «normatywnego»

jonalizmu, który także dla Rosjanina jest „najbardziej dogmatycznym kierunkiem filozofii”³⁵.

Niezwykle istotne dla problemu rozważanego przez Wwiedzińskiego okazuje się być odkrycie, jakiego dokonał David Hume. Rosjanin określa je mianem „prawa Hume’a” i przytacza następujące jego sformułowanie: „związek przyczyny z działaniem ma charakter syntetyczny (tj. nie poddaje się racjonalizowaniu) i jest poznawany przez nas nie inaczej, jak tylko przy pomocy poprzedniego lub nowego doświadczenia”³⁶. Konsekwencją poznania prawa Hume’a jest zobowiązanie uważania twierdzeń A i nie-A za jednakowo dopuszczalne. Jak się bowiem okazuje, twierdzenia te nie są sprzeczne ani z logiką, ani z faktami doświadczenia; każde z nich jest równie niepodważalne i równie niedowodliwe. Przykładowo, o ile w sytuacji prawomocności racjonalizmu można by było żywić nadzieje na rozstrzygnięcie problemu życia wiecznego, o tyle z perspektywy prawa Hume’a problem ten musi pozostać nierozstrzygnięty. Związek przyczyny z działaniem nie poddaje się racjonalizacji i jesteśmy zmuszeni obserwować działania w doświadczeniu. Życie wieczne nie może być jednak dane w doświadczeniu, a zatem rozsądek nie musi zatrzymywać się ani na uznaniu istnienia życia wiecznego, ani

nego» – dla myślenia. Różnica naszego spojrzenia od poglądu A. I. Wwiedzińskiego polega 1) na tym, że pojęcie przedstawienia zastępujemy pojęciem «zrealizowanego rozporządzenia treścią» (...) i 2) na tym, że takie dwuznaczne znaczenie przypisujemy wszystkim prawom myślenia, tj. sądzimy, że w dziedzinie zrealizowanego dyskursywnego myślenia wszystkie prawa logiczne są nie-naruszalne, a w dziedzinie niezrealizowanego, niewyraźnego myślenia wszystkie one są naruszalne, i że pod tym ostatnim względem może chodzić tylko o większą lub mniejszą łatwość ich naruszenia (przy czym jest niewątpliwe, że prawo sprzeczności – jak i prawo racji dostatecznej – jest naruszane najłatwiej i najczęściej)³⁷.

³⁵ Andrzej J. Noras twierdzi: „Z perspektywy bowiem filozofii myśliciela z Królewca dogmatyzmem jest każdy rodzaj postępowania bez uprzedniego zbadania władz poznawczych – innymi słowy każda filozofia, która nie wiąże się z krytyką rozumu”. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2000, s. 41.

³⁶ A. I. Wwiedziński, *O rodzajach wiary...*, s. 209 niniejszego przekładu. Por. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus...*, s. 49 (cyt. za: M. Kazimierzczak, *Wczesny neokantyzm...*, s. 200–201): „Tak jak ryba może pływać jedynie w wodzie, tak my możemy przebywać jedynie w świecie zjawisk; tak jednak jak ryba może co najwyżej puchnąć głową w dno albo ściany naczyń lub stawu, tak też i my możemy wraz z pojęciem przyczynowości przemierzyć całe królestwo doświadczenia, aby w końcu odkryć, że poza nim leży obszar, który jest absolutnie niedostępny naszemu poznaniu”.

na uznaniu jego nieobecności, zaś na wiarę można przyjmować dowolne z tych przypuszczeń. Myśliciel z Królewca streściłby to w następujący sposób:

Istnieje zasada wątpienia polegająca na maksymie nakazującej takie obchodzenie się z poznaniem, które doprowadza do tego, że stają się one niepewne oraz zostaje wykazana niemożliwość osiągnięcia pewności. Ta metoda filozofowania to sceptyczny sposób myślenia bądź sceptycyzm. Jest ona przeciwieństwem dogmatycznego sposobu myślenia bądź dogmatyzmu, który jest ślepa ufnością w zdolność rozumu do rozszerzania się *a priori* bez [pomocy] krytyki, za pomocą samych tylko pojęć, żywioną wyłącznie ze względu na jego pozorne powodzenie w tej dziedzinie³⁷.

Rozważania Wwiedzińskiego nie zatrzymują się bynajmniej na prawie Hume’a:

Tym sposobem, dzięki prawu Hume’a odsłania się możliwość istnienia nowej, trzeciej, postaci wiary – ani naiwnej, ani ślepej. Dlatego badania Hume’a są ważne dla naszej kwestii, ale są ważne także dlatego, że rozbudziły one poszukiwania Kanta³⁸, który skrupulatnie zbadał warunki możliwości i granice wiarygodnego poznania, przez co, z jednej strony, odkrył dla wiary jeszcze szerszy teren niż Hume, z drugiej zaś – w zupełnie jasny sposób określił, co mianowicie może służyć za przedmiot takiej wiary, która nie napotykałaby żadnych protestów ze strony *czystego* rozsądku, tj. takiego rozsądku, który nie jest przesycony wiarą w jakiegokolwiek zawczasu przyjęte dogmaty (w rodzaju racjonalistycznego itp.), ale kieruje się w swoich wyrokach wyłącznie logiką i faktami³⁹.

Wwiedziński zaznacza, że terminem „czysty rozsądek” (w Ingardeńskiej translacji byłby to „intelekt”) posługuje się w innym sensie niż Kant. Rosjanin ma na względzie oczyszczenie rozsądku nie z empi-

³⁷ I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. A. Banaszekiewicz, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2005, s. 107–108. Emfazę usunięto – B. Cz.

³⁸ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornsteina na nowo oprac. J. Suchorzewska, Warszawa: PWN 1993, s. 10: „Przyznaję szczerze: napomnienie Davida Hume’a było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją dogmatyczną drzemkę i nadał całkowicie inny kierunek moim badaniom w dziedzinie filozofii spekulatywnej” (przyp. B. Cz.).

³⁹ A. I. Wwiedziński, *O rodzajach wiary...*, s. 213 niniejszego przekładu.

rycznych, lecz z dogmatycznych domieszek. Zgadza się z twierdzeniem Kanta (i Hume'a) głoszącym, iż czyste doświadczenie nie daje żadnych pewnych uogólnień:

Aby nasza ufundowana na doświadczeniu wiedza była wiarygodna nawet i w tym przypadku, kiedy przekraczamy granice czystego doświadczenia, tj. granice prostego konstatowania minionych postrzeżeń (kiedy, na przykład, konstruujemy uogólnienie naszych obserwacji, przewidywania przyszłości itp.), musimy przestrzegać następującego warunku: powinniśmy przy konstrukcji podobnej wiedzy (przy konstrukcji uogólnień, przewidywań itp.) rozważyć dane doświadczenia na podstawie takich zasad czy idei, które miałyby dlań powszechne i konieczne znaczenie, tj. które koniecznie realizowałyby się w nim zawsze i wszędzie. (...) [P]rzez aprioryzm rozumiemy ten warunek, że dana idea ma dla doświadczenia powszechne i konieczne znaczenie⁴⁰.

Dla porównania przywołajmy słowa królewieckiego filozofa: „Aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”⁴¹.

Zgodnie z badaniami Kanta, idea jest aprioryczna tylko wtedy, kiedy za jej treść służy jedna z niezmiennych form naszej świadomości, innymi słowy – tylko wtedy, kiedy za jej treść służy jeden z warunków możliwości świadomości, jedno z tych praw, bez podporządkowania którym nie jest możliwa realizacja działalności świadomości⁴². Rozważania Rosjanina kontynuowane są w następujący sposób: dzięki temu, że treść idei apriorycznych stanowią warunki możliwości świadomości, idee te koniecznie realizują się w doświadczeniu – i tylko z tej racji, że idee aprioryczne koniecznie realizują się w doświadczeniu, uzasadniają one wiarygodność poznania; widać więc, że idee aprioryczne nie muszą

⁴⁰ Tamże, s. 214–215 niniejszego przekładu. Emfazę usunięto – B. Cz.

⁴¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, A 111.

⁴² Por. K. Fischer, 3 *Vorträge*, Mannheim 1860, s. 105/483 (cyt. za: M. Kazimierczak, *Wczesny neokantyzm...*, s. 154): „Przestrzeń i czas są zawsze. Nie ma żadnego wrażenia, żadnego postrzeżenia, żadnego przedstawienia, które nie byłoby w przestrzeni i czasie. Możemy zachowywać się jak chcemy, oba te przedstawienia towarzyszą nam wszędzie; nasz postrzegający rozum nie postępuje bez nich ani kroku, nie może bez nich poczynić żadnego kroku. I dlatego owo wyjaśnienie, które chce je wyprowadzić ze zmysłowego postrzeżenia, jest nie tylko nic nie mówiące, lecz w zasadzie niemal komiczne. Wmawia ono sobie, że je wyprowadza, a więc, że wcześniej tego przedstawienia nie miało, podczas gdy było ono jedynie zbyt krótkie, aby je postrzec. Nie można się nigdy uwolnić od tych przedstawień”.

bynajmniej obowiązywać poza granicami możliwego doświadczenia, tj. poza granicami sfery rzeczy, które mogłyby stać się przedmiotem naszej świadomości. Mówiąc inaczej, idee aprioryczne wcale nie muszą rozciągać się na rzeczy-w-sobie. „Rzecz-w-sobie” w interpretacji Wwiedińskiego to „rzecz istniejąca sama przez się, a nie tak, jak jest uświadamiana (lub mogłaby być uświadomiona) przez nas”⁴³. Filozof rosyjski zauważa, że już sam Kant odrzucał (jakkolwiek – w jego uznaniu – nazbyt śmiało) znaczenie idei apriorycznych dla rzeczy-w-sobie; z badań Kantowskich wynika tylko to, co pozostaje na zawsze nieznanne i jednakowo możliwe – obojętne, czy podporządkowują się temu rzeczy-w-sobie, czy też nie. Wynika stąd, że poznanie rzeczy-w-sobie jest niemożliwe⁴⁴. Rzeczom-w-sobie nie można nawet w sposób pewny przypisywać istnienia. Gdyby bowiem zechciano je dowieść, trzeba by było uciec się do pomocy idei apriorycznych, a one nie obowiązują przecież w odniesieniu do rzeczy-w-sobie. Z tej racji tak samo możliwe jest to, że obok świata zjawisk istnieje świat rzeczy-w-sobie, który stanowi przyczynę tego pierwszego, jak i to, że poza światem zjawisk nic więcej nie istnieje. Idąc dalej, można powiedzieć: nawet jeżeli istnienie świata rzeczy-w-sobie zostanie uznane, to o ich naturze i ich związkach ze zjawiskami będzie można wygłaszać najrozmaitsze domysły, ale żadnego z nich nie będzie można ani obalić, ani udowodnić. Wwiediński następująco streszcza Kantowskie wnioski w kwestii wiarygodności poznania:

wiarygodność poznania jest możliwa nie inaczej, jak pod warunkiem, że u jej podstaw leżą idee aprioryczne, ale przez to sama wiarygodność poznania nie może rozciągać się poza granice możliwego doświadczenia (na rzeczy-w-sobie). A zatem, kto sądzi, że jego poznanie jest wiarygodne, ten logicznie jest zobowiązany ograniczać tę pewność do doświadczenia⁴⁵.

⁴³ Na temat rozumienia pojęcia rzeczy samej w sobie w filozofii Kantowskiej zob. B. Andrzejewski, *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, w: R. Kozłowski (red.), *W kręgu inspiracji kantowskich*, Warszawa-Poznań: PWN 1983, s. 101–116.

⁴⁴ Por. J. E. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Hartenstein, Bd. 3, Leipzig 1850, s. 4 (cyt. za: M. Kazimierczak, *Wczesny neokantyzm...*, s. 59): „Od czasów Kanta nie może więcej wśród nas budzić zdziwienia zdanie, że nie poznajemy rzeczy samych w sobie”.

⁴⁵ A. I. Wwiediński, *O rodzajach wiary...*, s. 218 niniejszego przekładu. Emfazę usunięto – B. Cz.

Kant odkrył, że dzięki krytycznej działalności rozsądku (*resp.* intelektu) sama wiara w wiedzę zmusza do uznania istnienia dziedziny niedostępnej wiedzy wiarygodnej; tezy takiej wiary nie mogą napotkać żadnych sprzeciwów ze strony rozsądku. Wwiediński zaznacza:

ten ostatni [Hume – B. Cz.] jeszcze nie upoważniał nas wierzyć w realność jakiegoś obiektu, jeśli jego pojęcie jest wewnętrznie sprzeczne. Znając samo prawo Hume'a i kierując się tylko nim, a nie znając przy tym odkrycia Kanta odnośnie warunku aprioryczności i granic obowiązywalności zasad naszej wiedzy, rozsądek miałby prawo protestować przeciw takiej wierze. Dlatego też, z punktu widzenia Hume'a, można było wierzyć w Boga – przynajmniej w Boga chrześcijańskiego – tylko albo nawinie, albo ślepo. Idea Boga chrześcijańskiego niewątpliwie zawiera w sobie bowiem sprzeczności wewnętrzne; rzeczywiście, w *jednej* istocie łączą się *trzy* osoby, tak, że przebywają one w Nim bez zmieszania i bez podzielenia. (...) W rzeczy samej, z punktu widzenia racjonalizmu realność idei trzechosobowego Boga jest kolosalnym absurdem, i rozsądek, przepojony dogmatem racjonalistycznym, nieuchronnie będzie uważał, że nie tylko ma prawo, ale wręcz obowiązek sprzeciwiać się wierze w takiego Boga, bowiem wyraźnie przeczy ona dogmatowi powszechnej racjonalizacji bytu. Hume, owszem, zniweczył ten dogmat, ale nie mógł jeszcze odkryć tego wszystkiego, co stało się dziełem Kanta⁴⁶.

Z faktu, iż prawo sprzeczności ma znaczenie aprioryczne, wynika, że nie obowiązuje ono rzeczy-w-sobie – wśród tych ostatnich mogą (co nie znaczy, że muszą!) znajdować się i takie, które nie podporządkowują się temu prawu. Jedną z rzeczy-w-sobie jest Bóg. Uznanie realności Boga chrześcijańskiego (tj. trójjedynego) jest więc całkowicie dozwolone z logicznego punktu widzenia. Rozsądek nie sprzeciwia się takiemu uznaniu, ale i nie zmusza do niego.

Zdaniem Wwiedińskiego, wiara naiwna istnieje dopóty, dopóki rozsądek nie zastanawia się, czy jest zdolny poznawać rzeczy-w-sobie. Gdy jednak uznaje, że jest do tego niezdolny, to natychmiast nie zgadza się na wcześniejsze pomieszenie własnej wiary z wiedzą, uważając, że tak samo ma prawo wierzyć zarówno w *A*, jak i w *nie-A*. Jest więc oczywiste, że muszą być nie dwa, lecz co najmniej trzy rodzaje wiary:

⁴⁶ Tamże, s. 219-220 niniejszego przekładu. Emfazę usunięto – B. Cz.

wiara naiwna, wiara ślepa oraz taka wiara, do której upoważnia sam rozsądek krytyczny. Do możliwych dogmatów tej wiary należy dozwolna teza odnośnie rzeczy-w-sobie. Rozsądek krytycznie oceniwszy wiarę i samego siebie⁴⁷, rezygnuje tak z jej obalania, jak i z jej dowodzenia. Według Wwiedińskiego wiara naiwna jest wiarą uznawaną przez rozsądek bez rozpatrzenia jej zgodności z logiką i faktami; wiara ślepa nie jest uznawana przez rozsądek jako sprzeczna czy to z logiką, czy to z faktami; w przypadku wiary rozpatrzonej i uznanej przez rozsądek krytyczny rozum nie zgłasza już wobec niej sprzeciwu z tej racji, że uznaje ją za niezbitą, tj. nie pozostającą w sprzeczności ani z logiką, ani z faktami (jakkolwiek i za niedowodliwą). Autor *Logiki...* uważa, że w postaci wiary niezbitej możemy uznawać istnienie świata transsubiektywnego (tzn. głosić realizm), ale dokładnie tak samo w postaci wiary niezbitej możemy mówić, że taki świat nie istnieje (tzn. głosić idealizm)⁴⁸.

Wiara rozpatrzona i uznana przez rozsądek krytyczny jest wiarą różnorodną:

jeśli dotyczy ona zawsze tylko takich pytań, odnośnie których rozsądek uznaje kilka wzajemnie znoszących się odpowiedzi, to wybór tej czy innej odpowiedzi musi być uwarunkowany jakimiś motywami; i oto w zależności od różnicy w ich wartości i nasza rozpatrzona, i uznana przez rozsądek wiara będą niejednakowo wartościowe. Jedne motywy mogą być marne, zgodnie z własną wewnętrzną wartością, i opartą na nich wiarę wolno będzie nazwać *próżną wiarą*. Inne zaś mogą być wzniosłe, wartościowe, i opartą na nich wiarę wolno będzie nazwać *wiarą świadomą*⁴⁹.

Przykładów wiary próżnej jest nieskończenie wiele: wiara w wieczność świata ze względu na najprostsze i najłatwiejsze uzgodnienie

⁴⁷ Por. I. Kant, *Krytyka...*, B 766: „Rozum musi we wszystkich swych przedsięwzięciach sam poddać siebie krytyce i nie może przez żaden nakaz uczynić uszczerbku jej wolności, nie szkodząc sobie samemu i nie ściągając na siebie szkodliwych podejrzeń”.

⁴⁸ A. Введенский, *Логика...*, s. 409. Cyt. za: Л. И. Филиппов, *Неокантианство в России...*, s. 295.

⁴⁹ A. I. Wwiediński, *O rodzajach wiary...*, cz. II, która ukaże się w kolejnym numerze pisma.

osobistego światopoglądu ze zjawiskami, wiara w te czy inne dogmaty wyznawana pod wpływem mody (np. materializm) *etc.* Oczywiście, po obudzeniu krytycznej działalności rozsądku, oprócz wiary próżnej, powstaje jeszcze całkiem inna wiara. Jej istnienie – mówi Wwiedziński – wymaga bezsprzecznie wartościowych motywów. Za takie motywy Rosjanin uznaje bezwzględne wymagania moralne. Samo uznanie bezwzględnej obowiązywalności powinności moralnej tworzy coś na kształt wiary: w żaden sposób nie można dowieść, iż jesteśmy zobowiązani uznawać jakiegokolwiek dogmaty. Jeśli nie będziemy uznawać bezwzględnej obowiązywalności powinności moralnej, to nie będzie w tym żadnej sprzeczności – z logiką nie będzie sprzeczności z tej racji, że ona tak samo daje się zastosować do absolutnie wszystkiego, a więc do tego, co moralne, i do tego, co niemoralne; fakty stanowią tylko to, co jest, było, istnieje, bywa, nie zaś to, co jest obowiązujące samo przez się. Jeśli natomiast będziemy uznawać i przyjmować obowiązywalność powinności moralnej, to tym samym będziemy uznawać, że jej nakazów nie można uważać za bezsensowne ani za fałszywe. Rosjanin wskazuje na trzy warunki, jakie muszą zostać spełnione, by obowiązywalność powinności moralnej nie uchodziła za niedorzeczność: (1) uznanie takiej predestynacji człowieka i świata do absolutnie wzniosłego celu, którą będzie można zrealizować; (2) uznanie absolutnej zgodności wymagań moralności z wymaganiami tej predestynacji; (3) uznanie istnienia Boga jako tego, kto stworzył świat w bezwzględnie wartościowym celu. Do dogmatów wiary, co do której (tak samo, jak i do próżnej) rozsądek uznaje, że nie pozostaje ona w sprzeczności ani z logiką, ani z faktami, ale która jednocześnie (w odróżnieniu od wiary próżnej) powstaje i utrzymuje się pod wpływem motywów wysokiej wartości zaliczamy chociażby nieśmiertelność duszy i istnienie „żywego” Boga, tj. Boga wysłuchującego modlitw człowieka, który nie tylko stworzył świat, ale i roztacza nad nim pieczę, mówiąc krótko – Boga posiadającego znaczenie moralne.

Wwiedziński twierdzi, że istnieją cztery rodzaje wiary, jeśli tę ostatnią będziemy rozważać w jej relacji do wiedzy. Są to: wiara naiwna, wiara ślepa, wiara próżna oraz wiara świadoma. Wiara próżna i świadoma różnią się charakterem motywów zmuszających do uznawania

pewnych określonych dogmatów przez rozsądek krytyczny. Przy tym dogmaty i jednej, i drugiej wiary są uznawane za niezbite, nie będące w sprzeczności ani z logiką, ani z faktami. Te dwie postaci wiary są podporządkowane wierze rozpatrzonej i uznanej przez rozsądek krytyczny⁵⁰. Wiara określana przez Wwiedzińskiego mianem wiary świadomej jest świadoma przede wszystkim na skutek świadomości, że jest wiarą, a nie wiedzą. Tymczasem świadomość innych rodzajów wiary jest zgoła odmienna: wiara naiwna i wiara próżna wcale nie odróżniają się od wiedzy – także wiara ślepa nad wyraz często żywi nadzieję przekształcenia się w wiedzę. Rosjanin głosi, że każdy ze wskazanych rodzajów można dzielić jeszcze dalej i że mogą być rozmaite przypadki wiary mieszanej. Głównych rodzajów wiary w ich czystej postaci wyróżnia tylko trzy, tj. wiarę naiwną, wiarę ślepa oraz wiarę uznaną przez rozsądek krytyczny (obejmującą wiarę próżną i wiarę świadomą). Zdaniem rosyjskiego myśliciela, wiara jest to stan wykluczający wątpliwość w sposób inny niż to się dzieje w przypadku wiedzy. Jeśli będziemy rozważać wiarę z punktu widzenia jej stosunku do rozsądku, wówczas będziemy mogli wyróżnić w niej dwie postaci. Oto bowiem działalność krytyczna rozsądku może być albo jeszcze nie rozbudzoną, albo już rozbudzoną. W pierwszym wypadku będziemy mieli do czynienia z wiarą naiwną. W drugim zaś wypadku wątpliwości o dogmatach wiary okażą się usuniętymi już po obudzeniu krytycznej działalności rozsądku. Wwiedziński wykazuje, iż rozsądek rezygnuje ze swych wątpliwości dobrowolnie albo niedobrowolnie. Innymi słowy, rozsądek, krytycznie oceniając nasze poznanie, natyka się na niezbite dogmaty wiary, albo wątpliwości rozsądku są zagłuszane na siłę. Jeżeli zachodzi pierwsza wskazana przez filozofa sytuacja, wtedy powstaje wiara rozpatrzonej i uznanej przez rozsądek krytyczny, która z kolei – w zależności od wartości swych motywów – rozpada się na wiarę próżną i świadomą. Jeśli zaś zachodzi druga sytuacja, wtedy wytwarza się wiara ślepa. Okazuje się zatem, że obok wiary naiwnej i ślepej istnieje i wiara świadoma, czyli taka wiara, któ-

⁵⁰ Trzy rodzaje wiary, tzn. wiara naiwna, wiara ślepa oraz wiara uznana przez rozsądek krytyczny, są omówione przez Wwiedzińskiego także w jego *Logice...*

ra jest całkiem solidna, gdyż jej prawa są przyznawane przez rozsądek krytyczny, a przy tym wartościowa; wiary tej nie można nazywać zjawiskiem nienormalnym czy niepożądanym.

Zdawać by się mogło, iż wiarę świadomą posiadać będą wyłącznie filozofowie krytyczni. Wwiedziński odmawia jednak racji takiemu mniemaniu. Twierdzi, że oprócz wiedzy dyskursywnej o czymkolwiek istnieje także wiedza intuicyjna. O ile pierwsza dociera do swych wniosków, metodycznie przechodząc krok po kroku wszystkie wiodące do nich pośrednie stopnie, o tyle druga dostrzega sam ich ostateczny rezultat bezpośrednio bądź przeskakując i pomijając kilka logicznych stopni. Myślenie intuicyjne tak kwantytatywnie, jak i kwalitatywnie jest uzależnione od wielu czynników, m.in. od nawyku rozmyślenia, ilości doświadczenia, miłości do prawdy, wytrwałości moralnej. Z tej racji – kontynuuje myśliciel – nie ma nic dziwnego w tym, że wielu ludzi, którzy nie są filozofami, ale wykształcili w sobie nawyk poszukiwania prawdy i rozmyślenia nad ludzkim poznaniem, dojdzie do takich samych rezultatów odnośnie korelacji wiary i wiedzy, do jakich dochodzi filozof krytyczny na drodze swych metodycznych badań. Ludzie ci, rozmyślając o tych wszystkich tezach, będą je nie tyle dowodzić, ile odczuwać ich słuszność. I dlatego takie tezy staną się ich „sztywnymi przekonaniem”, na których będą wznosić swój światopogląd. Wwiedziński zauważa nadto, że wielu uczonych, nie będących filozofami (krytycznymi), wyraźnie dostrzega granice, do których może sięgać w ich dziedzinie poznanie empiryczne, a co za tym idzie – uczeni tacy starają się wykluczać z dziedziny własnych badań transcendentno-metafizyczne problemy.

Powstaje zatem pytanie: do jakiego rodzaju będzie należała wiara, której fundament stanowią, z jednej strony, wymagania zmysłu moralnego, z drugiej zaś – intuicyjnie zdobyta wiedza o granicach wiarygodnego poznania? Rosjanin odpowiada, że taka wiara będzie mniej świadoma niż wiara filozofa krytycznego. Będzie ona mniej solidna i mniej oczyszczona od domieszki innych rodzajów wiary; będzie ona „jakby półświadomą”. Jako że – z jednej strony krytyczna działalność rozsądku w przypadku tej wiedzy już się rozbudziła, z drugiej znów – nie zdołała jeszcze osiągnąć swego wyższego stopnia rozwoju, to jest ona stop-

niem pośrednim między wiarą czysto-naiwną a wiarą czysto-świadomą. Wwiedziński dodaje, że powrót do stanu wiary naiwnej nie jest możliwy; jeśli posiadamy taką wiarę, to znajdujemy się bliżej wiary czysto-świadomej niż wiary naiwnej.

Na koniec wypada poczynić niejaką uwagę odnośnie redakcji tłumaczenia tekstu *O rodzajach wiary...* Myśliciel kilkakrotnie w tekście głównym przytacza skrócone dane bibliograficzne. Mając na względzie przejrzystość przekładu, dane dotyczące źródeł umieszczono w przypisach dolnych. Uzupełnione zostały również brakujące informacje, jak np. rok i miejsce wydania przywoływanych przez autora dzieł. Tam, gdzie było to możliwe, przytoczono polskie przekłady.

artykuły

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

Greta Wierzińska

Ponowne narodziny

Julia Kristeva, *Hannah Arendt: Geniusz kobiety*,
tłum. Jacek Levin, Warszawa: Wydawnictwo KR, ss. 244

Gwiazda Hannah Arendt świeci jasno we francuskojęzycznym świecie głównie za sprawą licznych ostatnio publikacji, różnego rodzaju prelekcji i serii komentatorskich prac, dotyczących filozofii niemieckiej myślicielki wydawanych przez francuskie wydawnictwa. Jakiś czas temu dostaliśmy do rąk książkę *Martin and Hannah: A Novel* autorstwa Catherine Clément, której publikacja przeszła jednak bez echa.

Hannah Arendt: Geniusz kobiety jest pierwszą z trzech części ambitnego studium poświęconego kobiecym geniuszom, na które targnęła się francuska lingwistka i psychoanalityczka Julia Kristeva. Projekt, dodajmy, trochę ryzykowny, biorąc pod uwagę to, jak różnymi osobowościami były jego bohaterki. W pułapce jednego studium znalazły się trzy niezwykle myślicielki, wizjonerki, kobiety – Hannah Arendt, Melanie Klein i Sidonie-Gabrielle Colette. W przedmowie do pierwszego – i jak dotąd jedyne przełożonego na język polski – tomu trylogii, poświęconego postaci Hannah Arendt, Kristeva zdradza przesłanki doboru bohaterek serii: został on podyktowany osobistymi motywacjami autorki. Ponadto, na wybór Kristevej wpłynął fakt, iż osobowość intelektualna każdej z trzech kobiet została głęboko ukształtowana przez fakt bycia kobietą. Dlatego właśnie – pisze Kristeva – „ich dokonania dotyczą nas w sposób intymny, ponieważ nie możemy ich pojąć, nie rozpatrując ich jednocześnie w kontekście życia ich autorek” (s. 8).

Greta Wierzińska – studentka filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, interesuje się późną filozofią L. Wittgensteina, brytyjską filozofią analityczną i fenomenologią obrazu ciała w kontekście Shoah. Publikuje m.in. w „Estetyce i Krytyce”, „Nowej Krytyce”, „Czasie Kultury”. Mieszka w Krakowie.

W wywiadzie przeprowadzonym przez Annette Levy-Willard, Kristeva przyznaje, że postanowiła napisać książkę opowiadającą historie wyjątkowych kobiet, żyjących w XX wieku. Postać Arendt, której biografia świetnie oddaje istotę historycznej walki, życia politycznego i myśli charakterystycznej dla tej epoki, narzuciła się jej więc jako oczywisty wybór.

Na portret filozofki, przesycony psychoanalitycznym dyskursem i przeplatany streszczeniami jej kluczowych dzieł, składa się bogata seria impresjonistycznych uwag na temat historii jej życia, przedmiotu badań, wyznawanych ideałów, jak i aktualnych kwestii związanych z kondycją współczesnych emigrantek żyjących w Europie. Próbując nie popaść w pułapkę patosu wielkich nazwisk swoich bohaterek, Kristeva za kluczowy temat twórczości obrała *życie*. W tym prawie 300-stronicowym studium analizuje filozoficzne aspekty pracy Hannah Arendt: jej sposób rozumienia takich pojęć jak: *język, ja, ciało, przestrzeń polityczna, czy – życie*, pamiętając przez cały czas o tym, jaką rolę odegrały w życiu autorki *Korzeni totalitaryzmu* nie tylko doświadczenia Arendt-filozofki, ale również – a może przede wszystkim – Arendt-kobiety i Arendt-Żydówki. Celem Kristevej jest wyjaśnienie obecnych w myśli niemieckiej filozofki sprzeczności, a także próba zmierzenia się z fałszywymi interpretacjami politycznych i filozoficznych teorii wypracowanych przez Arendt. Kristeva korzysta z bogatego arsenału narzędzi akademickich, uwzględniającego lingwistykę, krytykę literacką, filozofię, feminizm, estetykę, studia kulturowe i psychoanalizę. Koncentrując się na temacie kobiecego geniuszu, książka uwydatnia trzy cechy twórczości filozoficznej Arendt. Po pierwsze, skrupulatnie bada przeprowadzoną przez myślicielkę krytykę myśli św. Augustyna – „pierwszego filozofa woli”, jak go nazywa Arendt – oraz treść jedynej pracy Arendt z lat młodości, biograficznego eseju na temat Rahel Varnhagen *The Life of a Jewess* (który jednak w większym stopniu przypomina esej polityczny niż studium psychologiczne) i zwraca uwagę na zainteresowanie Arendt problematyką życia i narracji. Filozofka korzysta tu z funkcji narratywnych, z *przykładów* w kantowskim sensie tego słowa, które, przemawiając do wyobraźni indywidualną historią Żydówki, „świadomego pariasa” i parweniusza, ilu-

strują sens pewnych abstrakcyjnych pojęć. Po drugie, Kristeva omawia stosunek Arendt do judaizmu, antysemityzmu oraz problemu „banalności zła”. Wreszcie, autorka próbuje przeprowadzić rzetelną ocenę intelektualnej biografii Arendt, podkreślając jej entuzjazm dla obserwacji społecznej i politycznej w kontekście jej życia prywatnego.

Pierwsze dwa rozdziały koncentrują się na wczesnych latach życia Arendt, jej pobycie w Niemczech, Francji i USA. Kristeva korzysta przede wszystkim z biografii napisanej przez Young-Bruehla i Courti-ne-Denamy. Dzięki Kristevovskiej analizie kluczowego w myśli Arendt problemu narracji (opowiadania), czyli krótkich sekwencji narracyjnych, metaforyzujących indywidualne świadectwo doświadczenia historycznego, dowiadujemy się m.in. o roli widza, znaczeniu pamięci, trafności sądu i o tym, w jaki sposób Arendt zaadoptowała, rozwinęła czy zrewidowała podstawowe kategorie filozoficzne wypracowane m.in. przez Platona, Arystotelesa, Nietzschego czy Heideggera.

„Tym, co osiągnęło swój kres – pisze Arendt – jest podstawowe rozróżnienie pomiędzy zmysłowym i ponadzmysłowym oraz przeświadczenie, sięgające co najmniej Parmenidesa, że to, co niedostępne zmysłom – Bóg czy Byt, czy Pierwsze Zasady i Przyczyny, czy Idee – jest bardziej realne, bardziej godne wiary, pełniejsze sensu niż to, co się pojawia. (...) Tym, co martwe jest nie tylko sposób istnienia «wiecznych prawd», lecz samo rozróżnienie dwóch warstw bytu”. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* nie była eleatką. „Namiętność do polityki i zamiłowanie do świata zjawisk stanowiły słoneczny aspekt osobowości Arendt” – pisze Kristeva (s. 38). Widzialny świat to świat zjawisk. Jest nieodłączny od istnienia istot (ludzi i zwierząt) obdarzonych zmysłami. Zjawisko spełnia nie tylko funkcję pokazywania, ale również ukrywania, czego najlepszym przykładem jest ukrywanie przez zewnętrzną powłokę istot żywych ich podatnego na zniszczenia wnętrza. „Natura nie istnieje” – pisze w *Korzeniach totalitaryzmu* antyesencjalistka Arendt, podkreślając, że natura ludzka wyraża się w konkretnym urzeczywistnieniu historycznym.

Zdaniem Arendt ani poznawanie, ani myślenie, ani chcenie nie dają pełnego dostępu do naszego wnętrza – poznanie dotyczy tego, co niewidoczne (niedostępne nam w sposób przygodny), zaś myślenie tego, co

niewidzialne (nie dostępne zmysłom z samej swojej natury, zjawisko nie tylko ujawnia, ale i skrywa).

Zyskując dostęp do siebie przez wolę – rozważaniom, dotyczącym woli Arendt poświęciła drugi tom *Życia umysłu* – tracimy świat, a razem z tym – poczucie prawdy. A więc i prawda w naszym wnętrzu nie może się przejawiać przez wolę. Nie dają go również wszystkie trzy (poznawanie, myślenie, chcenie) łącznie, jako że ich zainteresowania i rezultaty bywają rozbieżne lub sprzeczne. Życie, działanie, a nawet myśl są ludzkie tylko wtedy, kiedy mogą zostać opowiedziane i w ten sposób dzielone z innymi ludźmi, które poprzez świadectwo pamięci uzupełniają opowieść tworząc historię, dzięki której człowiek ma szansę przetrwać nie jako gatunek, lecz jako wielość „kto”. Mit przygody przemiana zwykle codzienne momenty w chwile niezwykle i uzasadnione tą nieprzeciętną jakością. Ale jest to możliwe tylko wtedy, kiedy patrzy się na życie jak na coś *opowiedzianego*, a zatem jest to możliwe wyłącznie w odniesieniu do przeszłości.

Trzeci rozdział koncentruje się na analizie myśli Arendt w kontekście jej związków ze współczesnymi jej pisarzami: Isakiem Dinesenem, Bertoldem Brechtem, Franzem Kafką i Nathalie Sarraute. Z kolei rozdziały „Życie to opowiadanie”, „Zbędna ludzkość” oraz „Thinking, Willing, Judging” podejmują, centralne dla pracy Arendt, zagadnienia związane z fenomenologią ciała oraz kantowską koncepcją sądu. Chociaż tematy te zostały potraktowane z właściwą skrupulatnością i wnikliwością, to punkt widzenia Kristevej nie wnosi niestety niczego, co byłoby naprawdę nowe czy odkrywcze w tej dziedzinie.

Jak wiadomo, obie myślicielki interesował fenomen *narodzin*. Każda z nich próbowała pokazać, jak wydarzenie *narodzin* może stanowić źródło doświadczonej, w obecności drugiej osoby, przyjemności. Pojęcie *narodzin* pojawia się we wczesnych pismach Arendt, zwłaszcza w *Korzeniach totalitaryzmu*, gdzie można natknąć się na wiele cennych obserwacji. Szczególnie interesujące są wnioski kwalifikujące pojęcie *narodzin* jako nierozdzielnie skorelowane z pojęciem przemocy. Niemiecka filozofka nie rozwija jednak tej myśli i tu zaczyna się rola Kristevej. Przeprowadzona przez francuską myślicielkę interpretacja

fenomenowi *narodzin*, zwłaszcza zaś kwestii przemocy skrywającej się za pożądaniem¹ może posłużyć jako klucz do odczytania sensu pojęcia *narodzin* na gruncie myśli Arendt. Obrany przez Kristevę punkt widzenia pozwala zrozumieć to, jak (mimo ryzyka przemocy) przyjemność w obecności innych może być w ogóle możliwa. Właśnie na gruncie filozofii *narodzin* lokuje Kristeva możliwość osiągnięcia szczęścia w wymiarze publicznym. Stworzona przez Kristevę teoria *narodzin* stanowi interesujący kontekst dla zrozumienia pojęcia publicznego szczęścia w myśli Arendt. Rozwijając zatem wątek porzucony przez Arendt w późniejszej myśli, Kristeva próbuje nam po raz kolejny uświadomić, że nasza wolność jest wynikiem naszej egzystencji, czyli *narodzenia się: initium*. „Bycie wrzuconym” – powiada Heidegger. „Zaczynanie od nowa” – poprawia go Arendt – *ponowne narodziny* są najwyższym doświadczeniem odnawialnego sensu.

Poprzez tę biografię Kristeva dobija targu z Arendt, posługuje się życiem niemieckiej filozofki, aby nadać jasność własnym przemyśleniom. Z wyjątkową wnikliwością omawia i analizuje kolejne tematy, m.in. stosunek Arendt do kwestii własnej żydowskości i problemu antysemityzmu *tout court*, wreszcie jej filozofię polityki. Kristeva proponuje czytelnikowi subtelną krytyczną analizę źródeł ignorowania przez Arendt odkrytej przez psychoanalizę sfery nieświadomości. W wyniku tych dociekań paradoksalnie ujawnia się polityczna siła samoakceptacji Arendt jako kobiety i jako Żydówki.

W ramach rozprawiania się z fałszywymi interpretacjami myśli Arendt, Kristeva koncentruje się na sposobie, w jaki Arendt posługuje się opowiadaniem, traktując je jako drugi (obok życia politycznego) paradygmat wartościowego życia, życia przeżywanego poprzez opowiadanie. Kristevowskie rozumienie filozofii narracji Arendt jest jasne, spójne, czytelne, przekonujące i pasjonujące. Wniosek wypływający z lektury rozdziału „Życie to opowiadanie” zdaje się sprowadzać do tezy, zgodnie z którą Arendt była być może jedynym prawdziwym filozofem polityki XX wieku.

¹ „Ból nie kończy się w momencie urodzenia dziecka – to dopiero początek”.

Opierając się na fragmentach najbardziej osobistej korespondencji Arendt z Martinem Heideggerem i mężem, Heinrichem Blucherem, wypiskach z dziennika jej matki (zeszycika *Unser Kind – Nasze Dziecko*) opisującego młodość Arendt oraz jej własnych dziełach filozoficznych, Kristeva przedstawia interesującą historię doprawioną barwnym stylem, który docenią wielbiele talentu francuskiej myślicielki. Opasły indeks tematyczny i bibliograficzny sprawiają wrażenie, że czytelnik obcuje z pracą mającą walory rozprawy naukowej (książka składa się z trzech rozdziałów, z czego ostatni ma aż 219 przypisów). Jak na gwiazdę francuskiego poststrukturalizmu przystało, Kristeva proponuje nam naszpikowane postmodernistycznym żargonem eleganckie dziełko biograficzne. Tak, dziełko, bo to w dużej mierze beletrystyka. Czytelnik, naiwnie poszukujący odpowiedzi na pytanie: czym jest tytułowy „geniusz kobiecy”, musi obejść się smakiem, bowiem autorka przewrotnie już na starcie kwestionuje możliwość istnienia kobiecego geniuszu. W ramach rekompensaty, koncentrując się na prawidłowościach zachodzących w życiu filozofki, Kristeva skłania się ku rozważaniu myśli Arendt w kategoriach psychicznych potrzeb i dylematów autorki *Life of Mind*.

Wszystkie trzy bohaterki trylogii „zmuszają nas do opowiadania swojej historii, ponieważ jest ona nieodłącznie związana z ich odkryciami, nowinkami, które weszły w skład procesu rozwoju myślenia” (s. 8). To, że to są historie „kobiet” czyni je – zdaniem Kristevej – tak aktualnymi, jak i pouczającymi. Życie każdej z nich jest świadectwem tego, że „nasze istnienie potrafi się nieskończenie odnawiać za sprawą tego, co niezwykle: «ja», «oni» to obietnica *in actu*” (tamże). Widać to zwłaszcza w przypadku Arendt i interpretacji przez Kristevę idei życia opowiedzianego (*bios-grafii*), bowiem Arendt Kristevej to przede wszystkim teoretyczka *narrative rebirth*. Koncentrując się na zachodzących w życiu filozofki zdarzeniach, Kristeva skłania się ku rozważaniu myśli Arendt w kategoriach jej psychicznych potrzeb i dylematów. W jednym z ciekawszych fragmentów biografii można nawet trafić na hipotezę, zgodnie z którą praca nad biografią niemieckiej Żydówki Rahel Varnhagen, która pro-

wadziła w latach 1790-1806 słynny salon literacki w Berlinie², stanowiła dla Arendt akt katarski, a nawet auto-analityczny (s. 30). Choć inspiracją do napisania biografii Varnhagen była krytyka procesu asymilowania się Żydów, przeprowadzona z pozycji tradycji zionistycznej, to Arendt przemawia tu także głosem biografisty prywatnie zainteresowanego quasi-psychoanalityczną analizą mentalnych i emocjonalnych stanów Varnhagen, której dylematy, rozterki i problemy były również udziałem Arendt. Kristeva konsekwentnie argumentuje na rzecz tezy, iż to w dużej mierze dzięki znajomości z tą żydowską, pozbawioną władzy sędzią kobietą udało się Arendt zmienić swój stosunek do Heideggera, a także do samej siebie. Odtąd – zdaniem Kristevej – świadomość autorki *O rewolucji* ulega przemianie. Żydówka z Linden zaczyna postrzegać siebie samą jako świadomego pariasa³, kobietę, określaną później jako „czarodziejkę przyjaźni”, znajomość z którą wpłynęła na zmianę Arendt swojego stosunku do Heideggera, a także do samej siebie. Mimo, że oboje zgadzają się co do tego, że „państwo jest z definicji niesprawiedliwe”, Heidegger wybiera życie w skonstruowanym przez siebie świecie, w którym nazizm łączy się z myślą grecką (zapośredniczoną zresztą przez Hannah, reprezentującą intelektualną tradycję niemieckich Żydów, do której zaliczyć można także Husserla), w świecie rozpiętym między żoną a kochanką, porządkiem a chaosem, stabilizacją a ryzykiem. Heidegger był – jak pisze Kristeva – „poruszony i osobiście uwiedziony relacją, którą zainicjował między Hannah Arendt i swoją żoną, Elfriede”, opisaną przez Arendt jako „Eichmann w spódnicy” (s. 148). Hannah i Elfriede zgadzały się co do tezy o banalności zła, ale obie zdawały sobie sprawę również ze związanego z tą tezą ryzyka, które pojawia się wtedy, kiedy dyfuzja zła osiąga takie rozmiary, że *nikt* nie jest odpowiedzialny, ponieważ winny jest *każdy*. Jedynie Jaspers uosabia dla Arendt „honor niemieckiej filozofii pod rządami nazistów” (s. 175), swego rodzaju inkarnację *philia* (s. 176) czy też „siły słabych”.

²Bywali w nim najważniejsi przedstawiciele rodzącego się ówczesnie niemieckiego romantyzmu – bracia Humboldt, Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher, Jean Paul czy Adalbert von Chamisso.

³Parias to synonim „kozła ofiarnego”.

Można powiedzieć, że każdy moment historyczny, w którym żyjemy, jest czasem po zagładzie. W biografii Żydówki Rahel i szlemiała Varnhagen jest przede wszystkim obrazem zmagania z własną żydowskością, ciągle ponawianych prób przełamania kompleksu „niesławnego urodzenia”. Jak w soczewce skupia wszystkie paradoksy sytuacji Żydów pragnących wydostać się z getta i stać się częścią niemieckiego społeczeństwa.

Szczególnie zdystansowany i tym samym kłopotliwie powierzchowny jest stosunek Kristevej do tematu: Arendt a psychoanaliza. Kristeva zwraca uwagę na konsekwencje braku zainteresowania niemieckiej myślicielki psychoanalityczną antropologią antysemityzmu i totalitaryzmu (s. 129), który ma – jej zdaniem – źródło w obawie Arendt, że reinterpretacja jej myśli w duchu psychoanalitycznym mogłaby osłabić przyjęte założenie, zgodnie z którym ciało, przynależące do sfery tego, co ogólne, ma charakter apolityczny (s. 182). Nie byłoby – jej zdaniem – uczciwym posunięciem prosić Arendt, „żeby zrobiła to, czego nie zrobiła, czy żeby wyjaśniła powody swoich niedociągnięć” (s. 180). Trochę to niekonsekwentne, zwłaszcza, iż Kristeva systematycznie odnotowuje owe niedociągnięcia, sugerując, że przyczyny niepowodzeń Arendt należałoby szukać korzystając z narzędzi psychoanalitycznych.

Rekonstruując myśl Arendt, Kristeva odwołuje się do słów Izajasza, który nauczał, że nowe narodziny są darem. Przejawy owego kobiecego „geniuszu”, fenomen umożliwiony poprzez narrację „ponownych narodzin”, można spotkać przede wszystkim w dziennikarskich esejach Arendt, a także we wczesnych, poświęconych klasycznym studiom pracach, m.in. *Origins of Revolution*. Wbrew Kristevej, krytycy Arendt widzą w tego rodzaju pisarstwie co najwyżej przykład dość radykalnego, popularnego w połowie XX wieku gatunku literackiego, jakim był abstrakcyjny ekspresjonistyczny modernizm.

Punkt widzenia Kristevej jest zatem tylko częściowo przydatny, zwłaszcza kiedy próbuje nas przekonać, że Arendt „nie uwzględniła wewnątrzpsychicznego oraz historycznego pragnienia rewolty, które doprowadziło dwudziestowieczne ruchy awangardowe do nieznanego dotąd zrewaloryzowania struktur narracji” (s. 101), czy też przewartościowania sposobów działania za pomocą ekspresji. Kristeva zapomi-

na, że wyjątkowy styl pisanie kobiety z połowy XX wieku w Ameryce był bezpośrednią i świadomie radykalną odpowiedzią na to, co Arendt określała jako „szok doświadczenia”. Co ciekawe, Kristeva interpretuje filozofię polityki jako dającą się zrozumieć najlepiej w kontekście filozofii Nietzschego. „Przeciwko identycznej woli, gwarantującej suwerenność grupy, Arendt wysuwa swoją propozycję, na którą «wielu się zgadza nie za sprawą identycznej woli, (...) ale uzgodnionego celu, będącego jedyną rzeczą, przez wzgląd na którą obietnice zachowują ważność i są wiążące». Ludzie ci dysponowaliby wówczas przyszłością w taki sposób, jakby to była terażniejszość, przeżywając niczym cud coś w rodzaju poszerzenia, które Nietzsche określił mianem «pamięci woli», istotną zdobycz życia ludzkiego w porównaniu z życiem zwierzęcym. Cytując Nietzschego, Arendt słyszy jednak wyłącznie radosne okrzyki nadczłowieka, szyderstwa Nietzschego nie słyszy” – pisze Kristeva (s. 234).

Grzech jednostronności nie jest jednak udziałem wyłącznie Arendt. Sama Kristeva koncentruje się niemal wyłącznie na subiektywnych napięciach, rezygnując tym samym z możliwości zrozumienia znaczenia szerszego intersubiektywnego aspektu fenomenu przynależności czy walki. W swoim podziwie francuska psychoanalityczka pomija pewne ważne pojęciowe rozróżnienia. Nie potrafi m.in. wyjaśnić, jak właściwie powinniśmy rozumieć relację między działaniem a myśleniem, między wysiłkiem, pracą i działaniem czy też jak powinniśmy interpretować napięcie między, silnie obecnym w rozważaniach Arendt, głodem rozumienia korzeni totalitaryzmu, źródeł motywacji jego sprawców, a jej niechęcią wobec badania tego, co nieświadome, tego, co *ex definitione* powinno pozostać skryte w mrokach ludzkiej duszy.

Śledząc myśli Arendt, poczynając od lat studiów aż po jej dysertację doktorską poświęconą filozofii św. Augustyna, w której uczennica Jaspersa stawia tezę, że podmiot polityczny jest podmiotem miłości, Kristeva próbuje pokazać, czym było pojęcie życia dla niemieckiej filozofki. Dla Arendt było ono miłością do *dowolnego* (s. 46). Do tego rodzaju interpretacji, zdaniem Kristevej, upoważnia nas kobieca tożsamość autorki. Przy okazji eksploracji problemu życia, Kristeva zwraca uwagę na drugie, silnie z nim związane pojęcie *narodzin* jako źródła nowego ży-

cia. Jest to niejako sposób uporania się z niewygodnym faktem, iż jej bohaterka niemal wcale nie była zainteresowana kondycją kobiet. W szczególności książki *Korzenie totalitaryzmu* oraz *Eichmann w Jerozolimie* (w której po raz pierwszy pojawia się słynna kontrowersyjna teza o banalności zła) są niemal podręcznikowym przykładem zaangażowania Arendt w refleksję nad fenomenem życia, które polegało na samotnym akcie kwestionowania (mówienia prawdy) i sączenia w ramach wspólnoty (sprawiedliwego służenia innym). Filozofia życia w ujęciu autorki *The Life of Mind* koncentrowała się przede wszystkim na afirmacji aktu narodzin oraz na podkreślanii znaczenia aktu akceptacji dobra (s. 150-152). Odwołując się do bogatej tradycji myśli psychoanalitycznej, Kristeva stawia szereg problematycznych pytań, np. o to, jak można pogodzić cud każdego nowych narodzin, będących owocem miłości, z polityką stanowiącą, w pewnym sensie, kres miłości.

Swoje przemyślenia na temat „Thinking, Willing, Judging” Kristeva rozpoczyna porównaniem powracającego w myśli Arendt pojęcia „kto” z pojęciem samotnego Heideggerowskiego *Dasein*. Istotą *kto* jest działanie. To bowiem dzięki działaniu udaje mu się wymknąć, redukującemu życie do wymiaru *zoe* „czemuś” (s. 171-177). *Zoe*, czyli czyste życie (stworzenie ludzkie) przeciwstawiano wyraźnie w świecie greckim życiu politycznemu (*bios*); współcześnie zostaje ono ponownie włączone w kontekst dyskursu politycznego. Rozwijana w kolejnych partiach książki dyskusja na temat *Życia umysłu* i *Wykładów z filozofii politycznej Kanta* ma charakter niejednorodny. Ponadto, wybór pojęcia *życia* jako punktu wyjścia dla określenia głównego przedmiotu zainteresowań Arendt czy przypisywanie Arendt poglądu, zgodnie z którym właściwa interpretacja fenomenu życia możliwa jest jedynie w kategoriach miłości, budzą wątpliwości. Biorąc pod uwagę fakt, iż przyjaźń i szacunek były w rozumieniu Arendt elementami sfery polityki, w większym stopniu uprawnione byłoby, gdyby jako klucz dla odszyfrowania bogatej i niejednorodnej myśli Arendt, Kristeva przy-

jęła pojęcie działania⁴, bezinteresownego i aktywnego zaangażowania w sprawę publiczną.

W swoim namyśle nad istotą polityczności Arendt inspirowana jest greckim pojęciem *polis*, w którym, niezależnie od konieczności utrzymania się przy życiu – obywatele stwarzają wolny świat, zyskując nieśmiertelność dzięki słowom i czynom, przechowywanym w pamięci współczesnych i potomnych. Co daje nam publiczne wypowiedzianie się i uczestniczenie w współtworzeniu przestrzeni publicznej? Czym różni się przestrzeń prywatna od publicznej? Arendt mówi, że w przestrzeni prywatnej chodzi o życie (czy przeżycie), a w przestrzeni publicznej chodzi o wolność. A więc, wchodząc w przestrzeń publiczną, przedkładamy czyny wolności nad obawę przed utratą życia, dlatego fundamentalną cnotą publiczną jest odwaga. Przestrzeń publiczna, czyli świat, to miejsce, gdzie potencjalnie jesteśmy wystawieni na widok wszystkich ludzi, ich opinii, ocen, krytyk, pochwał itd. W przestrzeni prywatnej wybieramy sobie towarzyszy życia lub są oni nam dani w sposób naturalny. Według Arendt człowiek tak naprawdę tylko wówczas zasługuje na miano człowieka, gdy opuszcza swoją prywatność i ryzykuje życie w ekspresji wolności w publicznej przestrzeni. Tym, co na gruncie filozofii Arendt stanowi fundament kultury europejskiej, jest pojęcie wolności wynikającej ze zrozumienia roli indywiduum, tego, co znaczy być pełnoprawnym członkiem społeczeństwa.

Kristeva kończy optymistycznym wnioskiem, że możemy wymknąć się ciągłemu nieuchronnemu tymczasowości dzięki umożliwiającemu życie w zbiorowości przebaczeniu, które w relacji z *kto* może owocować aktami miłości (s. 230-237). Pasja Arendt dla osobliwości *kto* nie tylko zdradza strach, który wywołuje w niej totalitarne umasowienie. Na nowo odkrywając w pracach Dunska Szkota fenomen pojedynczego „ja”, kobieta, która napisała *Korzenie totalitaryzmu*, pogłębia swoją ponowną ocenę ontoteologii, ujawniając chrześcijańską archeologię współczesnego

⁴ Takiego, jak to, które charakteryzowało obywateli greckich (Ateny Peryklesa), ojców założycieli Ameryki, robotniczy ruch Sowieckiej Rewolucji czy rewolucjonistów węgierskich w 1956 roku. Kristeva kwestionuje fascynację Arendt systemem rad, uznając go za curiosum w świetle konserwatywnych poglądów autorki *Kondycji ludzkiej* (s. 166).

pojęcia wolności indywiduum: jej uroki, ale także niebezpieczeństwa. Kristeva wnikliwie śledzi koleiny myśli Arendt, sprawnie wpisując je w kontekst filozofii Arystotelesa, św. Augustyna, Kanta, Nietzschego czy Heideggera.

Wydawać by się mogło, iż konfrontacja dwóch oryginalnych osobowości, które dzielą równie skomplikowane pochodzenie, doświadczenia imigranta itp. będzie raczej owocna i interesująca. Niestety, umieszczenie Arendt w trylogii poświęconej wzorom kobiecego geniuszu wydaje się najbardziej kłopotliwym aspektem studium Kristevej, biorąc pod uwagę fakt, iż Arendt „nie przejmowała się geniuszem, który jej zdaniem wymyślony został przez mężczyzn epoki Renesansu” (s. 1). Praca Kristevej jest dziełem oryginalnym; niewątpliwie mocną stroną książki są przeprowadzane z punktu widzenia psychoanalizy liczne uwagi autorki na temat natury zła. Pozycja ta stanowi wypadkową fachowego streszczenia i naprawdę udanej próby sproblematyzowania znaczenia żydowskiej tożsamości Arendt (bo tym w istocie okazują się analizy Kristevej). Praca ta jednak niestety nie wnosi wiele nowego do badań arendtologicznych. Nie okaże się pomocna zwłaszcza tym, którzy już wcześniej mieli okazję zapoznać się z filozofią autorki *The Life of Mind* czy publikacjami Elisabeth Young-Bruehl. Nie mogę nie odnotować, iż komentarz biograficzny Kristevej bywa chwilami nudny, chwilami prozaiczny, przyziemny. Problemu nie stanowi tu jednak niepowodzenie w przeprowadzeniu wymaganej pracy badawczej (autorka przedstawia skrupulatną ewidencję, m.in. szkic na temat pracy Ettingera oraz niepublikowanej dotychczas korespondencji Arendt), co raczej skłonność do teoretycznej wstrzemięźliwości, tendencji do przemilczania pewnych spraw i przesadnie ostrożnego korzystania ze zgromadzonego materiału. Kristeva nie ma niestety ambicji szerszego eksplorowania wielu ze stawianych przez siebie pytań, które porzuca równie szybko, co formułuje.

Co gorsza, z pozostałymi pracami na temat Arendt łączy ją również grzech świadomej kanonizacji tej postaci, dlatego biografia staje się ikonografią. *Geniusz kobiecy* mógłby być czymś w rodzaju intelektualnego dialogu między dwiema wielkimi wizjonerkami XX wieku, działającymi

na terenie przez lata zdominowanym przez mężczyzn – w końcu jest między nimi jakiś rodzaj wspólnoty. Podobnie jak autorka *O rewolucji*, Kristeva jest *eine Mädchen aus der Fremde*, „dziewczyną z zagranicy” (jak Arendt określała samą siebie, cytując Schillera). Obie doświadczyły zarówno poczucia obcości, jak i związanej z nią melancholii (*Sehnsucht*). Niestety, wydaje się, że Kristeva nie jest w gruncie rzeczy zainteresowana głębszym namysłem nad istotą problemu, zamiast tego próbując schwytać Arendt, jak psychoanalityk chwyta *ego* pacjenta, podporządkować je sobie; robi z nią porachunki, sprawnie pomijając pełnokrwistą postać Żydowskiej dziewczyny z Linden przez filtr własnych preferencji/alienacji. Efekt? Kobiety stają się dla siebie lustrami. To, co w tych lustrach dostrzegają, znacznie odbiega od ich wyobrażeń o sobie: na kozetkę trafia Kristeva, Arendt zaś pełni rolę psychoanalityka. Postać Arendt skrywa się za maskami Kristevej, a wysiłek dotarcia do niej staje się beznadziejny. Nie ma już w tej książce Arendt, jest za to Kristeva, mnóstwo Kristevej!

Stosunek Kristevy do Arendt wydaje się oparty na zamierzonej niezgodności, w jakimś sensie ironiczny. Arendt nie forsuje nigdzie idei geniuszu. Jesteś geniuszem o tyle, o ile potrafisz stawić czoła socjohistorycznym warunkom swojej tożsamości. Oto spuścizna Hannah Arendt. Nie wierzy również w psychoanalizę, natomiast w kontekście Arendtowskiego rozróżnienia na to, co prywatne i to, co publiczne Kristevowska dyskusja mogłaby zostać potraktowana jako mająca charakter społeczny, tym bardziej, że interpretuje ona osobiste, prywatne aspekty życia Arendt jako narzędzie do zrozumienia jej myśli filozoficznej.

Hannah Arendt wiedziała, iż filozofia to nie *Beruf fuer das Brot* i m.in. dlatego, przynajmniej według tej obiegowej opinii, nie jest przeznaczona dla wszystkich, lecz tylko dla wybranych, że filozof pisze tylko dla takich, jak on i tylko podobnym sobie przekazuje prawdy, co do których zdobył niepodważalną pewność. To *à propos* stylu *Hannah Arendt: Geniusz kobiecy*, w którym odciska się ciało piszącej. Najprościej rzecz ujmując, nie upraszcza on lektury, nie pozwala przyzwyczaić się do jednego rejestru języka, a raczej skazuje czytelnika na ciągle balansowanie pomiędzy dyskursami psychoanalitycznym, literaturoznawczym, teolo-

gicznym i filozoficznym. I znowu jak trafnie to ujęła Beata Mytych-Forajter – albo uznamy, że Kristeva bawi się tym eklektycznym splątaniem, albo zrozumiemy, że usiłuje w ten sposób wyrazić wielorakość „ja”, niezborność i nieskończoność podmiotu w ciągłym procesie zmiany. Tytułowy, metaforyczny „Geniusz kobiecy” staje się w tym kontekście figurą niekończącego się ruchu znaczeń, interpretacji bez nadziei na pointę.

Piotr Duchliński

O filozofowaniu w kontekście nauk szczegółowych

Józef Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*,
Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL 2009, ss. 126

Znamienną cechą współczesnej filozofii jest jej duża samoświadomość metodologiczna. Do rozwoju tej świadomości przyczyniły się bezsprzecznie współczesne nauki przyrodnicze, które od początku XVII wieku aż po dzień dzisiejszy odnoszą niebywałe sukcesy i darzone są ogromnym społecznym zaufaniem i prestiżem. Ich rozwój nie pozostał jednak bez wpływu na filozofię. Kiedyś wyraźnie odróżniano filozofię od nauki, obecnie te rozróżnienia zaczynają tracić na ostrości wobec coraz częściej pojawiającego się postulatu uprawiania filozofii w kontekście nauk szczegółowych, czy to przyrodniczych, czy też humanistycznych. W związku z tym sami filozofowie doszli do przekonania, iż zachodzi konieczność opracowania metateorii, której zadaniem byłoby nie tylko określenie od strony epistemologicznej i metodologicznej relacji zachodzących między filozofią a nauką, ale przede wszystkim pokazanie, w jaki sposób filozof może korzystać z wyników nauk szczegółowych w uprawianej przez siebie dziedzinie wiedzy.

Problem ten podejmuje praca ks. Jozefa Turka pt. *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych* opublikowana w nowopowstałej serii „Filozofia przyrody i nauk przyrodniczych”. Monografia liczy 125 stron i została podzielona na wstęp, trzy rozdziały oraz zakończenie.

Piotr Duchliński – doktor filozofii, wykładowca Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” oraz Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Zainteresowania: filozofia klasyczna, fenomenologia (Husserl, Ingarden), etyka ogólna i szczegółowa (bioetyka), filozofia religii.

We wstępie autor wyluszcza kluczowe założenia pracy. Podejmując się określenia filozoficznych interpretacji faktów naukowych, ks. Turek nawiązuje do podobnych prób, które miały miejsce w Polsce w latach 70. i 80. ubiegłego wieku. Inspiruje się szczególnie pracami K. Kłósaka, S. Mazierskiego oraz ich uczniów i kontynuatorów. Jednakże zaproponowane przez niego rozwiązanie nie jest tylko zdaniem sprawy z tego, co już zostało powiedziane przez wspomnianych autorów. Monografia ta nie jest bowiem „zwykłą prezentacją i krytycznym komentarzem złożonej problematyki uprawiania filozofii w kontekście nauk szczegółowych. W dużej mierze jest ona również efektem własnych przemyśleń autora nad faktycznym uprawianiem zarówno filozofii przyrody, jak i filozofii kosmologii w ścisłych odniesieniach do osiągnięć nauk szczegółowych. Każdy bowiem, opowiadając się za uprawianiem filozofii w bezpośrednich powiązaniach z naukami szczegółowymi, staje w naturalny sposób przed problemem słuszności takiej koncepcji filozofii, a więc przed koniecznością wskazania na takie metody jej uprawiania, które przynajmniej w części byłyby w stanie zapewnić metodologiczną poprawność przechodzenia od wiedzy naukowej do konkretnych tez filozoficznych” (s. 7).

W punkcie wyjścia ks. Turek przyjmuje kilka ważnych dla pracy założeń, które określają całość jego rozważań, profilując je w określonym kierunku. Przede wszystkim opowiada się za koncepcją filozofii autonomicznej, jednak autonomii tej nie pojmuje jako radykalnej izolacji względem nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych. Dlatego w pracy nierzadko podejmuje on polemikę z koncepcją autonomicznej filozofii, która na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim została metodologicznie opracowana przez Stanisława Kamińskiego i twórczo kontynuowana przez M. A. Krąpca, A. Stępnia, Z. Zdybicką i ich uczniów. Podejście to jest zrozumiałe: autor monografii wywodzi się ze środowiska filozoficznego szkoły lubelskiej, zatem, podejmując się opracowania koncepcji filozofii bazującej na danych nauk szczegółowych, musiał krytycznie ustosunkować się do postulowanej w ramach tomizmu egzystencjalnego autonomicznej koncepcji filozofii. Odchodząc od stanowiska wyrażonego przez Kamińskiego, ks. J. Turek opowiada się z jednej

strony za autonomią filozofii, z drugiej zaś za autonomią nauk szczegółowych, która ma charakter epistemologiczno-metodologiczny.

Jako naczelną regułę determinująca konstrukcję metafizyki autor przyjmuje zasadę jednorodności epistemologiczno-metodologicznej. Píše, że „jest ona bezpośrednią konsekwencją i praktycznym uszczegółowieniem przyjmowanej przez większość filozofów epistemologiczno-metodologicznej odrębności nauk szczegółowych i filozofii, a zwłaszcza ich wzajemnej autonomii” (s. 9). „W praktyce oznacza to takie dokonywanie filozoficznych interpretacji faktów naukowych, które zgodnie z intencją zwolenników tych procedur, nie tylko nie naruszałyby autonomii obu tych dyscyplin poznawczych, ale przede wszystkim odwoływałyby się do takich sposobów korzystania przez filozofię z osiągnięć nauki, które w pełni uzasadniłyby słuszność formułowanych w tym kontekście tez filozoficznych” (s. 11). Autor odrzuca wszelkie naiwne i dokonywane przy małej samoświadomości metodologicznej próby łączenia filozofii z naukami szczegółowymi. Naruszenie ich autonomii prowadziło do tego, że „filozofia w swej wewnętrznej strukturze stanowiłaby swoistą hybrydę wiedzy naukowej i filozoficznej, ujawniającą się we wzajemnym przeplataniu oraz swoistej «mozaikowości» ich własnych zdań i zagadnień. (...) W efekcie tak rozumiana filozofia nie będzie mogła zaspokajać tych zainteresowań intelektualnych człowieka, dla których została przez niego powołana” (s. 11). Opowiadając się za koncepcją autonomicznej filozofii, jednakże otwartej na nauki szczegółowe, zwłaszcza przyrodnicze, autor świadomy jest trudności w określeniu przejścia od nauki i niesionej przez nią wiedzy do filozofii. Choć obie te dziedziny posiadają inną specyfikę epistemologiczną, posługują się bowiem innymi metodami badawczymi, językiem, stawiają sobie odmienne cele badawcze oraz ujmują badany przedmiot pod zupełnie różnymi aspektami, to jednak – w przekonaniu ks. Turka – wszystko to nie przekreśla definitywnie możliwości wykorzystywania danych nauk szczegółowych, tak aby stanowiły one punkt wyjścia dla refleksji filozoficznej. Zrealizowanie tego zdania wymaga jednak przebadania wielu szczegółowych zagadnień, które stanowią o samej specyfice przechodzenia od nauki do filozofii. W analizie tych wzajemnych związków między filozofią a nauką Turek koncentruje

się przede wszystkim na aspekcie epistemologicznym. Autorowi pracy chodzi o „odповідź na pytania, czy w jaki sposób i na jakiej podstawie można uprawiać filozofię w kontekście nauk szczegółowych, czyli wykorzystywać w jej rozważaniach osiągnięcia tych nauk. Istota więc podjętych w tym opracowaniu rozważań sprowadzać się będzie do w miarę szerokiego i adekwatnego przeanalizowania filozoficznych interpretacji faktów naukowych z punktu widzenia ich metodologicznej i epistemologicznej poprawności oraz poznawczej skuteczności” (s. 9). Analizuje on dosyć skrupulatnie, jakie czynności poznawcze zaangażowane są w sam proces interpretacji faktów naukowych.

I tak, w rozdziale I pracy pt. „Filozoficzne interpretacje faktów naukowych” ks. Turek podejmuje zagadnienie natury interpretacji w aspekcie funkcjonalnym. Tak rozumiana interpretacja jawi się jako proces poznawczy, który prowadzi do określonego rodzaju wiedzy. Na podstawie przeprowadzonych analiz autor przyjmuje szerokie rozumienie filozoficznej interpretacji faktów naukowych. Sprowadzają się one „do filozoficznego opracowywania tych faktów, ich wprowadzania w relacje z zasadami filozoficznymi, swoistej obróbki i osądzania tych danych w świetle wspomnianych zasad, czyli do ich wejścia w różnego rodzaju relacje z tezami filozoficznymi. Interpretacje filozoficzne faktów naukowych są także swoistym wydobywaniem treści filozoficznych, w jakie te fakty są uwikłane, i ujmowaniem ich filozoficzną aparaturą pojęciową. W szczególności chodzi tutaj o treści dotyczące m.in. istnienia poznawanej rzeczywistości, jej istotnych własności, pojęcia bytu jako bytu, transcendentaliów, uniwersaliów, pojęcia zmiany substancjalnej” (s. 17-18). Podkreślając doniosłą rolę interpretacji w procesie pogłębiania wiedzy filozoficznej, ks. Turek jednocześnie zastrzega, że interpretacji tych nie należy pojmować jako faktycznego źródła generowania wiedzy filozoficznej. Nie jest zatem tak, że filozofia rozpoczyna swoje istnienie od nauki czy nauk szczegółowych, gdyż w przeciwnym wypadku zostałaby naruszona zasada jednorodności epistemologiczno-metodologicznej. Wiedza naukowa, zdaniem autora, nie może zastąpić wiedzy filozoficznej; może ona co najwyżej generować określone problemy filozoficzne.

Drugi rozdział zawiera omówienie problematyki i interpretacji faktów naukowych z uwzględnieniem aspektu strukturalnego. Autora interesują tutaj szczególnie związki, jakie zachodzą między *interpretandum*, czyli tym, co interpretowane, a *interpretansem*, czyli wiedzą, w perspektywie której dokonywana jest determinacja *interpretandum*. *Interpretandum* to przede wszystkim fakty naukowe „jako należące do korpusu powszechnie przyjmowanej wiedzy naukowej, konkretne stwierdzenia dotyczące badanego przez te nauki przedmiotu” (s. 22). Określając naturę *interpretandum*, autor podejmuje szereg ciekawych kwestii dotyczących struktury faktów naukowych, ich powstawania oraz wzajemnych związków. Różnią się one w sposób zasadniczy od faktów filozoficznych. Fakty naukowe wyrażają przede wszystkim zjawiskowe aspekty rzeczywistości, które wyrażone są za pomocą adekwatnego języka pojęciowego, jakim posługują się nauki przyrodnicze. Fakty filozoficzne nie ograniczają się, zdaniem J. Turka, do ujmowania rzeczywistości tylko w aspekcie zjawiskowym. Odnoszą się one do ontycznych stron badanych przedmiotów. „Ze wszystkich tych racji – komentuje autor – fakty naukowe są heterogeniczne i całkowicie «zewnątrzne» w stosunku do tego, co znajduje się w płaszczyźnie poznania filozoficznego. Różnią się w sposób zasadniczy od wszelkiego rodzaju tez filozoficznych zarówno pod względem języka, za pomocą którego są wyrażane, jak i aspektu, pod jakim ujmują badaną rzeczywistość” (s. 24). Jeśli zaś chodzi o drugi człon relacji – *interpretans*, to jest nim przeważnie jakieś przyjęty typ wiedzy, który stanowi odniesienie dla interpretacji, tło, perspektywę, w której podmiot podejmuje się zabiegów interpretacyjnych. „W przypadku interpretacji filozoficznych (...) za człon interpretujący jest uważana aktualnie dostępna wiedza filozoficzna, tworząca mniej lub bardziej rozwiniętą wizję świata” (s. 28). Wiedza ta stanowi warunek możliwości dokonania jakiegokolwiek interpretacji faktów naukowych. Bez jej udziału nie byłoby możliwe w ogóle dostrzeżenie np. filozoficznej problematyki czy filozoficznej „otoczki”, która spowija niektóre fakty naukowe. Gdyby nie istniała pewna choćby wstępna i bardzo ogólna wiedza filozoficzna, takie rozeznanie nie byłoby możliwe. Interpretacje te prowadzą do powstawania faktów filozoficznych (s. 29).

W kolejnym paragrafie tego rozdziału autor rozważa możliwe związki, jakie mogą zachodzić między *interpretandum* a *interpretansem*. Po pierwsze, mogą one mieć charakter formalny lub nieformalny, czyli rzeczowo-treściowy; po drugie, *interpretandum* nie jest pojęte na sposób bierny, lecz aktywny. Nie jest zatem tak, że to tylko *interpretans* poprzez nadawanie interpretacji jest stroną czynną w tym związku; czynny charakter zachowuje także *interpretandum*. Interpretacja prowadzi do powstania faktów filozoficznych, które są końcowym efektem (wynikiem) procesu interpretacji. Kwestii tej J. Turek poświęca ostatni paragraf rozdziału drugiego. Fakty filozoficzne są „uzyskiwane, formułowane bądź przez odniesienie i przemyślenie w kategoriach filozoficznych danych poznania zmysłowego (potocznego lub naukowego), które przyrodnik ujmuje w postaci pojęć lub zdań empirycznych, tworząc tym samym fakty naukowe, bądź też na drodze bezpośredniej konfrontacji z faktami naukowymi już istniejących też filozoficznych, które dzięki temu zyskują jeśli nie jakieś pośrednie potwierdzenie, to przynajmniej uściślenie swoich sensów, znaczeń i zakresów. (...) W ramach filozofii przyrody nurtu arystotelesowsko-tomistycznego do faktów takich zalicza się m.in.: istnienie realnych, gatunkowych odrębności w świecie ciał, istnienie zmiany i stawiania się, istnienie ciągłości i trwania sukcesywnego, istnienie zmian substancjalnych oraz czynności immanentnych w żywych organizmach” (s. 35).

W rozdziale III, najbardziej obszernym i teoretycznie najbardziej rozbudowanym, ks. Turek podejmuje pytanie: jakie czynności kognitywne podmiotu poznającego biorą udział w procesie interpretacji filozoficznej faktów naukowych? Autorowi chodzi o przebadanie „wszystkich tych zabiegów poznawczych, które z jednej strony rzeczywiście są bezpośrednio odpowiedzialne za rozważane procedury interpretacyjne i jako takie decydują o faktycznym ich dokonywaniu, a z drugiej – nie naruszają wspomnianej zasady jednorodności, pozwalając zarówno filozofii, jak i naukom szczegółowym zachować autonomię” (s. 37). W grę wchodzi takie czynności epistemiczne podmiotu, jak konceptualizacja, tworzenie pojęć, formowanie sądów, definiowanie. Omawiając te struktury kognitywne, autor odwołuje się do epistemologii tomizmu

egzystencjalnego, na gruncie której, w jego przekonaniu, te struktury zostały wnikliwie i spójnie wyjaśnione. Szczególnie autor powołuje się tutaj na epistemologiczne pozycje M. A. Krąpca, wyrażone w pracy *Realizm ludzkiego poznania*. J. Turek podejmuje także dyskusję z przedstawicielami tomizmu egzystencjalnego, którzy wykluczają możliwość budowania filozofii w jakichkolwiek związkach z naukami szczegółowymi. Autor, przeprowadzając bardzo skrupulatne analizy procesów pojęcia, w skład których wchodzi intuicja intelektualna, abstrakcja oraz indukcja heurystyczna, poprzez analizę procesów sądenia egzystencjalnego i orzecznikowego, pokazuje, że wszystkie te procesy mają swój udział nie tylko przy interpretacji danych wywodzących się z poznania potocznego, ale także przy interpretacji danych pochodzących z nauk szczegółowych. Formułowanie pojęć filozoficznych może mieć miejsce nie tylko na gruncie poznania potocznego, ale również naukowego. Autor przeprowadza interesujące analizy formułowania takich pojęć w oparciu o dane nauk przyrodniczych, ponadto interesująco pokazuje, jak we współczesnych naukach formalnych i przygodniczych rozstrzygana jest kwestia statusu egzystencjalnego badanych przedmiotów tych nauk. Efektem tych analiz jest stwierdzenie, że w zewnętrznej bazie nauk przyjmowane są również sądy egzystencjalne, w których stwierdza się istnienie badanej przez te nauki dziedziny przedmiotowej (s. 64-68).

Kolejne problemy, które podejmuje autor w rozdziale III, dotyczą definiowania wyrażeń języka filozoficznego. Turek dochodzi do przekonania, że nie można definiować pojęć filozoficznych za pomocą pojęć naukowych, nie jest bowiem możliwa całkowita przekładalność tych pojęć na siebie, bez redukcji pojęć naukowych do filozoficznych lub filozoficznych do naukowych. Taki semantyczny redukcjonizm prowadzi do zatarcia znaczenia i zbanalizowania problematyki po obydwu stronach. „Trudno zatem uznać i przyjąć, aby na drodze definicji, zwłaszcza naturalnych, spełniających wspomniane wyżej warunki dobrej definicji, można było w sposób bezpośredni nadawać za pomocą terminów naukowych znaczenia filozoficznym wyrażeniom językowym, posiadającym zupełnie odmienne od nich odniesienia semantyczne” (s. 72). Jeśli zatem nie bezpośrednio procedury przekładu, to pozostają jeszcze do

przebadania bardziej pośrednie zabiegi definiowania. Autor skłania się tu takiej propozycji, jednakże bardzo ostrożnie, albowiem także i w tym przypadku dostrzega kryjące się mankamenty. „Zawsze będą to jednak definicje cząstkowe, nierównościowe, o wyraźnie redukcyjnym charakterze, odznaczające się z jednej strony widoczną nierównoważnością i brakiem identyczności zarówno treściowej, jak i zakresowej porównywanych ze sobą członów definicyjnych, a z drugiej dążące do ustalenia pomiędzy nimi przynajmniej częściowych, bardziej lub mniej treściowo prawdopodobnościowych przyporządkowań” (s. 73).

Kolejnym zagadnieniem, na które zwraca uwagę autor książki, jest problem związków między faktami naukowymi z a twierdzeniami filozofii. Ks. Turek zastanawia się, czy tezy filozoficzne mogą wynikać z faktów naukowych w drodze wynikania tylko logicznego (dedukcyjnego), czy też zachodzi konieczność przyjęcia także pozaformalnych powiązań faktów naukowych i tez filozoficznych. Stwierdza, że wnioskowanie dedukcyjne ma ograniczony wpływ przy inferowaniu tez filozoficznych z faktów naukowych. Za pomocą wnioskowania dedukcyjnego nie można bowiem bezpośrednio wyprowadzić tez filozoficznych z faktów naukowych. Taka sytuacja nie jest jednak przez autora wykluczona w przypadku innych typów wnioskowania, np. wnioskowania redukcyjnego i wnioskowania przez analogię. Chociaż oba typy wnioskowania są zawodne, to jednak okazują się spełniać swoją ograniczoną rolę w wyprowadzaniu tez filozoficznych z faktów naukowych (s. 81).

W dwóch ostatnich paragrafach III rozdziału ks. J. Turek podejmuje zagadnienie filozoficznego wyjaśniania faktów naukowych, a następnie przechodzi do omówienia zagadnienia uzasadniania tez filozoficznych przez dane nauk szczegółowych. W pierwszym przypadku zamierza on rozstrzygnąć, czy z epistemologicznego i metodologicznego punktu widzenia wyjaśnienie faktów naukowych przez filozofię jest czymś zasadnym (s. 86). Turek odrzuca możliwość bezpośredniego wyjaśnienia faktów naukowych przez filozofię jako metodologicznie niespójną (s. 89). Opowiada się on za pewną formą pośredniej eksplanacji faktów naukowych przez filozofię. Odnośnie natomiast drugiego zagadnienia, autor stwierdza, że trudno jest przekonująco wykazać możliwość bez-

pośredniego uzasadnienia tez filozofii przez dane nauk; kłopotliwa jest także bezpośrednia falsyfikacja teorii filozoficznych. Problem ten jest bardzo złożony, albowiem falsyfikacja tez filozoficznych w praktyce nie jest taka oczywista: odbiega od standardowych procedur falsyfikacji teorii naukowych, które zostały opracowane przez metodologów, ponadto uzależniona jest od koncepcji filozofii oraz strukturalnej złożoności tez filozoficznych. Im bardziej abstrakcyjny i oddalony od konkretności jest system, tym trudniej o jego empiryczną falsyfikację. Tezy o wysokim stopniu abstrakcyjności, np. te, które występują w ramach metafizyki ogólnej, w ogóle nie poddają się żadnym procedurom falsyfikacyjnym przyjmowanym we współczesnych naukach empirycznych. Można ten problem dyskutować na gruncie metafizyk szczegółowych, które w punkcie wyjścia operują bardziej konkretnymi i empirycznymi danymi niż metafizyka ogólna.

Uwagi końcowe:

(1) Należy podzielić zdanie autora książki o pilnej potrzebie konstruowania teorii metafizycznych, których celem byłoby opracowanie związków między filozofią a naukami szczegółowymi, tak przyrodniczymi, jak i humanistycznymi. Pomimo wielu prób realizowania idei „filozofii w kontekście nauki” nadal brakuje szczegółowych opracowań metafizycznych, które zasadnie rozwiązywałyby te problemy. Praca ks. J. Turka uzupełnia jakże dotkliwą lukę w literaturze przedmiotu. Autor nie stworzył jakiegś uniwersalnej metafizyki dla poruszanej problematyki związków między nauką a filozofią, nie pokazał także, jak problem interpretacji faktów naukowych wyglądałby przy odmiennych założeniach filozoficznych przyjętych w punkcie wyjścia. Opracował on metafizykę, w której te związki ustala się, mając na uwadze konkretny rodzaj filozofii, jakim jest filozofia klasyczna w wersji tomizmu egzystencjalnego, opracowanego przez twórców szkoły lubelskiej. Autor nie tylko zebrał dotychczasowe badania, które były prowadzone na terenie Polski przez takich filozofów, jak Kłósak czy Mazierski, ale także pokusił się o pozytywny wykład własnego stanowiska w tej sprawie, tym samym nadał on swojej pracy twórczy, a nie tylko odtwórczy i rekon-

strukcyjny charakter. Podejmując się determinacji metafizologii dla pokazania zasadności filozoficznej interpretacji faktów naukowych, autor ukazał to na przykładzie filozofii uprawianej w jego własnej szkole, stąd też zbudowana przez niego metafizologia ma charakter tylko partykularny, co usprawiedliwione jest ogólną naturą tworzenia metafizologii. Jednakże może rodzić inspiracje do dalszych badań, które polegałyby na zbudowaniu takich koncepcji metafizologicznych nie tylko dla filozofii klasycznej, ale np. dla fenomenologii czy hermeneutyki.

(2) Przedstawiając swoje poglądy na temat związków filozofii i nauk szczegółowych, autor przyjmuje stanowisko pośrednie między skrajnym izolacjonizmem, który radykalnie separuje filozofię od danych nauk szczegółowych, a redukcjonizmem, który całkowicie utożsamia wszelką refleksję filozoficzną z naukami szczegółowymi. Prezentując własne stanowisko, autor podkreśla jego trudności oraz to, że jak każda forma wypośredkowania, może nie on zadowolić ujęć skrajnych. Swoją projekt metafizologiczny nie uważa za ostatecznie wykończony, lecz otwarty na możliwość korekty i dalszego doprecyzowania. To dobra postawa badawcza przy uprawianiu jakiegokolwiek filozofii. O projekcie tym można powiedzieć, że został przedstawiony na dość dużym poziomie ogólności. Autor w pracy bardzo mało odwołuje się do unaocznienia jego funkcjonowania w praktyce. Należy także podzielić stanowisko J. Turka na temat ogólnej koncepcji filozofii i jej statusu epistemologicznego. Słusznie, w moim przekonaniu, podkreśla on metodologiczną autonomię filozofii, której nie pojmuję w duchu radykalnego izolacjonizmu od danych nauk szczegółowych. Filozofia jest zdecydowanie odrębnym typem poznania, i choć używa się w niej podobnych operacji kognitywnych, co w naukach szczegółowych, to jednak nie można powiedzieć, aby poznanie filozoficzne, które z natury jest spekulatywne oraz dyskursywne, miało taki sam status epistemologiczny, co poznanie dokonujące się w ramach nauk szczegółowych. Różnic jest tutaj sporo. Autonomia nie przekreśla jednak faktu, że filozofia, szczególnie filozofia klasyczna, powinna korzystać na różnych etapach (poziomach) analiz z danych nauk szczegółowych, tak przyrodniczych, jak i humanistycznych. Autor pokazał to na przykładzie filozofii przyrody, jednakże taki sam problem

można postawić w epistemologii, etyce czy wreszcie filozofii człowieka, i to pojmowanych nie tylko jako metafizyki szczegółowe. Np. konstruowanie teorii etycznych musi uwzględniać na określonych piętach analizy teoretycznej dane nauk szczegółowych. Przykładowo, kiedy w etyce omawia się zagadnienie ludzkiego działania, motywacji czy odpowiedzialności, nie sposób nie uwzględnić, co na ten temat ma do powiedzenia współczesna psychologia rozwojowa lub psychologia motywacji. Kiedy w epistemologii bada się zagadnienie emocji oraz ich roli w procesach kognitywnych, nie sposób nie odwołać się do tego, co ustaliła na ten temat współczesna psychologia poznawcza czy interdyscyplinarna nauka, jaką jest kognitywistyka. To, rzecz jasna, nie przekreśla jednak autonomii i specyfiki etyki czy epistemologii, lecz pozwala na skonstruowanie bardziej spójnych i całościowych ujęć poruszanych zagadnień.

Poza tym, dane niesione przez nauki szczegółowe, zwłaszcza przyrodnicze, mogą stanowić dla filozofa w wielu momentach instancję kontrolną jego tezy. W wielu przypadkach filozofowie bowiem, wchodząc na wyżyny spekulacji, wygłaszają tak „egzotyczne” tezy i budują tak niewiarygodne hipotezy, że kontrola ze strony empirycznie podbudowanych nauk jest im potrzebna w celu przysłowiowego „sprowadzenia ich na ziemię”. Filozofii trzeba bowiem nie tylko wyrafinowanych skrzydeł abstrakcji i spekulacji, ale także ołowiu i przyziemności, czyli empiryczności.

(3) Swoje wywody ks. prof. J. Turek przedstawił w sposób jasny i klarowny. Starał się nadać im jak najbardziej przejrzystą postać językową, choć w wielu miejscach nie zdołał uniknąć jakże trapiących wszystkich powtórzeń. W całości pracy zachowana jest spójność i logiczna konsekwencja wywodu. Autor w sposób krytyczny, z dużą samoświadomością metodologiczną uzasadnia swoje tezy, pokazując, w jaki sposób możliwa jest filozoficzna interpretacja naukowych faktów przy jednoczesnym zachowaniu epistemologiczno-metodologicznej zasady jednorodności. Wykorzystuje do tego przedsięwzięcia opracowania metodologiczne, które powstały przede wszystkim na gruncie filozofii polskiej, tak w szkole lubelskiej, jak i poza nią. Mniej natomiast odwołuje się do lite-

ratury obcojęzycznej. Ks. J. Turek ujawnia się, poprzez swoje wywody, jako myśliciel dojrzały, który otarcie potrafi dyskutować z własną szkołą filozoficzną, w której był wychowany. W pracy widoczne są emocje autora, kiedy podejmuje się tej konfrontacji. Dla ks. Turka bardziej liczą się rzetelne argumenty niż ideowa przynależność do grupy. Nie odrzucając bowiem filozofowania w paradygmacie klasycznym – w tomizmie egzystencjalnym, słusznie stara się go poszerzyć o nowe perspektywy poznawcze, które filozofia może czerpać z otwarcia się na nauki szczegółowe, nie tracąc przy tym swojej autonomii.

Brakiem pracy jest, w moim przekonaniu, podjęcie dyskusji z „filozofowaniem w kontekście nauki” prowadzonym w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie, gdzie liderami są ks. M. Heller i abp. J. Życiński. Jest to wszak inna propozycja metafizyczna związków nauki i filozofii niż ta, z której wychodzi w swojej pracy ks. Turek. Autor ograniczył się tylko do pozytywnego wykładu swojej myśli. Zdecydowanie za mało skoncentrował się na możliwych zastrzeżeniach, jakie z różnych stron mogłoby zostać podniesione przeciwko jego propozycji. Można też zarzucić autorowi, że bezkrytycznie przyjął, jako niewymagających głębszego uzasadnienia, szereg tez z zakresu epistemologii tomizmu egzystencjalnego. Wydaje mi się bowiem, że wprowadzenie do monografii pewnych akcentów polemicznych z innymi szkołami nadało by jej bardziej analitycznego i krytycznego charakteru.

(4) Pod względem redakcyjnym praca została przygotowana w sposób staranny.

Piotr Duchliński

Ludwig Wittgenstein do „Ignatianum” przydzielony

Józef Bremer i Josef Rothhaupt (red.),
Ludwig Wittgenstein „przydzielony do Krakowa”,
 Kraków: Wydawnictwo WAM 2009, ss. 590

Ludwig Wittgenstein należy bez wątpienia do grona największych i najbardziej wpływowych filozofów XX wieku, którzy wywołują największe zainteresowanie także w czasach obecnych. Przedmiotem tego zainteresowania jest już sama osobowość Wittgensteina i ciekawy styl życia, który prowadził. Również jego styl uprawiania filozofii, niejasny, czasem metaforyczny, trudny do jednoznacznego odszyfrowania, jest dla niektórych pociągający do tego stopnia, iż starają się niczym „kostkę Rubika” ułożyć w całość jego myśl, poświęcając nierzadko na to całe swoje życie. Czytelny znakiem dużego zainteresowania myślą Wittgensteina są organizowane sympozja, także o charakterze międzynarodowym, wydawane monografie i artykuły oraz powstające różnego rodzaju towarzystwa naukowe, które stawiają sobie za cel zgłębianie i propagowanie jego myśli i jej twórcze kontynuowanie. Także w Polsce z roku na rok rośnie zainteresowanie filozofią Ludwiga Wittgensteina.

Wittgenstein jak mało kto wywarł duży wpływ na powstanie dwudziestowiecznej filozofii analitycznej. We wczesnym okresie swojej twórczości Wittgenstein pisze *Traktat logiczno-filozoficzny*, w którym opowiada się za stworzeniem koncepcji idealnego języka, wolnego od wszelkich nieścisłości, właściwych dla języka potocznego oraz posługu-

Piotr Duchliński – doktor filozofii, wykładowca Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” oraz Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Zainteresowania: filozofia klasyczna, fenomenologia (Husserl, Ingarden), etyka ogólna i szczegółowa (bioetyka), filozofia religii.

je się analizą logiczną w stylu Bertranda Russella. Okres fascynacji tego typu poglądami nie trwał jednak u Wittgensteina długo. Drugi okres jego filozofii znamionuje się odejściem od pierwotnych poglądów wyrażonych w *Traktacie. Dociekania filozoficzne*, które otwierają późniejszy etap jego filozofii, zawierają już inną koncepcję języka: język pojmowany jest tutaj jako zbiór gier. Tezy Wittgensteina wygłoszone w późniejszym okresie miały wpływ na powstanie oksfordzkiej szkoły filozofii języka potocznego, do której należeli m.in. Ryle, Austin, Grice.

W sierpniu 1914 roku Wittgenstein przystąpił do napisania *Dzienników*, w których odnotowuje interesujący fakt ze swojego prywatnego życia. W tym roku wybuchła pierwsza wojna światowa, a on został przydzielony do 2 Regimentu Artylerii Fortecznej w Krakowie. W Krakowie i we Lwowie filozof służył przez okres około dwóch lat: najpierw jako żołnierz na statku wojennym „Goplana”, a następnie został przeniesiony do wojskowych zakładów naprawczych, skąd na własne życzenie został wysłany na front do Regimentu *haubic*.

Ten, jakże bardzo ważny etap w życiu Ludwiga Wittgensteina, stał się powodem do zorganizowania przez Instytut Filozofii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie międzynarodowej konferencji pt. „Ludwig Wittgenstein – przydzielony do Krakowa”, która miała miejsce w dniach 14-15 kwietnia 2008 roku. Zgromadziła ona wielu wybitnych badaczy myśli Wittgensteina z różnych stron świata. Oprócz polskich znawców jego filozofii na sympozjum przybyli także specjaliści z Austrii, Niemiec, Norwegii oraz Portugalii. Wygłoszone referaty (w języku polskim i niemieckim) zostały opublikowane w monografii *Ludwig Wittgenstein – przydzielony do Krakowa*.

Zawarte w tej pracy artykuły podejmują bardzo różnorodną tematykę dotyczącą filozofii tak wczesnego, jak i późnego Wittgensteina: zagadnień logicznych, epistemologicznych, metafizycznych oraz etycznych, zwłaszcza kwestii sensu życia. Zostały także podjęte wątki dotyczące związków Wittgensteina z innymi filozofami, m.in. z Leibnizem, Nietzschem, Russellem oraz z pisarzami, co pozwoliło na ukazanie myśli Wittgensteina w szerszej perspektywie. Nie obyło się także bez ukazania wpływu osobowości i stylu życia na uprawianą przez Wittgensteina filozofię.

Całość monografii otwiera artykuł Józefa Bremera z Instytutu Filozofii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej poświęcony relacji Ludwiga Wittgensteina z Michałem Drzewickim. W kolejnym artykule Katarzyna Gurczyńska-Sady z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej z Lublina podjęła się omówienia problemu solipsyzmu w filozofii psychologii we wczesnej myśli Wittgensteina. Walter Methlagl z Uniwersytetu w Innsbrucku przedstawił teksty Wittgensteina i innych autorów w kontekście rozpoczynającej się wojny. Niedawno zmarły Jerzy Perzanowski, polski badacz myśli Wittgensteina z Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie, ukazał miejsce Wittgensteina w PL-metafizyce, a w swoim drugim artykule starał się umieścić filozofię Wittgensteina w kontekście wielkich tradycji metafizyki zachodniej, która korzeniami sięga Talesa z Miletu. W kolejnym studium Alois Pichler, dyrektor Archiwum Wittgensteina w Bergen oraz Christian Erbacher, doktorant i stypendysta w Archiwum Wittgensteina w Bergen i Instytutu filozofii Uniwersytetu w Bergen podjęli się przedstawienia projektu „Wittgenstein MS 101 from September 1914”. Josef G. F. Rothhaupt, wykładowca na Wydziale Filozoficznym Ludwig-Maximilians-Universität w Monachium zaprezentował artykuł pt. *Wittgensteina „filozoficzna akupunktura za pomocą uwag”*. Wojciech Sady, polski znawca myśli Wittgensteina z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w swoim interesującym studium przedstawił zagadnienie wiedzy w traktacie Wittgensteina *O pewności*. W kolejnym tekście Maciej Sojn z Polskiej Akademii Nauk w Warszawie omówił problem klasycznej, korespondencyjnej teorii prawdy w myśli Wittgensteina. Natomiast Ilse Somavilla z Uniwersytetu w Innsbrucku ukazała związki zachodzące między filozofią Wittgensteina a pisarzami, takimi jak: Tralk, Emerson oraz Lew Tołstoj, odsłaniając tym samym nowe aspekty jego myśli. W kolejnym opracowaniu Dorota Szczęśniak z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie przedstawiła krytykę języka w epoce modernizmu wiedeńskiego, pokazując związki między Wittgensteinem a Karlem Krausem. Nuno Venturinha omówił stosunek Wittgensteina do Nietzschedo i kwestii solipsyzmu, natomiast Heinrich Watzka, wykładowca z Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Gorgen we Frankfurcie nad Menem,

przedstawił problem różnicy między „powiedzieć” a „pokazać” w filozofii późnego Wittgensteina. Jan Woleński z Uniwersytetu Jagiellońskiego, przedstawiciel polskiej szkoły analitycznej ogłosił studium na temat związków filozofii Wittgensteina z filozofią Russella, zaś w ostatnim artykule Ireneusz Ziemiński z Uniwersytetu Szczecińskiego przedstawił koncepcję szczęśliwego życia w ujęciu Wittgensteina.

Zamieszczone w monografii teksty nie omawiają rzecz jasna wszystkich aspektów filozofii Wittgensteina, gdyż każda taka publikacja z konieczności jest selektywna. Wszystkie zamieszczone w studium rozprawy zostały napisane w sposób kompetentny, z zachowaniem klarowności języka. Bez wątplenia monografia została przygotowana w duchu wittgensteinowskim. Można o niej powiedzieć, że jest to praca specjalistyczna, która zaadresowana jest w pierwszej kolejności do badaczy zajmujących się filozofią Wittgensteina. Szczególnym walorem tej monografii jest to, że odsłania ona także nowe aspekty myśli Ludwiga Wittgensteina, które bez wątplenia pozwalają na głębsze i pełniejsze jej zrozumienie. Książka ta wzbogaca nie tylko rodzimą, ale także międzynarodową literaturę przedmiotu. Jest także wyraźnym świadectwem na to, że w Polsce zainteresowanie myślą Wittgensteina jest bardzo prężne. Został on chyba już na stałe przydzielony do Krakowa.

Abstracts

Tomasz Sikora

Heraclitean vision of the world and the possibility of acquiring true wisdom

Modern theories of knowledge cannot efficiently explain human process of cognition. All of them are found helpless while encountering questions of intersubjective communication, certainty of perceptions and other cognitive acts. None of those theories is able to determine the exact relation between theory and practice, between universal conceptions and particular objects of sense perceptions. It is important to notice, that any recent attempt undertaken to overpass problems mentioned leads to novel science paradigm in the investigated field of study. Different likelihood theories are being proposed, the principles of logic are widely disputed and all these activities stem from the fact, that we still do not know how knowing itself is possible.

This article proposes the return to the origins of the West philosophical thought and embarking on the thorough reinterpretation of cognitive studies of the ancient philosophers. Such an approach might disclose where those sages, who themselves declared to possess the trustworthy knowledge, found the principles of its origin, and therefore indicate an appropriate direction for developing modern ideas in this field.

Heraclitus of Ephesus is arbitrarily chosen as a representative of the sages and it is his fragmentary reflection that constitutes the ground for the following analysis. The article is going to discuss the levels of cognition process from Heraclitean perspective and confront them with his understanding of rules governing the reality. Finally, the epistemological hierarchy would be determined and areas of consecutive studies suggested.

Wojciech P. Grygiel, Mateusz Hohol Epistemological and cognitivist challenges of mathematical platonism

Mathematical platonism is a recognized stance in the philosophy of mathematics that admits of the objective existence of mathematical entities. Inasmuch as it leads to a "richer mathematics" (i.e., the possibility of non-constructive proofs), it poses serious epistemological problems in regards to the nature of the cognitive power that enables contact with mathematical entities. Many supporters of mathematical Platonism, such as Kurt Gödel and Roger Penrose, maintain that a direct non-discursive power called *intuition* is responsible for this contact. From the epistemological point of view, however, the precise nature of intuition remains unknown and this notion operates in a variety of imprecise and approximate meanings. This article presents the assessment of intuition from the point of view of the mind-body problem that is presently vividly discussed in the philosophy of mind. Three solutions are proposed: (1) to affirm the existence of intuition in the context of phenomenology and hermeneutics, (2) to reject intuition with the claim that sense perceptions are sufficient to study mathematical objects and (3) to approach intuition from the point of view of neuroscience. In a conclusion, it can be stated that mathematical platonism is not an *a priori* declaration but can be accommodated within the existing standpoints in epistemology.

Antoni Szwed Philosophical Consequences of Original Sin according to Hegel and Kierkegaard

In this article I consider two philosophical concepts of original sin from Hegel's and Kierkegaard's perspective, preceding them by a concise depiction of its Lutheran dogmatic interpretation. It is justified, because Hegel and Kierkegaard were Lutherans. In both interpretations of the biblical Original Sin Story

can be observed a quite clear abandonment of religious (Lutheran) interpretation of the original sin and its results. Hegel and Kierkegaard give up its historical heredity and exclude uniqueness of the First People in relation to all people of later generations. Hegel sees in original sin a birth of human freedom and development of self-knowledge, Kierkegaard sees in it an experience of human anxiety, which must lead to guilt after the jump from the unstable state of innocence. The Hegel's solution seems to go beyond ethics, and the Kierkegaard's one allowed itself to take hold in ethical-religious categories and is easier to combine with the Christian concept of human being development.

Igor Nowikow

„There is no truth possible, if it is only a creation of the subject.“ Some remarks on the problem of knowledge and faith in the philosophy of Kant

The subject of the article is the problem of knowledge and faith in the philosophy of Immanuel Kant, and its aim is to discuss the polemics against the views of this philosopher from a realistic position. Firstly, the author believes that the whole philosophy of Kant is of a subjective character and this subjectivism manifests itself in both the sphere of knowledge and the sphere of faith. According to the author, this fact means a serious threat to the idea of truth. Secondly, the author is of the opinion that the philosophy of Kant cannot solve the problem of the fusion of knowledge and faith into a single harmonic totality. It is above all the abstract rationalism of Kant that is exceedingly doubtful and that is expressed in the absence of connections between ethics and religion on one hand and the visible world on the other. The problem of subjectivism and the problem of knowledge and faith suggest taking a look at a wider ideological-historical context. Hence the theology – both the protestant and the Catholic – was considered in the article, and the author takes the line that the philosophy of Kant is more that of a child of German Protestantism and Martin Luther's theology than that of a child of the Catholic theology.

Jacek Węgrzyn
Dietrich von Hildebrand's theory
of axiological polycentricism

The aim of this article is to present Dietrich von Hildebrand's concept of moral and immoral centres. By reflecting upon human acts, Hildebrand indicates three different centers in a person: the positive one, "loving, reverent, humble, value-responding center", and the two negative ones: "pride" and "concupiscence". Shortly speaking, the term "center" defines the qualitative unity of a basic attitude from which many other attitudes derive. There are five main forms of coexistence of these centers which reveal their nature and relations among them. Three parts of this paper involve the problem of the genesis of the axiological centers, their specific characteristics and forms of the coexistence of good and evil in man. In the last paragraph of the article, the author shares his thoughts and makes several remarks on the subject. The inspiring Dietrich von Hildebrand's theory of axiological polycentricism provides one with an opportunity to reconsider their own views regarding human acts, the world of values and disvalues in morality. Additionally, von Hildebrand's theory refers to some theoretical problems which still need a deeper and more substantial explanation.

Wojciech Załuski
Genetic Enhancement and Autonomy

The paper examines "the argument from autonomy" against genetic enhancement, i.e., against enhancing an embryo's nature through genetic engineering. The argument says the genetic enhancement is inadmissible because it violates the autonomy of the person to be developed from the embryo. The first part of the paper aims at clarifying the very notion of autonomy. The clarification proceeds in two stages. First, a distinction is made between personal and moral autonomy. Second, the concept of presuppositions of moral autonomy

is introduced. It is argued that one can distinguish two conceptions of moral autonomy depending on whether one assumes that the contingency of birth is a presupposition of moral autonomy or not. In the second part of the paper, relations between the two conceptions of moral autonomy and two types of genetic enhancement ("directed" and "all-purpose") are analyzed. It is argued, *inter alia*, that (a) if one assumes the conception of moral autonomy according to which the contingency of birth is a presupposition of moral autonomy, one is led to accept the conclusion that all the types of genetic enhancement violate moral autonomy; (b) if one assumes the conception of moral autonomy according to which the contingency of birth is not a presupposition of moral autonomy, one is led to accept the conclusion that directed genetic enhancement violates personal autonomy but does not have to violate moral autonomy, and that all-purpose genetic enhancement does not violate either personal or moral autonomy.

Vladimir Lossky
Negative Theology and the knowledge of God according
to Meister Eckhart. *Nomen innominabile*

The book of the Russian thinker Vladimir Lossky is a study of the apophatic theology of Meister Eckhart in the discussion with many philosophers and theologians who lived before the German mystic. We could say that Lossky considers the idea of God in comparison with the concept of being rather than existence. The first chapter of Lossky's work is focused on the question of the ineffability of the name of God. The essence of God cannot be spoken definitely because of its ineffability, but we can approach the reality of God, which penetrates us. As we draw near to Him, we have to live one name after another, but in this movement of thinking we are invited to seek God there, where He is without any name. This place is the human being, the deep interiority of each of us. For Meister Eckhart there is no doubt that God exists. We all are existing in Him, but our problem is – to be. This is why we need to find him in us and

to receive Him. Anyway God does not want to take root in the human being. His intention is to be free and to live each of us free. He is the Highest Detachment. This is why we cannot possess Him and why if we want to be, we have to receive Him incessantly and every time in a new way. For Meister Eckhart, a human being is totally instable. But it is a great chance for him. He can remain in the relation with God. The very question is: how can a human being be really detached and in the same time not alone? The key to this metaphysical interpretation is offered through the concept of the analogy of attribution.

Paweł Such

“On God who has been hiding in the depth of human being and in his history”. An introduction to the „Nomen in-nominabile”, the first chapter of *Theology negative and the knowledge of God in Meister Eckhart of Vladimir Lossky*

It seems to be important to present the short history of Lossky's life. Since childhood he had the opportunity to learn philosophy, because his father Nikolai was a philosopher. Lossky's passion to the works of Meister Eckhart began yet in Petersburg thanks to the Russian professors and accompanied him until his death in Paris. He tried to study the German mystic as seriously as possible. His book concerning the negative theology could be the fruit of a seminary; it means the fruit of the work of many people. It is really the work of his entire life. This is why it would be very interesting to understand how it came that such a prominent philosopher like Gilson did not appreciate this deep study. The history of Lossky's life and his work reflects the drama of the relations between the Eastern and Western mode of thinking and seems to be also analogical to the history of Meister Eckhart and his problems with the Latin culture of 14th century. This is why it is very important to focus on the keys of the works of Meister Eckhart for us as well. In this sense Lossky asks what was the idea of God and of the being in the works of Meister Eckhart. What does mean to get to know God? How and where is it possible to have an experience of God?

What kind of intelligence or of reason is necessary to recognize God in our life? In any case God is hidden in the depth of our soul and in our history, and he is still waiting for us. The meeting with Him requires as a condition – liberation. God is detached, it means free, and He wants us to be free and detached as well. At the end of the introduction to the first chapter of Lossky's work it is interesting to see how the father of Vladimir, Nikolai, writes about his son in *The History of Russian Philosophy*.

Alexander I. Vvedensky

On the Kinds of Faith with Reference to Knowledge (I)

The article is a Polish translation of the first two chapters of Vvedensky's work *On the Kinds of Faith with Reference to Knowledge*. This work was first published in Russian journal “The Problems of Philosophy and Psychology” in 1894. In the first chapter of Vvedensky's work the author concentrates on Rationalism and its relation to faith. The second chapter considers criticism and its connection with faith. The next chapter discusses these kinds of faith which are recognized by the critical reason. The starting point of Vvedensky's work was a controversial article of Peter A. Kalenov. The philosopher distinguishes three main kinds of faith with reference to the reason: “naive”, “blind” and “conscious”. In fact, “blind” and “conscious” faith are the same kind of faith, according to Vvedensky. Hume's discovery is essential to Vvedensky's problem. “Hume's principle” says that a cause forms a bond with an act of a synthetic character (i.e. not subject to rationalisation), and it is cognized by us with the help of a previous or more recent experience. An obligation to consider both the statement *A* and the statement non-*A* as equally acceptable is a consequence of cognition of Hume's principle. These statements are not at variance with logic or facts of experience. The Russian philosopher aims to clear the reason of dogmatic tinges. He agrees with Kant's opinion that pure experience does not give any certain generalizations. Since the law of contradiction has an *a priori*

meaning, this law does not extend to things-in-themselves, such as God. The translation of the following part of Vvedensky's work will appear in the following issues of "Logos i Ethos".

Barbara Czardybon

Faith according to Alexander I. Vvedensky

The article is an introduction to the Polish translation of Alexander I. Vvedensky's work entitled *On the Kinds of Faith with Reference to Knowledge*. It contains some biographical information, a short interpretation and translator's remarks. The article discusses the ideas of Vvedensky, who is identified with Russian academic neo-Kantianism at the turn of the century. His interpretation of Kant was influential for a lot of students at St. Petersburg University. There were many Russian prospective outstanding thinkers among participants of his lectures: Nikolai O. Lossky, Mikhail M. Bakhtin, Ivan I. Lapshin and Semyon L. Frank, for example. Vvedensky was a continuator of Kant's tradition. Since the Russian philosopher has creatively developed and modified Kantian tradition, he was a reviver of Kantianism, neo-Kantian in this sense, however his neo-Kantianism was different from the philosophical thought of the Marburg School and the Baden School. The Russian philosopher aimed to construct a scientific worldview which sufficed two fundamental rules of science, i.e. systematicity and criticism. The question about the meaning of life plays a fundamental role in making a worldview. Although metaphysical knowledge is, of course, impossible, metaphysical hypotheses can be brought into a worldview based on faith. Metaphysics as morally justified faith is a part of a worldview. We do not have any metaphysical sense different from the moral sense. Vvedensky attributes the gnoseological status to the metaphysical (moral) sense. Gnoseology is the most important discipline of philosophy. Since the theory of the limits of knowledge is based on logic itself, Vvedensky gives this theory a name of "Logism". The philosopher distinguishes between Russian "Logism" and foreign proofs of impossibility of realization of metaphysical knowledge, i.e. French Positivism, British Empiricism and German Criticism.