

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

kraków

logos
i
ethos

ISSN 0867-8308

1_(30)_2011

Redakcja

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

Adres redakcji

Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, ul. Kanonicza 9,
31-002 Kraków, tel. 12 370 86 08
e-mail: redakcja@lie.filozofia.edu.pl
www.lie.filozofia.upjp2.edu.pl

Rada Redakcyjna

Tadeusz Biesaga (UPJP2, Kraków), Aleksander Bobko (UPJP2, Kraków), Anna Brożek (UW, Warszawa), Barbara Chyrowicz SSpS (KUL, Lublin), Janusz Dobieszewski (UW, Warszawa), Robert Janusz SJ (WSP-F „Ignatianum”, Kraków), Stanisław Judycki (KUL, Lublin), Anna Karoń-Ostrowska („Więź”, Warszawa), Lilianna Kiejzik (UZ, Zielona Góra), Małgorzata Kowalska (UwB, Białystok), Anna Latawiec (UKSW, Warszawa), Anna Lemańska (UKSW, Warszawa), Kazimierz Mrówka (UP, Kraków), Joanna Odrowąż-Sypniewska (UW, Warszawa), Robert Piłat (IFiS PAN, Warszawa), Roman Rożdżeński (UPJP2, Kraków), Karol Tarnowski (UPJP2, Kraków), Adam Węgrzecki (UE, Kraków), Jacek Wojtysiak (KUL, Lublin), Adam Workowski (UPJP2, Kraków), Stanisław Wszolek (UPJP2, Kraków), Stanisław Ziemiański SJ (WSP-F „Ignatianum”, Kraków), Władysław Zuziak (UPJP2, Kraków), Urszula Żegleń (UMK, Toruń)

ISSN 0867-8308

Copyright by „Logos i Ethos” and WN UPJPII

Projekt serii i okładki: Mikołaj Michalczyk

Korekta: Monika Kucab

Skład i łamanie: Marta Widlarz

Nakład 150 egz.

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II

ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.upjp2.edu.pl

spis treści

materiały z sesji

Otto Muck
Metafizyka transcendentálna i racjonalność światopoglądu 7

Winfried Löffler
O opisowej i rewidującej metafizyce 25

Krzysztof Śnieżyński
Od konfrontacji do dialogu – Karla Rahnera
program odnowy metafizycznej filozofii tomizmu
w spotkaniu z filozofią nowożytną i współczesną 47

artykuły

Jerzy Dadaczyński
Arnolda Dresdena (1882–1954) filozofia matematyki 81

Łukasz Kurek
Problem wolnej woli z perspektywy nauk empirycznych 99

Karol Tarnowski
Co oznacza świadomość nieszczęśliwa?
(Pytanie o metafizykę w człowieku) 139

Dominik Rogóż
Toż-Samy i Inny.
Perspektywy etyki heteronomicznej 155

Artur Borkowski
Życie dialogiczne w ujęciu Martina Bubera 177

Kazimierz Gryżenia
Zagrożenia podmiotowości człowieka 215

Marek Kita
Epifania sensu. Ikona świętej Sofii
jako wyraz filozofii chrześcijańskiej 235

recenzje i sprawozdania

Dariusz Bęben
Z dziejów filozoficznej korespondencji: o Komeńskim, przyjaźni i polityce 273

Mateusz Hohol
Searle na nowo odkryty? 281

Abstracts 289

Informacje dla Autorów

„Logos i Ethos” jest naukowym recenzowanym półrocznikiem podejmującym współczesne zagadnienia z dziedziny filozofii. Wydawany jest od 1991 roku przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II (dawniej PAT) w Krakowie. Obok rozpraw na łamach czasopisma prezentowane są przekłady tekstów i komentarze do nich, recenzje nowości polskich i zagranicznych, sprawozdania oraz aktualne dyskusje filozoficzne. Autor przekazuje elektroniczną wersję tekstu (format 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 i spełniać poniższe zasady*:

- Stosujemy tzw. przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.

- W opłach bibliograficznych stosujemy:

- prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą)
- w przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą ze spacjami
- nie podajemy nazw wydawnictw
- między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez przecinka
- wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16 n. lub wiersz 5 n.
- tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie
- poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika, rok wydania, tom, numer lub/ i zeszyt, z zastosowaniem skrótów R., t., z. i nr

J. Kowalski, *O filozofii*, Kraków 1993, s. 71–75.

J. Green, *Filozofia*, tłum. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 11–14.

J. Green, *Filozofia*, [w:] *Filozofia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73 n.

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

* UWAGA: wskazane zasady są tylko wybranymi; wszystkie zasady dotyczące redakcji przypisów oraz tekstu głównego dostępne są na stronie czasopisma: <http://filozofia.upjp2.edu.pl/index.php/czasopismo/1/Logos+i+Ethos>

materiały z sesji

artykuły

recenzje i sprawozdania

Otto Muck

Metafizyka transcendentálna i racjonalność światopoglądu¹

W niniejszym artykule chciałbym ukazać, jaki wkład wypracowuje metafizyka transcendentálna dla rozumienia racjonalności światopoglądu, a tym samym dla światopoglądowych zadań filozofii. Często można się spotkać z opinią, że ważności światopoglądowych przekonań nie można badać w sposób naukowy. Jednakże dla filozofii w jej historii, obok naukowych, zadania światopoglądowe były centralne – i także dla mnie osobiście. W rezultacie zająłem się pytaniami metody metafizyki. Okazją do tego było wyzwanie poczynione przez empiryczną teorię nauki. Wielką pomoc odkryłem wtedy w transcendentálno-filozoficznym podejściu do metafizyki. Dlatego też przebadalem w aspekcie metodycznym prace Josepha Maréchala oraz myślicieli zainspirowanymi przez niego². Chcę omówić pewne ukazane przy tym związki, które są pomocne dla naszego tematu.

Otto Muck SJ (ur. 1928) – profesor Uniwersytetu w Innsbrucku, w latach 1975–1977 rektor tejże uczelni. Główne obszary badań: metafizyka, metoda transcendentálna w scholastyce, filozofia chrześcijańska, światopogląd. Autor wielu publikacji, m.in.: *Christliche Philosophie*, Kevelaer 1964; *Die transszendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983; red. W. Löffler, *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, Innsbruck 1999.

1 Wykład wygłoszony na sympozjum „Kant i św. Tomasz – w dialogu. Metafizyka tomizmu transcendentálnego”, zorganizowanym przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie w dniu 2 grudnia 2010.

2 Por. O. Muck, *Die transszendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; tenże, *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, red. W. Löffler, Innsbruck 1999 (dalej skrót RW).

Rozpocznię zatem od przypomnienia analizy J. Maréchala oraz przybliżenia, co od tego momentu będę rozumiał pod pojęciem „metafizyki transcendentalnej” (I). Następnie chciałbym przede wszystkim wyjaśnić sposób argumentacji, który poprzez wykazanie koniecznych warunków spełnienia poznania pokazuje podstawowe struktury rzeczywistości (II). W końcu nawiążę do wyników badań nad specyfiką światopoglądów (III). Z porównania ich ze sposobem badań w metafizyce transcendentalnej wyciągnę wnioski dla szczególnej specyfikacji racjonalności osobistego światopoglądu, który również umożliwia sensowny, argumentacyjny dialog (IV).

I. Metafizyka transcendentalna – przypomnienie Maréchala

Joseph Maréchal (1878–1944) kontynuował krytycznie transcendentalno-filozoficzne stanowisko Kanta. Również on próbował poprzez uwzględnienie ogólnych warunków ludzkiego poznania wyciągnąć wnioski dotyczące ich podstawowej ważności. Wychodził jednak konsekwentnie od tego, co przy świadomym urzeczywistnieniu poznania w jego zawsze już skutecznej dynamice okazało się warunkiem dla tego urzeczywistnienia. Jest jednak powściągliwy wobec nałożonych z zewnątrz wyobrażeń modelowych.

Także w odniesieniu do Kanta Maréchal uważa konstytutywną rolę rozumu za decydującą ponad danymi zmysłów i pojęciami. To widać choćby w wypowiedziach, w których poznanie znajduje swój wyraz. One nie przedstawiają w *kategorialnej* syntezie pojęć jedynie jakiegoś stanu rzeczy, ale także w *afirmatywnej* syntezie uznają go za rzeczywisty w ten sposób, że może być podstawą dla naszego działania. Bernard Lonergan ukazał to potem i rozwinął jako stałą strukturę najprzeróżniejszych czynności poznawczych: to, co dane; zrozumienie tego, które prowadzi do pojęć i refleksja, która skierowuje ku potwierdzalności wypowiedzi. Poprzez tę funkcję rozumu to, co dane, zostaje pojęciowo zrozumiane oraz uporządkowane w syntezie wolnej od sprzeczności. W ten sposób, poprzez

uwzględnienie warunków możliwości naszego poznania (transcendentalna *redukcja*), zostają wyznaczone człony im odpowiadające i w tym uprawnionym sensie uzasadnione (*dedukcja*). O ile to się udaje, uznajemy poznanie za poprawne. Według Maréchala zatem spontaniczne poznanie, które przeżywamy jako przyjmujące, należy rozumieć jako rezultat opracowania tego, co napotkane pod wpływem *dynamiki intelektu*.

Zgodnie z Maréchałem *dynamika poznania* skierowuje się *na byt*. O ile więc w *integracyjnej syntezie* rozumu rozróżnienia zostaną dowiedzione jako konieczne dla nakierowania na byt, Maréchal widzi w nich podstawowe struktury rzeczywistości oraz jednocześnie rekonstrukcję treści decydujących wglądów klasycznej metafizyki. Manifestująca się w tym, co dane, rzeczywistość, zostaje ukazana ze swoimi strukturami poprzez operatywne struktury procesów poznawczych. Poprzez to *operatywne rozumienie* dostępne stają się *elementy metafizyki*, które niestety często zostawały źle zrozumiane z powodu mylnych wyobrażeń modelowych.

W ślad za Maréchałem takie konieczne rozróżnienia oraz związki zostały metodycznie rozwinięte jako metafizyka, na przykład przez Karla Rahnera (1904–1984), Emericha Coretha (1919–2006) i Bernarda Lonergana (1904–1984). To postępowanie jest tym, co określa się nazwami *metafizyka transcendentalna* albo *tomizm transcendentalny*. Chciałbym teraz spróbować zapośredniczyć zrozumienie tej wspomnianej integracyjnej syntezy.

II. Pomoce w rozumieniu sposobu argumentacji

Poczynając od Kanta *transcendentalna dedukcja* służy do wykazywania zasadniczej ważności poznania oraz do czynienia tego zrozumiałym także poprzez modele. Maréchal jest powściągliwy wobec modeli, które powinny to czynić zrozumiałym, one powinny być krytycznie rozwijane dopiero na podstawie analizy aktów.

Jądro transcendentnej dedukcji – o ile dotyczy ona fundamentalnej ważności ludzkiego poznania – znajduje Maréchal jednak już w dowodzie *ważności zasady niesprzeczności*, która wyklucza równoczesne uznanie i zaprzeczenie bytu pod tym samym względem. Według Arystotelesa (*Metafizyka*, ks. Γ) w zasadzie niesprzeczności wyraża się coś, co każdy, kto myśli i mówi, „przynosi już ze sobą”. Staje się przy tym jasne, że dla argumentacji decydujący jest namysł nad świadomym aktem wypowiedzi (*element operatywny*³). Konstytutywne skierowanie na byt ukazuje się przez to, że tej zasadzie nie można zaprzeczyć bez samo-zniesienia się samego tego aktu (*element retorsyjny*). Ponieważ nawet gdy ktoś w tym, co mówi, zaprzecza zasadzie niesprzeczności, dokonuje działania, które zakłada jej ważność.

Stąd jeżeli występują przeciwieństwa pomiędzy wypowiedziami albo pomiędzy odpowiedziami i pytaniami, wydaje się wskazane rozpoczęcie procesu, który nazywam *syntezą integracyjną* i którego logiczną strukturę chcę wyjaśnić teraz na przykładach.

Weźmy najpierw znany i bliski nam przypadek: kij zanurzony ukośnie w wodzie, wydaje się być złamany. Najbliższe wobec tego stanowisko brzmiałoby: „Tylko tak się wydaje, że kij jest złamany”. Tym samym znaczenie zdania „kij jest złamany” zostaje ograniczone do tego, co jest rozumiane jako zawartość patrzenia, ale nie mówi nic więcej o tym, jaki kij naprawdę jest. Wbrew zwykłemu rozumieniu, według którego musiałoby zostać zanegowane jako fałszywe (*negatywna interpretacja*), zdanie to zostaje zrozumiane w ograniczonym sensie (*ograniczona pozytywna interpretacja*) tak że staje się możliwe pogodzenie go z innymi wypowiedziami. W konsekwencji prowadzi to do wypowiedzi (w *krytycznie pozytywnej interpretacji*): „Oku wydaje się, że kij jest złamany, ale w rzeczywistości jest on prosty, niezłamany”.

Schematycznie można to ująć w następujący sposób:

1. przeciwstawione zdania – ogólne wymaganie (zasada niesprzeczności);
2. nieograniczony – obalalny – *negatywna* interpretacja;
3. o ile uzasadniony – szczególne uzasadnienia – *pozytywna* interpretacja;
4. ograniczenia – obszar ważnych pytań – *krytycznie ograniczona* interpretacja;
5. uzasadnienie – w ograniczonym obszarze – *krytycznie pozytywna* interpretacja.

Zwróćmy się teraz ku poszczególnym krokom:

Ad 1). Pomiędzy wypowiedziami „kij jest złamany” oraz „kij jest prosty” stwierdza się sprzeczność zgodnie z językowym rozumieniem „co jest złamane, nie jest proste”. Przy tym oba przeciwstawne człony wydają się moc w powszechnie stosowany sposób służyć zdobywaniu wiedzy.

Tutaj staje się wyraźne metodyczne znaczenie wykluczania sprzeczności. Także w codzienności występowanie sprzeczności staje się dla nas okazją, aby zapytać o ważność naszych przekonań. Przeżywamy doświadczenie, które nie da się pogodzić z naszym dotychczasowym przekonaniem, którym też się kierowaliśmy. Albo odkrywamy, że pewien człowiek, którego uznajemy za godnego zaufania, prezentuje opinię zaprzeczającą naszemu przekonaniu. To prowadzi nas do pytania: kto ma rację, co jest prawdą?

W takich przypadkach pewne pytanie (dotąd może jeszcze niewzględnione) poprzez doświadczenie albo poprzez jakąś inną osobę znajduje taką odpowiedź, która zaprzecza naszemu przekonaniu. Nazwijmy terminologicznie pytanie, które znajduje taką odpowiedź zaprzeczającą pewnej wypowiedzi, *pytaniem relewantnym* dla tej wypowiedzi. Poprzez nieważność tej wypowiedzi zostaje podważona, poddana w wątpliwość. Dopóki nie zostanie wykluczone, że taki przypadek zachodzi, niezawodność i pewność poznania nie są jeszcze zagwarantowane. Jeżeli nie wiemy o pytaniach relewantnych, czy odpowiedzi na nie nie wchodzi w sprzeczność z jakąś wypowiedzią,

3 Por. O. Muck, *Operative Analyse und Retorsion*, [w:] *Erkennen und Handeln*, [FS Geithmann], red. G. Kamp, F. Thiele, Monachium 2009, s. 19–39.

nazywamy je *otwartymi*. Ten minimalny warunek nazwałem *operatywnym metakryterium* ważności wypowiedzi⁴. Jest ono operatywne, ponieważ jako kryterium opiera się na czynnościach, nawet jeśli są one natury językowej. Chodzi tu o metakryterium, ponieważ rozciąga się ono także na te sposoby działania, poprzez które uzasadniamy wypowiedzi.

Wypada jednak również zwrócić uwagę, że często nie jesteśmy w stanie sprawdzić wszystkich pytań relewantnych. Ograniczamy się więc w rozsądny sposób do tych pytań, wobec których – na podstawie dotychczasowych doświadczeń – mamy powód podnosić uzasadnioną wątpliwość. Nazwijmy te pytania *pozytywnie relewantnymi*. To ograniczenie jest rozsądne, ponieważ bez niego nigdy nie doszlibyśmy do odpowiedzialnego działania, a tylko albo do ślepego, albo do żadnego.

Kiedy sprawdzamy pytania pozytywnie relewantne, dochodzimy w naszych zwykłych warunkach – które mogą być podstawą uzasadnionego wątplenia – do *praktycznie pewnego* poznania (Popper⁵). Jest ono jednak o tyle *hipotetyczne* (de Vries), o ile dzięki nowym obszarom doświadczenia mogą wystąpić nowe pozytywnie relewantne pytania. Gdzie nie trzeba się tego obawiać, możemy – chociaż nie mamy żadnej absolutnej pewności, ponieważ nie mogliśmy uwzględnić wszystkich relewantnych pytań – mówić o pewnej hipotetycznej pewności, która zasadniczo wystarcza dla naszej praktyki życiowej.

W tym sensie jest więc rozsądne, jeśli tego typu wypowiedzi *uznajemy za prawdziwe*, tzn. dla naszych celów praktycznych oceniamy je, jakby były prawdziwe. Zarazem powinno się to łączyć z otwartością na kolejne procesy poznawcze, jeżeli np. zostaje przekroczony obszar dobrze znanego nam doświadczenia albo kultury.

4 Por. O. Muck, *Wahrheit und Verifikation*, [w:] RW, s. 81–100.

5 Por. K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1975, s. 92: „Istnieje pewne pojęcie pewności zdrowego rozsądku, które, mówiąc krótko, oznacza tyle, co «wystarczająco pewne dla praktycznych celów»”. Por. J. de Vries, *Grundfragen der Erkenntnis*, Monachium 1980. W tym względzie powołuje się on podobnie jak B. Lonergan na J. H. Newmana.

Ad 2). Małe próby poprzez ruch kijem i dotykane mogłyby spowodować, że wypowiedź „kij jest złamany” byłaby do odrzucenia. Zdanie, które ją wyraża, zostałoby zinterpretowane w zwykłym sensie. To prowadziłoby do traktowania go jako sfalsyfikowanego. Przy wielu możliwościach interpretacyjnych nazwijmy tę interpretację, która rozumie zdanie jako wyraz wypowiedzi, której można zaprzeczyć, *negatywną interpretacją*.

Zatem w tym przypadku uzasadnienie poprzez dotykane postawiliśmy ponad uzasadnieniem poprzez ogląd. Do tego mogło się przyczynić również to, że z doświadczenia lub znajomości praw optyki może zostać wywiedziona uzasadniona wątpliwość. Ona mogłaby wyjaśnić, jak mogło dojść do wypowiedzi, która opiera się na widzeniu, a jednak jest sprzeczna z innymi danymi. Zatem w naszym przypadku *otwarte, pozytywnie relewantne* pytania poddały w wątpliwość pewność uzasadnienia.

Nie zostało jednak przez to generalnie pokazane, że nie można przyznać znaczenia jakiegokolwiek wypowiedzi, która opiera się na widzeniu!

Ad 3). W naszym przykładzie uznano w sposób pojedynczy to, co stanowi jądro tego, co uprawnione w obrębie zdania przeciwnego. Do tego służy przestrzeżenie tego, na czym opiera się wypowiedź. W ten sposób zostanie ona zmieniona oraz *krytycznie ograniczona* do uzasadnionego sensu: jako zwykłego wskazania tego, co jest treścią postrzegania zmysłowego. Taką zmianę w wypowiedzi można również nazwać *pozytywną interpretacją*, ponieważ ona uwydatnia to, co może zostać potwierdzone.

Zwróćmy uwagę na to, jak to wyrażamy.

Tutaj za pomocą prefiksu „oku jawi się...” zostaje zmieniony sens zdania „kij jest złamany” na taką wypowiedź, która wyłącznie (fenomenologicznie) opisuje to, co zostało uchwycone przy patrzeniu. Od innych pytań, które łączą się z powszechnym rozumieniem zdania (tym samym dotyczą ich wagi *ontologicznej*), tutaj się abstrahuje. W ten sposób pytanie, jak kij czuje się dotykiem, dla tej ograniczonej

wypowiedzi jest postrzegane jako *nierелеwantne*. Ta *ograniczona interpretacja* zostaje zakwalifikowana poprzez wskazanie na szczególnie grunt („według widzenia”), na którym opiera się ta wypowiedź.

W przeciwieństwie do tego poprzez prefiks „w rzeczywistości...” powinno zostać podkreślone, że zdanie „w rzeczywistości kij nie jest złamany” należy rozumieć w zwykłym sensie, że żadne relewantne dla wypowiedzi pytania nie powinny zostać wykluczone.

To pokazuje jednak, co jest wymagane przez prefiks „w rzeczywistości...”. Obszar pytań relewantnych dla wypowiedzi oraz tym samym podanych warunków jest *rozległy*. „Rzeczywistość” i „byt” określają przy tym obszar, który zawiera warunki dla uznania tego, co potwierdzone w wypowiedzi. Tym samym jednak taka wypowiedź, która spełnia te warunki, jest w pojęciu arystotelesowskim *prawdziwa*, czyli o tym, co jest, mówi, że to jest, a zatem wypowiedziany stan rzeczy rzeczywiście istnieje. W skrócie wyraża się to czasami jako zgodność myślenia z bytem. Zarazem już na podstawie tego może stać się zrozumiałe, jak Maréchal może pojmować poznanie jako owoc wolnego od sprzeczności opracowania tego, co dane, pod wpływem *skierowania na byt*.

W tym miejscu należy wrócić uwagę, że terminy takie, jak „znaczenie”, „rzeczywistość”, „byt” zostały scharakteryzowane *operatywnie* na podstawie ich funkcji w działaniu poznawczym⁶. Kogo to dziwi, niech pomyśli, że tutaj w krytycznej refleksji właściwie zostaje wyrażone to, co dotąd było już rozumiane przez człowieka poprzez byt. Nie powołałem się teraz jednak na ten wgląd jako na uzasadnienie! Raczej powinno zostać pokazane, jak to się przyjmuje i stosuje w mowie.

Ad 4). Ograniczona wypowiedź nie przeczy już teraz więcej wypowiedzi uznawanej za uzasadnioną. Jeśli jakaś wypowiedź zostanie ograniczona do jej uzasadnionego sensu, to mogą z niej zostać wyciągnięte wnioski tylko dla wypowiedzi dotyczących pytań, które należą do zawężonego przez te ograniczenia obszaru pytań relewantnych.

6 P. Hoenen pokazuje, jak u św. Tomasza mogą zostać znalezione operatywne charakterystyki, np. „bytu” jako tego, co potwierdzenie dodaje uświadomionemu stanowi rzeczy. Por. także, *De definitione operativa*, „Gregorianum” 1954, vol. 35, s. 371–405.

Dlatego *ograniczone interpretacje* mogą być godne zaufania dla określonych celów w określonych kontekstach, ale nie poza tymi kontekstami i dla innych celów. Można to wyjaśnić na przykładzie tłumaczenia sprawozdania z badań naukowych na inny język. W celu udostępnienia czytelnikowi w innym języku metody oraz wyników doświadczenia tłumaczenie może być godne zaufania. Tym samym jednak nie jest powiedziane, że to tłumaczenie jest zdadne aby np. studiować styl prac naukowych w pierwotnym języku.

Tak więc chciałbym osobiście zaznaczyć, iż również moje przedstawienie metafizyki transcendentálnej jest ograniczoną interpretacją. Powinna ona uczynić zrozumiałą strukturę logiczną. Dla detali historycznych naturalnie konieczne byłoby uzupełnienie!

Inny przykład ograniczonej interpretacji poznaliśmy już w przypadku ograniczenia do pytań pozytywnie relewantnych w dobrze znanych obszarach, co prowadziło do *praktycznej pewności*. Również tutaj należy uważać na to, żeby nie zostały wyciągnięte wnioski, które wykraczają poza dotychczas dobrze znane obszary doświadczenia. Doświadczamy tej granicy np. w niepewności, kiedy opuszczamy nasz krąg kulturowy, albo kiedy możemy brać udział w *dialogu* o doświadczeniach innych osób. Zaleta takich doświadczeń leży w konieczności rozpoznania granic niektórych tak zwanych „oczywistości”. To jest właśnie sam, dokonujący się dzięki dialogowi, proces integrującej się syntezy. Jest on krokiem na drodze do prawdy, o ile ostrzega nas przed błędem, by z poglądów, które w ograniczonym obszarze praktycznie są godne zaufania, nie wyciągać zbyt daleko idących wniosków.

Ad 5). Wynik został zatem sformułowany w następujący sposób: „Kij jawi się oku jako złamany, w rzeczywistości jednak jest prosty, a nie złamany”. Ja nazywam to *interpretacją krytycznie pozytywną*. Jest ona kierowana poprzez zainteresowanie wypracowaniem uzasadnionego sensu wypowiedzi oraz krytycznego odgraniczenia wobec nieuprawnionych interpretacji. Niektórzy nazywają to *interpretacją z zamiarem systematycznym*. Jest ona szczególnie godna polecenia, kiedy chcemy się uczyć z dyskusji argumentów, które zostały rozwinięte w historii

myśli. W ten sposób również Maréchal w swych pięciu tomach krytycznej rozprawy z historią problematyki poznania⁷ stworzył własne stanowisko, które następnie systematycznie rozwijał.

Zobaczyliśmy zatem: poprzez zachowanie ogólnie koniecznych warunków poznania zostały te przeciwstawione sobie wypowiedzi – poprzez uwzględnienie ich szczególnych uzasadnień oraz ich oceny – w danym wypadku w sposób ograniczony zinterpretowane, a jednocześnie w tym ograniczonym sensie udowodnione jako uzasadnione. To jest jednak struktura analizy transcendentnej, która jest centralna już dla Kanta. Tutaj analiza transcendentna ukazuje się jako takie postępowanie, aby poprzez uwzględnienie najbardziej ogólnych warunków poznania wykazać krytyczne ograniczenie wypowiedzi, które nie zostały wystarczająco uzasadnione i w ten sposób dotrzeć do usprawiedliwienia w obrębie granic.

Dla analizy metafizycznej jest jeszcze do tego konieczne, żeby uprzywilejowany człon przeciwieństwa uwzględniał wszystkie pytania relewantne. W przeciwnym razie byłoby to podobne do kantowskiego idealizmu transcendentnego, u którego cała wiedza pochodząca z doświadczenia ograniczona zostaje do obszaru zjawiska, w przeciwieństwie do niepoznawalnej rzeczy samej w sobie. Dla Maréchala jednak odniesienie ludzkiego poznania do bytu jest konstytutywne, a obszar pytań do uwzględnienia jest zasadniczo nieograniczony. W tym sensie odniesienie do bytu jest dla niego punktem wyjścia metafizyki – por. tytuł jego głównego dzieła.

Możemy to na naszym przykładzie następująco uwidocznic: W przypadku tym wynik dotykania kija został ostatecznie zrozumiany jako wskazanie na rzeczywistość. Nie opiera się to jednak tylko na naszym makroskopowym rozumieniu codzienności, czy nie musimy tu znowu dokonać pewnego ograniczenia? Na co zwraca uwagę to pytanie krytyczne?

⁷ Por. J. Maréchal, *Le point de depart de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Bruges 1922–1947.

Jest to okazja do odkrycia, że integracyjna synteza może być rozwijana na różne sposoby. Może wychodzić od rzeczywiście występujących poglądów i analizować je. To prowadziłyby do serii następnych kroków. To był np. sposób postępowania Maurice'a Blondela w jego *L' action* (1893), gdzie próbował krok po kroku coraz dalej badać, co odpowiada „określeniu”, które leży u podstaw ludzkiego działania⁸.

Ale można też wyjść od najbardziej ogólnych warunków możliwości, z nakierowania na byt, a następnie pokazać na pojedynczych przykładach, jakie rozróżnienia z pewnością należy uczynić, żeby opracować to, co dane. To jest droga Maréchala, jaką jeszcze dalej poszedł np. Coreth, dla którego punktem centralnym jest integracyjna synteza jako *dialektyka aktu i pojęcia*.

III. Porównanie ze strukturą podtrzymujących życie przekonań

W około połowie zeszłego stulecia rozwinęła się w analitycznej filozofii religii interesująca dyskusja na temat specyfiki religijnej mowy⁹. W związku z tym uwyraźniono struktury przekonań podtrzymujących życie – często określane jako „osobisty światopogląd”.

Punktem wyjścia było przeciwieństwo pomiędzy racjonalnością uprawomocnioną w naukach przyrodniczych oraz racjonalnością przekonań światopoglądowych. Te ostatnie stawały się przedmiotem badań racjonalnych najwyżej wtedy, kiedy poszukiwane były psychologiczne albo ideologiczno-krytyczne warunki, przy pomocy których można by wyjaśnić genezę ich powstawania i występowania¹⁰. Zakładano przy tym, że wypowiedziom światopoglądowym nie przysługują żadna racjonalność, ponieważ nie odpowiadają one metodom

⁸ Por. O. Muck, *Der Grundgedanke von Joseph Maréchals Le point de départ de la métaphysique in Hinblick auf Maurice Blondel*, [w:] *Ausgangspunkt und Ziel des Philosophierens*, red. St. Grätzel, P. Reifenberg, London 2008, s. 81–101, 92–95.

⁹ Następnie przedstawiona w: O. Muck, *Zur Logik der Rede von Gott*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 1967, vol. 89, s. 1–28 (=RW, s. 14–44).

¹⁰ Por. np. E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958.

nauk empirycznych. Jednak wobec tego wkrótce zaczęto wskazywać, że powinno się dokładniej zbadać, na czym polega swoistość takich poglądów.

„Światopogląd” został operatywnie zdefiniowany przez swoją funkcję jako postawa, z głębi której człowiek *ujmuje* to, co go spotyka, *wyraża* w języku, odnosi to do kształtowania swojego życia oraz *wartościowuje*¹¹. Taki „*osobisty światopogląd*” dopuszcza stopnie wyrażalności. Należy go odróżnić od proklamowanych systemów oraz *mentalności* otoczenia (Benesch¹²), nawet gdyby miał o nich współdecydować.

W jego treści są różnice – w zależności od człowieka, który go wyznaje, a także w zależności od fazy życia tego samego człowieka, jak to możemy wywnioskować chociażby na podstawie biografii. Z pewnością jednak istnieją formalne podobieństwa w *strukturze*, które wynikają z zadania stworzenia osobistego światopoglądu¹³. I w tej kwestii dostrzeżono podobieństwa ze strukturą teorii naukowo-doświadczalnych. To doprowadziło do lepszego rozumienia specyfiki racjonalności światopoglądu.

Sytuacją wyjściową dyskusji było przeciwieństwo pomiędzy nauką i światopoglądem. Ponieważ wymagania metodyczne uznane w naukach przyrodniczych nie mogą zostać zastosowane w badaniu światopoglądów, uznano je za irracjonalne albo, w najlepszym przypadku, za przedmiot psychologicznych lub ideologiczno-krytycznych poszukiwań. Jeśli jednak racjonalność nauk przyrodniczych Rn jest

postrzegana jako uzasadniona dlatego, że pewne ogólne postulaty racjonalności R¹⁴, zastosowane do celów nauk doświadczalnych, dają Rn, to można zadać pytanie, co się stanie, jeżeli R zostanie zastosowana do celów światopoglądu¹⁵. To doprowadziło do porównania struktur obu racjonalności¹⁶.

Wspólne dla obu jest to, że powinno dojść do wyjaśnienia tego, co nas spotyka. Wyjaśnienie to powinno być wolne od sprzeczności i spójne oraz odniesione do tego, co jest do wyjaśnienia, a przy tym niczego bezpodstawnie nie wykluczać. Określmy te warunki literą R.

Racjonalność nauk przyrodniczych Rn otrzymuje się:

jeżeli tym, co dane, są *dane doświadczenia* metodycznie uzyskane w pewnym obszarze badań oraz

a) stosunek do danych z doświadczenia jest taki, że będzie badany *podlegający prawom* ciąg wydarzeń, który następnie potwierdzi się w *prognozach* co do dalszego ich przebiegu. Jest to szczególnie ważne także dla technicznej organizacji naszego świata.

Światopogląd natomiast:

a) zawiera obszar danych nie tylko tych ściśle mierzalnych, ale zasadniczo wszystko, co spotyka się w życiu. Zawiera nie tylko rzeczy i ludzi, ale również instytucje i spontaniczne osądy, jak np. ból lub ocenę danej osoby. Nazwijmy to *doświadczeniem życiowym*.

b) Związek z doświadczeniem nie jest więc pierwotnie zgodnym z prawami wyjaśniania jak w naukach przyrodniczych, ale *integracyjną* interpretacją pozycji poszczególnych obszarów w całości tego, czym człowiek się zajmuje. Dlatego potwierdzenie dokonuje się nie przez spełnienie się prognoz, tylko poprzez doświadczenie. Ono polega na

14 Por. F. Ferré, *Language, Logic and God*, New York 1961, s. 162 n. (w nawiązaniu do wprowadzenia A. N. Whiteheada, *Process and Reality*, New York 1929).

15 Por. O. Muck, *Der Beitrag der Wissenschaftstheorie zur Klärung der Rationalität von Glaube als lebenstragender Überzeugung*, [w:] *Religionsphilosophie*, red. W. L. Gombocz, Wien 1984, s. 53–56 (=RW, s. 101–105).

16 Por. J. Bocheński, *The Logic of Religion*, New York 1965 oraz tenże, *Religious Hypothesis Revisited*, [w:] *Scientific and religious belief* (Philos. Stud. Ser. 59), red. P. Weingartner, Dordrecht 1994, s. 143–160.

11 Pojęcie światopoglądu według G. D. Kaufmana (*On the meaning of „God”*, „The Harvard Theological Review” 1966, vol. 59, s. 105–132).

12 Por. H. Benesch, *Warum Weltanschauung?* (Fischer 42331), Frankfurt a/Main 1990, s. 11–15. Por. także: red. A. Loades, L. D. Rue, *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, LaSalle 1991, s. 491–506; N. Smart, *The Philosophy of Worldviews: The Philosophy of Religion Transformed*, [w:] tenże, *Concept and Empathy*, London 1986, s. 33–58 oraz W. D. Hudson, *The Rational System of Beliefs*, [w:] *Sociology and Theology. Alliance and Conflict*, red. D. Martin, J. O. Mills, W. S. F. Pickering, Sussex 1980.

13 Por. wyczerpujące przedstawienie w: W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie (Einführungen Philosophie)*, Darmstadt 2006, s. 151–159.

pomyślnym rezultacie *integracyjnej syntezy*, a przez to na *zniesieniu sprzeczności*.

W ten sposób wraz z postępującym doświadczeniem dokonuje się proces, w którym niektóre twierdzenia przy powiększeniu liczby dopuszczonych pytań relewantnych muszą zostać ograniczone (*pozycje przeciwne*), a inne (*pozycje*) mogą zostać przyjęte w szerszym kontekście, a przez to mogą być dalej rozwijane, jak to podkreśla zwłaszcza B. Lonergan.

Uważam za warte zauważenia, iż zarówno przy wyjaśnianiu przeciwieństw racjonalności nauki i światopoglądu, jak i w procesie wyjaśniania światopoglądu, możemy obserwować procesy integracyjnej syntezy. W drugim przypadku dokonuje się to na poziomie wyjaśniania światopoglądowych przekonań, w pierwszym przypadku na położonym wyżej (meta)poziomie wyjaśniania różnic pomiędzy rodzajami racjonalności:

Ogólne postulaty racjonalności R dają zastosowane do

obszaru doświadczenia naukowego	całościowego obszaru doświadczenia życiowego
oraz jego <i>nomologicznego wyjaśnienia</i>	oraz jego <i>integracyjnego wyjaśnienia (syntezy)</i>
naukową racjonalność R _n ,	racjonalność osobistego światopoglądu R _w ,

których wyniki zostają sprawdzone poprzez

potwierdzenie się przewidywań	wyjaśnienie przeciwieństw
z praktycznym pożytkiem dla	
działalności technicznej	sensownego prowadzenia życia
oraz metodycznym ograniczeniem do	
interpersonalnych badań	osobistej interpretacji życia.

IV. Wnioski wynikające dla filozofii

Osobiście przeżywany światopogląd dotyczy tego, co K. Rahner **ostrzega** jako metafizykę, którą każdy człowiek uprawia, często nawet **tego** nie wyrażając, jak to mówi w *Hörer des Wortes*:

Człowiek nie może nigdy, myśląc czy działając, zatrzymać się jedynie przy tej lub tamtej kwestii. Chce wiedzieć, czym byłoby to wszystko w swojej jedności, w której go to od zawsze spotyka; pyta o ostateczne przyczyny, o przyczynę wszystkich rzeczy, i o ile rozpoznaje wszystko pojedyncze jako istniejące, pyta o istnienie bytu; uprawia metafizykę. (...) Musimy zatem uprawiać metafizykę, bo czynimy to od zawsze¹⁷.

Na swój sposób wskazuje również Karl Popper pod pojęciem filozofii na taki przeżyty światopogląd, mówiąc:

Mamy te wszystkie nasze filozofie, czy jesteśmy tego świadomi czy nie, ale nie zdają się one na wiele. Jednak ich skutki na nasze działanie i nasze życie są często niszczycielskie. Dlatego konieczna jest próba udoskonalenia naszych filozofii poprzez krytykę. To jest moje jedyne usprawiedliwienie tego, że filozofia w ogóle jeszcze istnieje¹⁸.

Tym samym apeluje się do filozofii jako dyscypliny naukowej, ażeby dostrzec jedno z jej zadań w pomocy przy wyjaśnianiu. Także tutaj występujące sprzeczności mogą być okazją, żeby wyraźnie zająć się własnym światopoglądem. To może przedstawiać się w taki sposób, że szuka się *syntezy integracyjnej*. Przy tym w szczególny sposób należy uważać na *językowe sformułowania* jądra osobistej interpretacji. Często używa się do tego dobrze znanych z codziennego doświadczenia związków, które służą jako *model* do wskazania na te zależności, jakie

17 K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1941, s. 44 n.

18 K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, dz. cyt., s. 45.

tworzą jądro światopoglądu albo też streszczają go w postaci *symbolu*. Dlatego też w odniesieniu do pojawiających się problemów należy najpierw sprawdzić, na ile sformułowany pogląd jest adekwatnym wyrazem osobistego światopoglądu. Niekiedy prowadzi to do dalszych wyjaśnień.

Dla pytań światopoglądowych badanie konkurujących ze sobą poglądów musi spełniać chociaż minimalne wymagania, które zostały opracowane dla światopoglądu. Jaki wkład może mieć tutaj metafizyka?

W przypadku światopoglądu w pierwszej kolejności może stać interpretacja spontanicznie ujętych sytuacji życiowych. Jednak powinno się uwzględnić przy tym nie tylko *pojęciową* wolność od sprzeczności, ale również tę *dokonaną*, w której ukazuje się konstytutywne odniesienie do bytu świadomego aktu poznawczego. W przypadku integracyjnej syntezy interpretacji światopoglądowych potrzeba stąd także rozróżnień, które rozwija metafizyka. Te wskazują na *struktury rzeczywistości*, w której kształtujemy nasze życie.

Analiza ogólnie koniecznych warunków może zostać rozszerzona poprzez uwzględnienie ogólnie dostępnych obszarów doświadczenia. Myślę przy tym na przykład o badaniach, w których E. Coreth i K. Rahner rozszerzają ogólną metafizykę na pytania filozoficznej antropologii oraz filozofii religii. Biorę tu również pod uwagę sposób, w jaki B. Lonergan rozwija heurystyczne struktury różnych sposobów kształtowania się przekonań. W ten sposób metafizyka transcendentálna może argumentacyjnie i treściowo pomóc w wyjaśnianiu osobistego światopoglądu.

Ponieważ tłumaczenie światopoglądowe odnosi się do rzeczywistości, w której kształtujemy nasze życie, podlega ono również krytyce, która odpowiada jej domaganiu się bycia zgodnym z prawdą. Co prawda w interpretacji światopoglądowej musi ona rozsądnie zadowoląć się uwzględnieniem pozytywnie relewantnych pytań, ale ze względu na wymagania zgodności z prawdą musi pozostać ona otwarta na nowe wyzwania przy przekraczaniu granic znanego obszaru. Wyma-

gany związek z osobistym doświadczeniem życia jest otwarty nie tylko wobec przyszłości, ale również wobec doświadczenia innych osób. To szczególnie wychodzi na jaw w *dialogu*. Choćby dlatego nie ma co oczekiwać, że *konkretny* światopogląd może zostać udowodniony intersubiektywnie. Ponadto zachodzi mnóstwo osobistych doświadczeń, które wywierają wpływ na ukształtowanie się światopoglądu człowieka, czasem również wywołują emocje, które przeszkadzają w wyważonej, integrującej się syntezie.

Ta osobista charakterystyka konkretnego światopoglądu nie wyklucza jednak, że można *argumentacyjnie* współdziałać w sposób intersubiektywny przy wyjaśnianiu osobistego światopoglądu. Podstawami dla tego są dodatkowe pytania odnośnie wypełnienia minimalnych warunków albo też możliwości zrozumienia integracyjnych syntez. Również osobiste doświadczenie zawiera powtarzające się oraz porównywalne typowe elementy, które mogą zostać wykazane jako założone fenomenologicznie lub poprzez twórczość literacką i następnie uwzględnione. Jednak taka możliwa pomoc nie zastąpi osobistego przyswojenia sobie tego, co wykazane. Mianowicie dopiero poprzez nie możliwe jest zwrócenie uwagi na sens operacyjny zarówno podstawowych warunków dla światopoglądu, jak również metafizycznych rozróżnień, które mogą być dalej pomocne przy językowo i kulturowo uwarunkowanych różnicach wyrażania się.

W ten sposób zaznacza się jednocześnie *osobisty*, jak i zasadniczo *racjonalny* charakter światopoglądu, którym się żyje. To pokazuje szanse argumentującego dialogu, a co za tym idzie filozofii, która jest otwarta dla metafizyki, a przez to może udzielić pomocy w dojrzywaniu niosących życie przekonań. Pokazuje jednak również granice, o ile osobista realizacja integracyjnej syntezy nie może zostać wykonana przez innych. To z pewnością odpowiada zarówno naukowemu, jak i światopoglądowemu celowi filozofii. Pokazuje dające się stwierdzić w historii powiązanie krytycznej refleksji nad dotąd osiągniętymi wynikami z filozofowaniem, które poprzez nią zostaje dalej uściślone oraz osobiście, odpowiedzialnie, światopoglądowo zaangażowane.

Próbowałem pokazać, w jakim sensie nasza świadoma egzystencja jest niesiona poprzez skierowanie na byt. Na tej podstawie powinno stać się zrozumiałe, co jest zadaniem metafizyki i jaki wkład argumentacyjny może wnieść ona dla dojrzwania osobistego światopoglądu.

tłum. z języka niemieckiego Dariusz Oko

Winfried Löffler

O opisowej i rewidującej metafizyce¹

1. Wprowadzenie

Peter Frederick Strawson pozostawił w *Indywidualach* terminologiczną propozycję pewnego rozróżnienia, która wprawdzie ciągle używana jest jako oczywista, lecz jej treść zaskakująco rzadko była uświadamiana; chodzi mianowicie o rozróżnienie pomiędzy opisową a rewidującą metafizyką. Opisowa metafizyka (dalej: OM), jak brzmi propozycja pierwszego jej przybliżenia, ogranicza się do rzeczywistej struktury naszego myślenia opisującej świat, podczas gdy rewidująca metafizyka (RM) ma na celu tworzenie lepszej struktury². W tej lub w podobnej zbliżonej formie rozróżnienie to jest od tej pory najczęściej używane, często w towarzystwie sugestywnych, przekonujących przykładów: redukcjonistyczny materializm, whiteheadowska ontologia procesu lub różnorodne ontologie tropów albo ontologie fazowe pojawiają się jako przykłady teorii rewidująco-metafizycznych. Sam

Winfried Löffler (ur. 1965) – doktor habilitowany w zakresie filozofii, doktor prawa, magister teologii. Profesor na Instytucie filozofii chrześcijańskiej Uniwersytetu w Innsbrucku. Od 2006 przewodniczący *Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie*. Liczne gościnnie wykłady m.in. w Monachium, Tybindze, Krakowie i Zagrzebiu. Główny zakres pracy naukowej: logika, filozofia nauki, filozofia religii. Wybrane publikacje: *Einführung in die Religionsphilosophie* (Darmstadt 2006); *Einführung in die Logik* (Stuttgart 2008), ponad 80 artykułów w czasopismach, dziełach redagowanych i podręcznikach.

1 W. Löffler, *Über deskriptive und revisionäre Metaphysik*, [w:] *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontology*, red. M. Lutz-Bachmann, Th. M. Schmidt, Freiburg 2007, s. 114–131.

2 P. F. Strawson, *Einzelnding und logisches Subjekt (Individuals)*. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik, [w:] *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, tłum. F. Scholz, Stuttgart 1972, s. 9.

Strawson zajmuje się w swoich szczegółowych wyjaśnieniach tylko jedną stroną swojego rozróżnienia, mianowicie metafizyką opisową (OM). Czym według Strawsona powinna być RM jest w dużej mierze niejasne, ponieważ z rozważań na temat OM niewiele może być wydobyte *e converso*. Według rozpowszechnionego poglądu *Indywidualia* Strawsona z 1959 roku wyznaczają najważniejszy punkt zmierzający do wskrzeszenia metafizyki w analityczno-filozoficznych tradycjach, po tym jak ten temat przez dziesięciolecia w małym stopniu był czymś znaczącym. To kluczowe stanowisko Strawsona i częste późniejsze posługiwanie się jego rozróżnieniem, już z samego względu historycznego staje się interesujące. Filozoficzne rozważania dotyczące różnicy OM/RM zaleca się więc przybliżyć przynajmniej w trzech kierunkach: po pierwsze, według filozoficzno-historycznego przekonania o ścisłości Strawsonowskiego rozróżnienia; po drugie (wykraczając poza Strawsona) według możliwości lub nawet konieczności sprecyzowania tego rozróżnienia i, po trzecie, według przydatności, użyteczności lub może nawet nieusuwalności opisowej formy metafizyki.

Chciałbym zatem najpierw zebrać i zanalizować te wskazówki, które Strawson sam podaje jako przykład OM i RM (2) a następnie zebrać pewne niejasności z nimi związane, aby przedstawić je w dalszym rozumowaniu (3). W związku z tym tylko na obrzeżach tak ujętej RM pojawiają się pytania, pod jakim względem byłaby ona lepsza (4) i na jakiej podstawie można stwierdzić, że, odwrotnie, metafizyka OM nie wprowadza w błąd. W tym kontekście chciałbym zaprezentować propozycje wykraczające poza Strawsona (5 i 6). Kończące wnioski dotyczą natury pytania „co istnieje” i ogólnie – roli metafizyki (7).

2. Strawson o opisowej i rewidującej metafizyce

Oprócz zacytowanej na wstępie ogólnej charakterystyki dookreśliły – rozpoczynając od A – opisane przez Strawsona OM i RM jak również stosunek między nimi, podając jedynie niektóre dalsze twierdzenia (numeracja stron odnosi się do niemieckiego wydania z 1972 roku):

- A „Metafizyka opisowa zadowala się opisywaniem rzeczywistej struktury naszego myślenia o świecie, zaś metafizyka rewidująca zajmuje się tworzeniem lepszej struktury”³ (9).
- B Metafizyka to szukanie podstaw – dobrych, złych lub obojętnych – dla tego, w co instynktownie wierzymy (316 n.)⁴.
- C Przykładami metafizyków opisowych są: Arystoteles i Kant, przykładami metafizyków rewidujących: Kartezjusz, Leibniz i Berkeley (9)⁵.
- D RM jest użyteczna i godna podziwu, lecz jest od OM zależna⁶. Ta druga jako badanie całościowe nie potrzebuje żadnego innego usprawiedliwienia (9).
- E Struktura, której metafizyk poszukuje, nie znajduje się na wyższej płaszczyźnie języka⁷ (10). Metoda OM (o którą chodzi w kontekście tego zdania) jest więc zapewne ukazaniem głębokiej gramatyki.
- F OM odróżnia się od *conceptual analysis* (która była bardzo popularna do czasu powstania *Indywidualiów*) przez swą wyższą ogólność (9).
- G Ukazane w OM istnienie centralnych pojęć jest w jakiejś części ponadhistoryczne i językowo niezmiennie (10 n.).
- H Centralne pojęcia OM nie są specjalnymi pojęciami wysoko rozwiniętego myślenia, lecz oczywistościami, które temu najmniej rozwiniętemu myśleniu służą tak samo, jak temu najbardziej rozwiniętemu. Są one nieodrzucałym rdzeniem naszych pojęciowych umiejętności (11).
- I OM poszukuje podstawowych, ontologicznych, pierwotnych kategorii bytu w naszym systemie pojęć. Kryterium służące do tego, aby stwierdzić, że kategoria bytu A jest zasadnicza dla kategorii

3 [P. F. Strawson, *Indywidualia. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 7 – przypis tłumacza (dalej wszystkie przypisy w nawiasach kwadratowych są to przypisy tłumacza)].

4 [Por. tamże, s. 241].

5 [Por. tamże, s. 7].

6 [„Metafizyka rewidująca pozostaje w służbie metafizyki opisowej”. Tamże].

7 [„Struktura jakiej on poszukuje, nie ukazuje się łatwo na powierzchni języka, lecz tkwi głębiej”. Tamże, s. 7 n.].

bytu B, jest jednostronne, wynika z asymetrycznych zależności, pod względem których dokonujemy identyfikacji: A są identyfikowalne bez odniesienia do B, ale B nie są identyfikowalne bez odniesienia do A (20).

J Istnieją rzetelne podstawy do przyjęcia, że w ramach zasadniczych obiektów wykazanych w OM znajdują się byty egzystencjalnie pierwotne/prymarne byty, o ile wychodzi się z założenia nie solipsystycznego, czasoprzestrzennego systemu rzeczy (75 n., 316).

Na zawarty w *Indywiduach* główny treściowy wynik, mianowicie, że osoby i materialne ciała są zasadniczymi bytami OM, nie potrzebujemy na wstępie się zgadzać. Pozostajmy na początku przy ogólnej charakterystyce OM i RM. Rzuca się w oczy to, że Strawson czyni bliższe treściowe uwagi tylko w pierwszej części swej terminologicznej propozycji. To natomiast, czym jest RM, pozostaje w dużej mierze niejasne, z wyjątkiem tej częściowej tezy D, że RM byłaby zależna od tej opisowej. Twierdzenie C, które jest wyliczeniem przykładów (przy czym jako rewidujący metafizycy zostali zakwalifikowani tak różni myśliciele jak Kartezjusz, Leibniz i Berkeley) w niczym nie pomaga. Wprawdzie twierdzenie B wyraża coś o RM, lecz niewiele wnosi w odróżnienie jej od OM, ponieważ może się ona odnosić do *każdej* formy metafizyki a kontekst zdania pozwala nawet przypuszczać, że Strawson pierwotnie odniósł się tutaj do OM. Pozostałe twierdzenia od E do J w końcu zdradzają tylko coś mało znaczącego o OM. Być może teraz byłoby prościej dowiedzieć się czegoś o RM, negując założenia od E do J, lecz to byłoby zbyt prędkim szukaniem rezultatu: założenia F, J i przypuszczalnie również E (przynajmniej pierwsza część twierdzenia) byłyby poprawne również dla formy RM w przyjętym założeniu. Wątpliwe jest i to, czy również G obowiązuje dla RM. Natomiast stwierdzenie, że zanegowana teza G byłaby rewidującą metafizyką, jest wątpliwe (ponieważ powinna historycznie i językowo – przynajmniej od tego wymagania – być metafizycznie niezależna). Twierdzenia H i I byłyby w końcu dla RM zaprzeczeniem, jednakże nie wynika z tego wiele dla pozytywnej cha-

rakterystyki RM. Musimy więc wyjść ponad spostrzeżenia Strawsona, przede wszystkim tam, gdzie chodzi o charakterystykę RM.

3. Niejasności w Strawsonowskiej charakterystyce OM

W każdym razie, trzeba stwierdzić, że Strawsonowska charakterystyka OM jest również bardziej problematyczna niż mogłoby się to wydawać na początku. Można to wyjaśnić w następujących trzech spostrzeżeniach:

(1) Twierdzenia A, B i E, jeśli się im bliżej przyjrzymy, stoją w pewnym napięciu:

Twierdzenie A proponuje ukierunkowanie OM na język potoczny, podczas gdy twierdzenie E proponuje metodę analizy gramatyki głębokiej, a więc konsekwentne odejście od struktur języka potocznego. Twierdzenie B sugeruje również, że najpierw musi się szukać podstaw naszego codziennego myślenia. OM nie wyczerpuje się – w prostej analizie języka potocznego ani w tym, co wydaje się być narzucającym zaangażowaniem ontologicznym.

(2) W podobnym kierunku nasuwa się pytanie, jak dalece według Strawsona OM musiałyby być dyscypliną empiryczną. Zwroty takie jak: „OM ogranicza się do rzeczywistej struktury naszego myślenia opisującej świat” mogłyby równie dobrze stanowić propozycję rozumienia OM jako części (empirycznej) psychologii myśli. Tutaj jednak nie można tego jasno zrozumieć ani przez Strawsonowskie nieempiryczne związki atrybutywne, ani poprzez treściowe rozważanie: prosty opis naszego myślenia o świecie, że tak powiem – pewna nieprzefiltrowana *folk ontology*, miałaby niekompletne i pełne sprzeczności wyniki i temu ktoś mógłby nadać etykietę metafizyki. Nasza potoczna ontologia zawiera szereg skrajnych przypadków, punktów pośrednich, sprzeczności i dziur, które normalnie nie obciążają naszego mówienia i działania, co od czasu do czasu wychodzi na jaw w rzeczowych dysputach. Czy zegarek z wieloma wymienionymi częściami jest jeszcze tym samym zegarkiem? Czy człowiek pozostaje

jeszcze sobą samym, jeśli jego przekonania, uwarunkowania świadomości i sposób zachowania całkowicie zostaną zmienione? Czy wydarzenie jest powtarzalne? Kiedy ziarno przechodzi w roślinę? Czy gąsienica jest tym samym obiektem co późniejszy motyl? Kiedy ten proces się zaczął i kiedy zmienił się w inny proces? Czy obiektami są tematycznie związane kolekcje dzieł sztuki czy też tylko ich części? Rzeczami jakich rodzajów są kanty, dziury, granice, kształty, melodie? Czy można te rzeczy np. zmienić lub uszkodzić niezależnie od ich „nosicieli”? Czy można wszystkie własności rzeczy obiektywne i w rzeczywistości odnaleźć, czy też zostały już ustalone przez odniesienie z obserwatorem? Te i podobne pytania pozwalają przypuszczać, że właściwie każdy rodzaj ukazanej OM miałby swoją rewidującą część przeciwstawną *folk ontology* i stąd nie byłby czysto empiryczny. Rozpatrzmy, jako pierwszy przykład, Arystotelesowskie rozróżnienie potencjalnej nieskończonej podzielności i aktualnego podziału w kontekście analizy idei kontinuum. W odniesieniu do myślenia potocznego obie części tego rozróżnienia są raczej rewidujące niż opisowe. Obojętne jest, do którego rozwiązania problemu kontinuum ktoś się skłania, zawsze konstruuje we wniosku coś w stylu RM; dzieje się tak przypuszczalnie dlatego, że nasze faktyczne, potoczne myślenie do żadnego rozwiązania nas nie przekonuje⁸. Michael-Thomas Liske wprowadza, jako dalszy instruktywny przykład⁹, filozoficzną analizę kolorów jako dyspozycyjnych własności: subiektywno-predykatywna forma zdania może prowadzić do przekonania, żeby kolory traktować jako obiektywne własności, z drugiej strony wierzymy, że niewidomemu od urodzenia nigdy nie wyjaśnimy

8 W. Löffler, *Was ist eigentlich revisionäre Metaphysik?*, [w:] *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age. Proceedings of the 22nd International Wittgenstein - Symposium 1999*, red. U. Meixner, Wien 2001, s. 243–253, rozdział 3. W podobnym kierunku idzie często używane arystotelesowskie rozróżnienie pomiędzy pierwszeństwem w porządku poznania (lecz rzeczowo późniejszym) i pierwszeństwem w porządku rzeczy. Kiedy wyraża się *folk ontology*, racjonalna OM nie może przypuszczalnie pójść dalej od pierwszeństwa poznania.

9 M.-Th. Liske, *Wie soll man Metaphysik betreiben? Deskriptive versus revisionäre Metaphysik*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 2004, vol. 111, s. 17–42, tutaj s. 27 n.

znaczenia predykatu koloru. Z tej perspektywy wydaje się, że istota kolorów nie przejawia żadnych obiektywnych własności, lecz jest czymś subiektywno-fenomenalnym. Oba sposoby patrzenia wydają się być zawarte w *folk ontology*, lecz są one sprzeczne. Pewnym filozoficznym rozwiązaniem byłoby uznanie kolorów za dyspozycyjne własności: pewien kolorowy przedmiot wytwarza, pod pewnymi warunkami, w obserwatorze zdolnym do widzenia określone fenomenalne wrażenia. Taka filozoficzna korekta potocznej ontologii ma już rewidujące powiązania, jednak raczej w nieszkodliwym sensie, tzn. pozostawia nietknięte podstawowe przekonania naszego potocznego myślenia.

(3) Po trzecie, wątpliwy jest stosunek treści OM do przekonań w ramach poszczególnych nauk. Na nim opiera się Strawsonowska charakterystyka OM (szczególnie twierdzenia D, G i H) w taki sposób, że OM naukowe przekonania z góry ustanawia, względnie jest w stosunku do nich nadrzędna. Skoro OM (w sensie twierdzenia A) powinna opisywać rzeczywistą strukturę naszego myślenia o świecie, wówczas oczywiście nie można wykluczyć, że to przede wszystkim nauki przyrodnicze wpływają ogromnie na nasze myślenie i jednocześnie na OM. Większości ludzi z naszego kręgu kulturowego (również tym intelektualnie mniej zaangażowanym) można, na przykład, przypisać choćby szczątkową wiedzę o biologii komórkowej, teorii atomu. Ta wiedza zaś może ze swej strony kształtować myślenie o osobach, własnościach rzeczy lub pierwotnym bycie. Na pytanie o byt pierwotny (w sensie Strawsonowskiego twierdzenia J) wielu ludzi mogłoby coś odpowiedzieć i stwierdzić, nie w sensie Strawsonowskim, lecz w sensie ontologicznego naturalizmu, że np. komórki lub cząstki elementarne byłyby lepszymi kandydatami na niego, niż osoby, zwierzęta, czy meble.

Na podstawie rozważania (2) Liske przedstawia propozycję, według której rozróżnienia OM/RM nie da się rozumieć jako selektywnej klasyfikacji. Co więcej, OM i RM w idealny sposób byłyby odpowiadającym punktem granicznym pewnego kontinuum pomiędzy przy-

padkami lub wyidealizowanymi miarami, według których ocenia się, czy (i jak dalece) zaproponowane stanowisko jest bardziej opisowe czy też rewidujące¹⁰. Rozróżnienie między OM i RM odnosi się zatem do pojęć późniejszych (dodatkowych) ocen propozycji, jak i do *a priori* ustalonych przyporządkowań. To spojrzenie Liskego jest do przyjęcia w swych głównych zarysach¹¹. Można z dotychczasowych rozważań wyciągnąć wniosek, że Strawsonowska charakterystyka OM i RM nie może być uważana za autorytatywne, kanoniczne i koniecznie przydatne rozróżnienie, przynajmniej nie w jego niniejszym kształcie. Ujawnione niejasności prowadzą o wiele dalej, jakby otwierają na nowe precyzacje, na nowe rozważania, przy czym zasadniczo nie powinno się wątpić w użyteczność *któregokolwiek* rozróżnienia OM/RM. (Rozróżnienia mogą być w końcu również pożyteczne i dookreślane, jeśli są tylko stopniowe lub/i dopuszczają przypadki graniczne). Zastosowana dotychczas krytyka w żadnej mierze nie wyklucza, że mogą istnieć merytorycznie uzasadnione związki i relacje między metafizycznymi propozycjami na wstępnym etapie porządkującym te relacje. Zresztą nie bardzo można przesądzić, czy to, co dotyczy głównej tezy Strawsona (o pierwszeństwie osób i materialnych pojedynczych rzeczy) nie jest jednak tak znacząco poprawne, aby tego rodzaju ontologię uznać w istocie za uprawnionego kandydata na ontologię pierwotną. Kolejne rozważania są próbą poparcia tych dwóch przekonań argumentami. Pierwszym krokiem do tego jest propozycja sprecyzowania, co mogłoby być rozumiane przez RM, która przecież dotychczas była niezauważoną częścią rozróżnienia.

4. Co czyni RM „lepiej”?

Wróćmy więc do Strawsonowskiego wyjściowego twierdzenia A, że RM chce nasz faktyczny system pojęciowy zastąpić przez lepszy.

10 Tamże, *passim*, zwłaszcza s. 25–28, 41.

11 Podobnie W. Löffler, *Was ist eigentlich revisionäre Metaphysik?*, dz. cyt., rozdział 3.

Co mogłoby znaczyć to twierdzenie? – Najpierw: „lepiej” funkcjonuje w swojej logicznej gramatyce przynajmniej jako trójargumentowy predykat: *x* jest lepsze od *y* ze względu na *z*, czy też względem celu *z*. Ta dostrzeżona językowo-filozoficzna trywialność, może być rozpoznana wszakże po tym, które dwa punkty muszą zostać połączone, jeśli chce się dojść do roszczeń rewidująco-metafizycznych propozycji (jeśli wyrażają one RM w żargonie Strawsona): relatywnie do którego *z* mogłaby być RM lepsza i odpowiedniejsza, i lepsza od którego *y*? Poprzednie częściowe pytanie (o *y*) jest przy tym mniej interesujące i częściowo już na nie odpowiedziano: według Strawsona *y* jest naszym faktycznym systemem pojęciowym, którego wyjaśnienie, co wcześniej zobaczyliśmy, nie jest w żadnym wypadku ani trywialne, ani bezproblemowe, i, być może, już samo wymaga rewidujących korekt. Ale dla potrzeb następnych analiz możemy pozostawić te otwarte problemy, dotyczące rozumienia *y*, na marginesie, ponieważ dla pytania o istotę RM, bez wątplenia większe znaczenia ma trzeci element predykatu, mianowicie *z*. Sam Strawson usuwa ten trzeci element predykatu (jak czyni to często nasz język potoczny). A zatem od jakiego celu *z* mogłaby być RM relatywnie „lepsza”? Wprowadza się bardzo słaby, niespecyficzny sens słowa „lepiej” – „zawierający trochę mniej sprzeczności”, a wtedy spora część filozoficznych dociekań byłaby rewidująca: wprowadza się mianowicie za *y* znów nasze nie-utknięte potoczne myślenie, a zatem każda filozoficzna czynność, która wydobywa czysty opis stanu pojęciowego naszego myślenia, byłaby już rewidująca. Staranie się o krytyczne opracowania, w przeciwstawieniu do bezrefleksyjnego potocznego mniemania, coś w rodzaju wittgensteinowskiego terapeutycznego rozumienia filozofii, jako rozgraniczenia pomiędzy dozwolonymi i wprowadzającymi w błąd sposobami użycia języka (*Dociekania Filozoficzne*, § 132 n.), byłoby już w tym sensie rewidujące, ponieważ być może przyniosłoby to propozycję korekty dotychczas wyznawanej niedorzeczności. Jako pole działania dla czysto opisowego postępowania pozostaje z tego względu tylko opis naszego faktycznego myślenia zawierającego wszystkie

swoje zbędne sprzeczności, więc przypuszczalnie jakiś częściowy zakres lingwistyki i/lub psychologii. W każdym razie dla charakterystyki RM to słabe pojęcie rewizji byłoby rzeczowo nieodpowiednie. Nie każda korekta naszego systemu pojęć, która ze swych założeń prowadzi nas do unikania sprzeczności, jest już RM. Widocznie za z musi zostać wprowadzone coś bardziej specjalnego.

Zapytajmy więc z innej strony: Co czyni jasne, doniosłe przykłady rewidującej metafizyki rewidującymi? Za popularny przykład, który już na wstępie został wspomniany, uważa się redukcjonistyczny materializm, więc jest dosyć jasne, co za z podstawić: Relatywnie do tego, co często określa się jako przyrodniczy obraz świata i relatywnie do dopuszczalnych sposobów wyjaśniania nauki przyrodniczej jest jasne, że nie może pojawić się odniesienie do zamiarów, przedstawień, życzeń, preferencji etc. w rozwoju ludzkiej działalności. W naszej potocznej ontologii odgrywają takie własności i stany osób wprawdzie centralną rolę, ale relatywnie do potrzeb nauk przyrodniczych są lepsze ontologie bez takich podejrzanych umysłowych bytów. Susan Haack, Peter Simons i inni, wskazali na to, że całkiem podobna intencja stoi za myśleniem Whiteheada, które RM służy jako przykład demonstracyjny¹².

Whiteheadowska ontologia zdarzeń jest pewną ontologią, która wychodzi od kryterium ujęcia prawdy, i która, ze względu na swój zamiar, jest dla fizyki użyteczna (również fizyki relatywistycznej), tzn. ta ontologia jest integrowana z systemem pojęciowym fizyki względnie z jej kategoriałnymi ramami. Zamierzonym celem z (ze strony swej kategorii) jest własność kompleksowego rodzaju, jak np. uzgodnienie z innym zakresem teorii. Tylko oparcie na pewnym określonym, zawężonym celu nie sprawi, że ontologiczna propozycja stanie się RM. Dotychczasowe założenia trafiają również na różnorodne, korzystne przedstawienia modelowe. Dlatego też proponuję rozpatrzyć najpierw

następujące trzy (przynajmniej) dodatkowe warunki jako kandydatów dla RM:

(a) Zaproponowany nowy system pojęciowy¹³ wprawdzie nie jest tym, na czym w normalny sposób budujemy całe nasze myślenie, w którym formujemy wszystkie pytania, a coś dopiero gdybyśmy chcieli na nie odpowiadać; lecz

(b) twierdzi się, że nowy system pojęciowy ma nad tym starym ontologiczne pierwszeństwo, wtedy, kiedy nie da się sformułować kilku wypowiedzi ze starego systemu w nowym systemie i wtedy te stare nie mają odniesienia do rzeczywistości.

(c) (wniosek wynikający z (b)): Natomiast ontologiczne propozycje, które zostały przedstawione w połączeniu z pewną (przykładowo à la Carnap i Quine w niektórych fazach swej twórczości) nieograniczoną zasadą tolerancji, nie są żadną RM.

Niektórzy czytelnicy być może nie wezmą po uwagę konieczności, że ten nowy system pojęciowy powinien dostarczać bogatego w treść wyjaśnienia dla oznaczenia wycinka naszego potocznego myślenia (względnie ontologicznych założeń). To może wprawdzie wiele razy mieć miejsce (na przykład, jeśli teorie tropów wyjaśniają obiekty życia codziennego jako układ tropów z pomocą lub bez pomocy struktury tropów), jednakże nie powinien to być warunek konieczny do uznania RM. W wielu przypadkach rewidująco-metafizyczne propozycje przedmiotów powszechnie stosowanego systemu pojęciowego zostają wprost wyjaśnione. To ontologiczne wyjaśnienie¹⁴, nie może więc być

13 Jeśli tutaj został omówiony często upraszczający system pojęć, nie powinien uprzednio oceniać, szczególnie przekreślonych przez Davidsona pytań, jak dalece mowa o drastycznie różnorodnych schematach pojęciowych (wzgl. pewnych interpretowanych materiałach doświadczalnych) ma pewien zdeklarowany sens: D. Davidson, *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?*, [w:] *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt 1986; zob. także Th. Grundmann, *Die Bedingungen des Verstehens als Bedingungen der Gegenstände des Verstehens*, [w:] red. G. Meggle, *Analytomen 2. Proceedings of the 2nd Conference „Perspectives in Analytical Philosophy”*, t. 1, Berlin – New York 1997, s. 232–245 i R. Bontekoe, *Metaphysics: Should It Be Revisionary Or Descriptive?*, „International Philosophical Quarterly” 1992, vol. 32, s. 147–160.

14 W stosunku do krytyki ontologicznych wyjaśnień zob. P. Burger, *Was ist eine ontologische Erklärung?*, „Metaphysica” 2000, nr 1, s. 45–72.

12 S. Haack, *Deskriptive versus revisionäre Metaphysik: Strawson und Whitehead*, „Conceptus” 1978, nr 12, s. 80–100; P. Simons, *Metaphysical Systematics: A Lesson from Whitehead*, „Erkenntnis” 1998, vol. 48, s. 377–393.

zawsze pełne treści. Wprawdzie istnieje intuicja, że pewna RM również powinna przygotowywać ontologiczne wyjaśnienie dla codziennych obiektów lub obiektów z innej dziedziny, jednak nie jest to całkiem przekonujące. W każdym razie, nie chodzi już przy tym o definitywny warunek, lecz o kryterium sukcesu tzn. kryterium przydatności lub skuteczności RM. Dla ogólnej definicji RM, (która również powinna ujawniać nieuzasadnione formy RM) istnieje ograniczenie do słabszego warunku jak zostało to ukazane w (b).

5. Faktyczna niezawodność OM

RM, według dotychczasowej propozycji, ukazuje się więc tylko wtedy – przynajmniej zgodnie z oczekiwaniami – jeśli zostałby zmieniony priorytet między systemami pojęciowymi¹⁵. „*x* jest jakąś RM” jest zatem w rzeczywistości przynajmniej dwuargumentowym predykatem formy „*x* jest względem *y* jakąś RM”. Poza tym z dotychczasowych analiz wynika jeszcze wymóg ogólności, względnie niewymienialności – zauważalny pośrednio w (b) i (c), które RM odróżnia od lokalnie korzystnych, ale zasadniczo wymienialnych przedstawień modelowych. Tę ogólność, względnie roszczenie niewymienialności, naturalnie zakładają również propozycje OM. W dalszej części rozważań zostanie przebadane, jak te roszczenia bliżej wyglądają i w jakim stopniu te propozycje RM są trafne w porównaniu z OM, np. w sensie arystotelesowskim lub strawsonowskim. Po zakwestionowanym pytaniu o definicję w powyższych fragmentach, dokonajmy teraz zmiany i powróćmy do pytania, które do tej pory nie było pogłębiane – do pytania o możliwy sukces OM i RM.

Pewną pierwszą wskazówką tego, co jakaś RM – podobnie jak OM – musiałaby uczynić, jest wskazanie form argumentacji, którymi posługuje się Strawson. Pierwszeństwo OM, które przejawia się w D, F,

15 W tym sensie również M. Willaschek, *Was ist „schlechte Metaphysik“?*, [w:] *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*, red. U. J. Wenzel, Frankfurt 1999, s. 131–151, 282–288, tutaj s. 140–143.

G i H, ukazuje się szczególnie w odpowiednich figurach argumentacyjnych, które można określać jako mniej lub bardziej wyraźne argumenty transcendentalne. Nie wszyscy interpretatorzy Strawsona dostrzegli, że w *Indywiduach* znajdują się przynajmniej cztery argumenty retorsyjne, tzn. argumenty, które chcą wykazywać, że sformułowanie wątpliwości dotyczącej danego stanowiska, już samo w sobie jest założeniem (in-nego) stanowiska, że to właśnie stanowisko w ramach ścisłego myślenia nie mogło zostać całkowicie rozwinięte¹⁶. Byłoby uproszczeniem twierdzić, że wielokrotnie powtarzane przekonanie (wiara) Strawsona, iż rdzeń naszego systemu pojęciowego jest ponadhistoryczny i językowo niezmienny, skłania go do przyjęcia swojego programu OM. Analizy Strawsona należy rozumieć o wiele bardziej w kontekście całości jako transcendentalne próby pokazania, że określone cechy naszego systemu pojęciowego są rzeczywiście nieusuwalne, ponieważ każde poddanie ich w wątpliwość musi je uprzednio założyć. Ustaliwszy, że przynajmniej niektóre argumenty Strawsona są przekonujące, ukazaliśmy więc zastosowanie pewnej OM jako faktycznie niezawodnej. Ta faktyczna niezawodność wprawdzie nie zdradza jeszcze zbyt wiele o funkcji i skuteczności OM i nie zdradza jeszcze, dlaczego formy OM pod tym względem mogłyby być niepełne.

6. Dlaczego OM jest niezawodna i co RM musiałaby dokonać

Więcej wskazówek daje Strawsonowskie twierdzenie I o jednostronnych, asymetrycznych zależnościach identyfikacyjnych jako kryterium ontologicznego pierwszeństwa: Jeśli *A* są identyfikowalne bez odniesienia się do *B*, lecz *B* nie są identyfikowalne bez odniesie-

16 To są te: argument za uprawnionym dodatkiem diachronicznej identyczności pojedynczej rzeczy i przynajmniej w rozmaitych przypadkach (P. F. Strawson, *Einzel Ding und logisches Subjekt (Individuals)*, dz. cyt., s. 43 n.); argument przeciw konsystencji względnych mentalnych stanów – por. tamże, 123 n.), ten argument dla logicznej adekwatności, to kryterium przypisania myślowego predykatu; argumentu dla wyrażalności określeń podmiotowych (por. tamże, s. 252) *noownership-doctrine*.

nia się do A, wtedy rzeczy rodzaju A są ontologicznie podstawowe. Moje dalsze rozważania wychodzą od założenia, że ta teza Strawsona jest poprawna i próbują niezawodność OM dalej wyjaśniać. To, czego ostatecznie Strawson chciałby bronić nosi piętno arystotelesowskiej ontologii, w której osoby i substancjalne ciała są ontologicznie zasadnicze.

Wychodząc poza tekst Strawsona, lecz czyniąc to w dobrym sensie, można by tę ontologię mniej więcej opisać w następującym zestawie tez: a) Dla naszego obrazu świata podstawowa jest ontologia mezoskopowych przedmiotów codziennego życia, jak np. osoby, zwierzęta, rośliny, stoły, narzędzia etc. Te obiekty mają jednoelementowe i relacyjne właściwości najróżnorodniejszego rodzaju. b) Wszystkie dalsze ontologiczne przekonania – np. nasza wiara w istnienie elektronów, genów, pól, grup społecznych, PKB etc. odnoszą się do pozostawionej na boku lokalnej ontologii. Wszystkie te rzeczy „istnieją”, o ile jakiś stabilny dyskurs o tych rzeczach jest możliwy. Lecz lokalne ontologie nadają się do wprowadzenia i są użyteczne tylko pod warunkiem, że również funkcjonują zgodnie z naszym działaniem i mówieniem o mezoskopowych obiektach. c) Osoby ludzkie są substancjami z charakterystycznym mentalno-fizykalistycznym, dualistycznym aspektem, tzn. można im przypisać mentalne i fizykalne predykaty. Ten podwójny aspekt jest m.in. warunkiem tego, iż można zarówno poruszać się językowo, jak i faktycznie działać w układzie czasoprzestrzennym i odnosić się do określonych obiektów.

Jakie są zatem osiągnięcia OM? Przejdźmy więc ku temu zagadnieniu. Wracając do Strawsonowskiego twierdzenia B, metafizyka byłaby poszukiwaniem podstaw dla tego, w co instynktownie wierzymy. Do tego, „w co instynktownie wierzymy”, co również spontanicznie w naszym działaniu przyjmujemy za wiarygodne, przynależy dosyć dużo: teoretyczne przekonania o mniejszym lub większym znaczeniu, o potocznym lub naukowym charakterze, oceny i preferencje, założenia i metody działania, itd. Szczególnie liczy się w tym również pewne pojmowanie (mniej lub bardziej zreflektowane, mniej lub bardziej ści-

nie, mniej lub bardziej niekompletne) tego, jak pojedyncze dziedziny wiedzy, obręby życia etc. wzajemnie się sytuują, jakie wówczas wyznaczałyby zakresy przedmiotów, pod jakimi warunkami znajdowałyby zastosowanie założenia form wyjaśnienia i obrazu teorii w tych pojedynczych dziedzinach, etc. Nazwijmy ten (uczyniwszy tylko wyraźne dopowiedzenie) system przekonań światopoglądem¹⁷. W idealnych okolicznościach ten system przekonań powinien wystarczyć podobnym właściwościom teorii, jeśli one również będą spełniać konkretne wymagania naukowych teorii: Powinien on (a) być wewnętrznie spójny, oprócz tego (b) sprawdzony doświadczalnie i (c) kompletny w tym sensie, iż określone zakresy doświadczenia nie mogą być podane od razu jako blok rozwiązanych zagadek, i (d) jednolity – w tym w sensie, że jest to integracja faktów doświadczenia, nie będących już wzajemnie bez związku, i poprzez zastosowanie w niej arbitralnego systemu interpretacji można iść dalej¹⁸.

Relacja światopoglądu i metafizyki byłaby wówczas ułożona w ten sposób, że to metafizyka dokonywałaby analizy światopoglądu i wskazywałaby na ogólne struktury, które za tym światopoglądem stoją, które wypełniają jego integracyjne zadanie¹⁹. Faktycznie przemawia

17 Dla uniknięcia nieporozumień byłoby dobrze zaznaczyć, że rozumie się tutaj to słowo, „światopogląd” w sensie takiego sposobu użycia, który nie jest powiązany z programami politycznymi, przeświadczeniami religijnymi i innymi światopoglądowymi przejawami. Połączenie z tymi sferami wprowadzałoby zamieszanie. Zob. O. Muck, *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck – Wien 1999, rozdział 1. O podobnych koncepcjach światopoglądu zob. W. D. Hudson, *The Rational System of Beliefs*, [w:] *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, red. A. Loades, L. D. Rue, LaSalle 1991, s. 33–58; P. Riordan, *Religion as Weltanschauung*, „Aquinas” 1991, vol. 37, s. 519–534; N. Smart, *The Philosophy of Worldviews*, [w:] tenże, *Concept and Empathy. Essays in the Study of Religion*, red. D. Wiebe, New York 1986, s. 72 – 85. W związku z psychologicznymi aspektami zob. H. Benesch, *Warum Weltanschauung*, Frankfurt 1990.

18 Frederick Ferré sformułował to kryterium, inspirowane się dokładnie rozważaniami Whiteheadowskiej *Process and Reality: Language, Logic and God*, New York 1961, s. 162 n.

19 W podobny sposób Peter Simons (zob. *Metaphysical Systematics...*, przypis 11, s. 383 n.) opiera tę integrację („finding a place for everything we come across”) na każdej formie RM. Przypuszczam zresztą, że jego wymagania integracyjne są słabsze, wzgl. Inne kryteria akcentowane: To przez każdą RM wymagające „finding a place for everything we come across” (tamże, s. 384) może być ten warunek możliwie jak najpełniej kategoriałno-ontologicznie zaakcentowy-

to trochę za tezą, że każdy światopogląd, który spełnia wyznaczone kryteria, i jest przez to solidny, w rdzeniu pewnych ontologicznych ram ma mezoskopowe, osobowe lub nieosobowe obiekty, a zatem tym ramom odpowiadałaby dokładnie arystotelesowsko-strawsonowska OM. Ostatecznie są to przede wszystkim te ramy, z których wyprowadzamy różnorodne słownictwo naszych mniej lub bardziej pojemnych codziennych i naukowych teorii i są to także te ramy, które wyjaśniają ich znaczenie. Można by to określić jako *metodologiczny* prymat przedmiotów przestrzeni życiowej. Strawsonowskie twierdzenie I, że jednostronna zależność identyfikacyjna jest kryterium dla ontologicznego pierwszeństwa, może być postrzegane jako pewne „meta-ontologiczne” ujęcie tego metodologicznego prymatu przedmiotów przestrzeni życiowej lub, jeśli chce się, jako prymat identyfikacji/reidentyfikacji tych mezoskopowych obiektów z codziennego życia: nie tylko elementy innych ontologicznych kategorii jak akcydensy, własności, procesy i zdarzenia, tropy, dziury, granice i inne²⁰ są nieidentyfikowalne bez powiązania ze swymi nosicielami, obserwatorami, przestrzennymi sąsiadami i/lub podobnymi obiektami. Powszechnie stosowane wiodące przykłady np. dla tropów, są pod tym względem szczególnie przekonujące i wyjaśniające tę zależność identyfikacyjną, np. te w sformułowaniach: „kolor tego pióra, temperatura tego pręta, wytrzymałość tego dzwonu”²¹, ten mój brązowy stół, owo oparcie mojego krzesła, ten ważny mój komputer”²². Podobnie obowiązuje również dla teoretycznych bytów różnorodnych dziedzin

tutaj podczas, mocniejszych metodologicznych wyjaśnień: dlaczego w ogóle wprowadzamy dziedziny poszczególnych przedmiotów, których aspekty i poszczególnie kierunki rozważań metodycznie są podawane.

20 Szczególnie mi znajome rozróżnienie ontologii podaje D. M. Simons, *Merkwürdige Sachen und die Beziehung der Ontologie zur Sprache*, [w:] *Analyomen 2...*, dz. cyt., s. 418–438. W odniesieniu do różnorodnych źródeł metafizycznych przekonań niezastąpiony jest Stephan Körner, *Metaphysics. Its Structure and Function*, Cambridge 1984.

21 K. Campbell, *Abstract Particulars*, Oxford – Cambridge 1990, s. 2 n.

22 E. Runggaldier, Ch. Kanzian, *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Paderborn 1998, s. 66.

wiedzy, np. dla PKB, układów relatywnych, fotonów i pól: one nie są identyfikowalne i reidentyfikowalne bez powiązania z mezoskopowymi obiektami, byłoby to próbą przyporządkowania im konstruktorów i pomysłodawców, ekonomistów.

Opisy tego rodzaju rzeczy są więc wyprowadzone i, dzięki temu, mają podłoże teoretyczne o mezoskopowych kontekstach odkrycia i kontekstach wprowadzenia, z których możemy wyprowadzić te opisy poprzez abstrakcję.

Szczególnie rzuca się w oczy ta zależność mówienia o teoretycznych bytach naszego sposobu wypowiedzania się i działania osadzonego w przestrzeni życiowej, jak również jednoczące funkcje OM wtedy, kiedy w naukowej czynności istnieją kłopotliwe przypadki.

Jeśli mianowicie ma się jakieś podejrzenie, że przyrząd mierniczy jest uszkodzony, wtedy odwołanie się do praw natury i jej teoretycznego bytu nic nie da, ponieważ wyjaśniają one zachowanie zepsutych przyrządów tak samo, jak funkcjonujących. Raczej przynosi się wszystkie konkretne przyrządy miernicze w te same warunki, porównuje się wskazania przyrządów i identyfikuje się ten zły lub dokonuje się za pomocą wątpliwego urządzenia kontrolnego pomiaru na standardowym obiekcie pomiarowym. Przerzuca się więc wypróbowaną praktykę naszej przestrzeni życiowej na płaszczyznę mezoskopowych obiektów, a więc praktykę porównywania, starannego odczytywania wskaźnika, porównywania sytuacji w celu wykluczenia błędów pomiarowych etc. Podobnie postępujemy, jeśli jakieś urządzenie pomiarowe kalibrujemy, jeśli oddzielamy przyjęte miary (przyrządy) – artefakty – od odmierzanej wielkości lub odróżniamy typowy wycinek zdjęcia rentgenowskiego od nie interesujących nas, pobocznych miejsc. Punktem odniesienia wszystkich tych czynności są znów mezoskopowe, istniejące w naszej przestrzeni życiowej obiekty OM i nasza wiedza o ich otoczeniu. Najpierw na tle tych ram, przez ich ukształtowanie w pewien stabilny system działania w przestrzeni naszego życia, odnoszą sukces pojedyncze naukowe czynności wykorzystujące ich rzeczywistą siłę. Najlepsza teoria jest

na nic, jeśli nie można wyszukać odpowiednich i nieodpowiednich przypadków jej zastosowania; ta wiedza zresztą nie jest żadną wiedzą o wewnętrznej teorii przedmiotów, lecz o jej światopoglądowych ramach i o rodzajach jej powiązań. Niektóre stwierdzenia równie dobrze mogą być podparciem dla Strawsonowskiej tezy D, że RM byłaby zależna od OM, i że ta druga nie potrzebuje żadnego innego usprawiedliwienia, skoro jest badaniem całościowym. W tradycyjnej terminologii wyraża się to następująco: fotony, pola i inne podobne teoretyczne byty nie są niebytem i nie są czystą instrumentalną fikcją. Są raczej *entia rationis cum fundamento in re*: tzn. są produktami abstrakcji w pewnym określonym poprawnym rozumowaniu, chociaż oczywiście rzeczowo, dobrze uzasadnione. „Istnieją” wszystkie te rzeczy, o ile pewien stabilny dyskurs o nich jest możliwy i przyjęcie ich egzystencji prowadzi do porozumienia i rozwiązania problemów. Istnieją zresztą nie w tym samym sensie, jak istnieją mezoskopowe obiekty z naszej przestrzeni życiowej, lecz jako wynik konstrukcji pojęciowej. Dlatego też wrzucać je wraz z przedmiotami naszej przestrzeni życiowej do jednego worka byłoby taką samą metodologiczną pomyłką, jak chcieć własności przedmiotów naszej przestrzeni życiowej za ich pomocą rekonstruować czy też całkowicie wyjaśniać. Ponadto błędem jest zapominać o pochodzeniu abstrakcyjnej pojęciowości i dodatkowo przekręcać poprawne wyjaśnienie. Szczególnie bezcelowe jest usiłowanie, ze zrozumiałych metodologicznych powodów, aby te aspekty wyjściowych fenomenów, które metodycznie pomija się przy selekcji naukowego języka analizy, rekonstruować z produktów abstrakcji. Można byłoby to nazwać „fałszywym wnioskiem wskutek odwrotnej konstrukcji pojęciowej”²³. Podobne ograniczenie dla teoretycznych przedmiotów poszczególnych nauk obowiązuje w tym względzie również dla „czysto ontologicznych”

23 Jak dalece ten „fałszywy wniosek wskutek odwrotnej konstrukcji pojęciowej” obciąża przesłanki w filozofii umysłu, próbuje się wyjaśnić w następującym tekście: *Naturalisierungsprogramme und ihre methodologischen Grenzen*, [w:] *Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, red. J. Quitterer, E. Runggaldier, Stuttgart 1999, s. 31–76.

kategorii, jak granice, dziury, tropy itd.²⁴ – jest to prawie niewyobrażalne, jak z nich np. można dokonać przekonującej rekonstrukcji, czym jest człowiek, zwierzę, lecz także zegarek na rękę. (Jeśli rozmaite teorie tropów uciekają się w tym celu do pomocniczych struktur, jak „struktury tropowe”, to jest to wprawdzie mniej przekonująca propozycja, lecz pożyteczna dla najwyższej formy zilustrowania tego wąskiego wyjaśnienia). Jakaś funkcjonalna równouprawniona RM, która swoją nazwę ma rzeczywiście zasłużoną i, co więcej, chce stanowić pewne przedstawienie modelu z ograniczonym roszczeniem obowiązywalności, musiałaby tę światopoglądową sprawność integracyjną, tak jak OM, udowodnić, tzn. musiałaby być w stanie podać przekonujące logicznie powiązane wyjaśnienia nie tylko naszej wiedzy na płaszczyźnie przestrzeni naszego życia, jak również miejsca, ważności i roszczeń obowiązywalności poszczególnych naukowych teorii.

W kontekście wcześniej przedstawionych asymetrii pomiędzy wprowadzeniem pojęcia a (re)identyfikacją, trudno sobie wyobrazić, jak mogłoby to funkcjonować w ramach RM.

7. Co „rzeczywiście istnieje”

Co wynika z tego wszystkiego dla pytania: „Co rzeczywiście istnieje, co rzeczywiście jest”? Wolno nam bez wątplenia uważać, że to pytanie nie otrzymuje odpowiedzi ani przez wskazanie na „rzeczywistość”, ani na językowe relacje, tzn. na zobowiązania ontologiczne, które przyjmujemy przez wprowadzanie różnorodnych obszarów języka. W ogóle pytanie to wprowadza w błąd, jeśli jest pozbawione

24 Metodologicznie pozwala się zauważyć dwie strategie, jak chciałoby się postąpić ontologicznym problemem rekonstruowalności zespolonych fenomenów: (a) wzbogacenie ontologicznego spisu przez nowe przedmioty, „które to również muszą dać”, jeśli się określone wyzniki naukowej czy też potocznej mowy chce się uważać jako sensowe i pełnowartościowe lub to uprzywilejowane rozwiązanie (b), mianowicie wzmocnienie postrzegania pomiędzy zależnością i identyfikowalnością i zależnością wprowadzania tych zbiorów pojęć.

dalszych określeń, tzn. jeśli wychodzi się od naiwnie jednoznacznego sposobu użycia formuł „czy istnieje...?/„istnieje...”: Czy istnieją tropy kolorów, uniwersalia, granice, elektrony, kwanty? Czy istnieją butelki, kanty, masy, ciężary? Czy istnieją rzeczywiście, „bardziej rzeczywiście” niż np. ludzie wokół nas? Naturalnie, byłoby zgodne z sensem przeprowadzonych wyżej analiz, odpowiedzieć, że istnieją wszystkie te rzeczy, i to wchodzące nam tak dalece w „paradę”²⁵ poza językowo różnymi sposobami, a my próbujemy językowymi środkami je zrozumieć²⁶. Lecz one istnieją, jak to zobaczyliśmy, nie na tej samej płaszczyźnie, nie w ten sam sposób i w nie dowolnie rekonstruowanych stosunkach między sobą.

Jeśli więc można by – razem ze Strawsonem – trzymać się tezy o „prymacie bytów”, to następująca, wynikająca z tego, propozycja wydaje się przekonująca: „Pierwotnie” istnieją rzeczy tej kategorii (tych kategorii), (a) od której/od których rzeczy innych kategorii są jednostronnie zależne w identyfikacji i reidentyfikacji; (b) i których językowe ujęcie tworzy podstawy do wprowadzenia pojęcia innych kategorii rzeczy. W tym sensie można przyjąć wyżej omówione światopoglądowe uporządkowanie różnorodnych dziedzin przedmiotów, dziedzin wiedzy itd., jako sferę „pierwotnych bytów”, ponieważ od tych wyjaśnień oczekiwało się odpowiedzi, jak wzajemnie układają się różnorodne rodzaje mowy. Wydaje mi się (jak dalece to widzę), że propozycje RM (czy to motywowane racjami naturalistycznymi, czy też fenomenologicznymi) zmiierzają zatem ku temu, by absolutyzować sens i cele wyjaśnień, do których dążą, tzn. by system pojęciowy określonego kierunku abstrahowania ustanowić jako priorytet. Zresztą, do metafizyki z odpowiednio wyprowadzonej podstawy, należy więcej niż proponowanie tylko przekonujących ontologicznych wy-

²⁵ Tę plastyczną metaforę podaje Peter Simons (*Metaphysical Systematics...*, przypis 11, s. 384).

²⁶ Ten punkt akcentuje Hans Kraml, *Ontologische Freiheiten und Restriktionen*, [w:] *Analytomen 2...*, dz. cyt., s. 383–389; tenże, *States of Affairs*, „Erkenntnis” 1998, vol. 48, s. 311–324.

kazów dla aktualnie dominujących teorii przyrodniczych. Z drugiej strony, metafizyka jest czymś więcej, niż pewną fenomenologicznie zorientowaną „ogólną teorią przedmiotów”, która wylicza przedmioty naszej świadomości. Przynajmniej z niektórymi, określonymi kryteriami te metafizyczne propozycje wydają się wchodzić w konflikt, szczególnie z kryterium szczegółowości i nie spełniać ściślejszej funkcji integracyjnej. Inaczej wygląda to dla dziedziny obiektów OM w sensie arystotelesowskim i strawsonowskim: wydaje się, że dokonują one tej integracji z sukcesem – o ile uzasadnione są transcendentale argumenty Strawsona lub podobne formy argumentów; OM wydaje się być w tym również nieusuwalna. I to byłby chyba jeden z najmocniejszych argumentów, jaki można przytoczyć na rzecz jakiejś ontologicznej propozycji.

tłum. z języka niemieckiego Piotr Cebula

Krzysztof Śnieżyński

**Od konfrontacji do dialogu – Karla Rahnera
program odnowy metafizycznej filozofii tomizmu
w spotkaniu z filozofią nowożytną i współczesną**

*Filozofie nie zmieniają się tak jak
mody, ale przechodzą w nową
filozofię nowej epoki historycznej,
zachowując w ten sposób to, co jest
w nich najbardziej istotne.*

K. Rahner¹

*Filozofia nie utożsamia się
z historią filozofii i nie zaczyna
wraz z nią, lecz z pytaniami, które
człowieka nurtują i które zadaje nie
tylko rzeczywistości, ale także tekstom filozoficznym. Pytania zaś wyra-
stają zawsze ze współczesności, są stawiane tu i teraz, to znaczy także:
w tym wieku i w tej kulturze, nabrzmiałej określonymi dokonaniem
przeszłości i wybiegającej w określonych kierunkach w przyszłość.*

K. Tarnowski²

ks. Krzysztof Śnieżyński – doktor
habilitowany nauk filozoficznych.
Obszary zainteresowań: poszuki-
wania nowej „filozofii pierwszej”,
filozofia Boga i religii, obecność
chrześcijaństwa w tworzącej się
filozoficznej przestrzeni interkul-
turowej. Wykłada na Wydziale Fi-
lozoficznym WSFP „Ignatianum”
w Krakowie, gdzie jest kierowni-
kiem Katedry Filozofii Boga.

Wstęp

Filozofia europejska po XVIII wieku, a więc po filozofii Immanuela Kanta, uległa głębokim przeobrażeniom. *Krytyka czystego rozumu* ape-

1 K. Rahner, *Teologia i antropologia*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 59.

2 K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 2007, s. 249.

luje, aby filozofia, chcąc stać się nauką, porzuciła dumną nazwę ontologii i zadowoliła się jedynie skromnym mianem samej tylko „analityki czystego intelektu”³. W XIX wieku apel ten przyjął się w obrębie filozofii, ale nie z takim skutkiem, jaki zamierzył sam I. Kant. Wyraźnym zamiarem Kanta było bowiem ugruntowanie naukowej metafizyki, natomiast filozofia po Kancie, idąc drogą analityki rozumu, zmierzała do wykazania niemożliwości samej metafizyki i ukazania jej jako zbędnej. Wśród interpretatorów myśli Kanta nie ma całkowitej zgodności co do tego, jak należy postrzegać całokształt tej filozofii: czy jako teorię poznania, czy jako specyficzną metafizykę. Niezależnie od tych interpretacji faktem jest, że w XIX wieku wewnątrz filozofii nastąpił przesyt teoriopoznawczych przekształceń wszystkich problemów przedmiotowych. Reakcją na przeniesienie punktu ciężkości filozofowania z przedmiotu na podmiot i poszukiwania rozwiązania zagadki bytu w podmiocie, był powrót do mocnej podstawy realistycznej. Zdaniem niektórych myślicieli, taką podstawę miał zapewnić filozofii powrót do myśli św. Tomasza z Akwinu.

Według Stefana Świeżawskiego⁴ myśl filozoficzna po Kancie poszukiwała dla siebie mocnej podstawy realistycznej, dlatego musiała cofnąć się aż do silnego zrębu obiektywizmu i realizmu poznania, którym jest system św. Tomasza z Akwinu. Za powrotem do Tomasza przemawiają trzy zasadnicze przesłanki. Po pierwsze, zdaniem Świeżawskiego, główne zainteresowanie całej filozofii w dobie pokantowskiej to teoria poznania, na której zaczyna się i kończy filozofowanie. Po drugie, same założenia wszystkich kierunków teoriopoznawczych mają charakter idealistyczny, tzn. punktem wyjścia jest kartezjańskie *cogito*, co sprawia, że triumfy święci subiektywizm i indywidualizm: ilu filozofów, tyle systemów, ale żadnego trwałego rezultatu poznawczego. Po trzecie, myśl pokantowska i tzw. „wielka filozofia XIX wieku” nie mogły zaspokoić naturalnego ludzkiego pragnienia, aby w poznaniu dojść do „stałego lądu”, dlatego rozpoczęła się odwrót od idei kantowskich i szukanie nowych dróg. Po-

3 Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, s. 432 (A 237).

4 Por. S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 46 n.

szukiwania te były jednak utrudnione przez normy i zasady ustanowione w filozofii przez René Descartes’a, a umocnione i doprowadzone do ostatecznych konsekwencji przez Kanta. Na skutek filozofii podmiotu poznawczy kontakt z rzeczywistością na płaszczyźnie intelektualnej i racjonalistycznej był niemożliwy. Uważając stanowisko Kanta w dziedzinie rozumu spekulatywnego za ostateczne, poszukiwano irracjonalnych i emocjonalnych dróg kontaktu poznawczego z rzeczywistością, czego wyrazem był m.in. intuicjonizm H. Bergsona, pragmatyzm W. Jamesa, „apoteoza życia” F. Nietzschego itd. Świeżawski zauważa jednak, że już w połowie XIX wieku stopniowe odchodzenie od pozycji kantowskich w filozofii dokonywało się nie tylko na drogach irracjonalizmu. Można zaobserwować pierwsze symptomy odejścia od idealizmu na rzecz realizmu, czego przykładem był z jednej strony rozrost filozofii materialistycznej, a z drugiej arystotelizmu. Obok badań historycznych nad Arystotelesem pojawiają się także pierwsze oznaki ożywienia filozoficznej myśli tomistycznej. Obóz tomistyczny krystalizuje swoje stanowisko, zgodnie z którym należy zerwać nie tylko z Kantem i z tym, co nastąpiło po nim, ale konsekwentnie należy zerwać także z Descartesem, który jest załączkiem wszelkiego nowożytnego idealizmu. W poszukiwaniu mocnej podstawy realistycznej trzeba było cofnąć się do realizmu poznania, którym jest system św. Tomasza z Akwinu.

Idea odrodzenia tomizmu znalazła wielu zwolenników, zarówno wśród samych filozofów, jak i w nauce Kościoła katolickiego (encyklika papieża Leona XIII *Aeterni Patris*, 1879). To sprawiło, że powrót do Tomasza odbywał się różnymi drogami i nie był przez wszystkich jednakowo rozumiany. Naszym zadaniem będzie przyjrzenie się jednej specyficznej drodze powrotu do Tomasza, którą zaproponował Karl Rahner. A rzeczywiście była to droga specyficzna, gdyż K. Rahner krocząc nią okazał się tomistą, ale zupełnie nie jednym z tych „przepisowych”. Rahnerowi nie chodziło bowiem o wspomnianie doktryny Akwinaty i jej egzegezę na podstawie dawnych komentarzy, lecz o rozwijanie całkiem nowej, krytycznej filozofii zdolnej wziąć czynny udział w aktualnym życiu umysłowym. Tak odważna i nowatorska postawa

intelektualna przysporzyła młodemu Rahnerowi wielu przeciwników, zwł. spośród tradycyjnych egzegetów pism Akwinaty, z których pierwszym okazał się neoscholastyczny filozof i psycholog Martin Honecker – promotor filozoficznej pracy doktorskiej Rahnera pt. *Geist in Welt*. Na tę rozprawę zwrócimy szczególną uwagę, gdyż właśnie w niej pokazuje się, co właściwie miał na myśli Rahner, gdy zmierzał do prawdziwej odnowy tomistycznej myśli filozoficznej – a to właśnie jest przedmiotem naszych dociekań.

Metodyczna koncepcja pracy *Geist in Welt*, którą Rahner przedstawił promotorowi w maju 1936 roku, była już zapowiedzią odnowy tomizmu, gdyż odbiegała od tradycyjnych sposobów historycznej analizy badawczej filozofii św. Tomasza (filologicznej interpretacji źródeł, doksograficznego odtwarzania myśli Akwinaty, itp.). Z właściwą sobie zdolnością do twórczego myślenia Rahner dokonał spekulatywnej interpretacji tomistycznej metafizyki poznania, będąc jednocześnie pod wpływem prac Josepha Maréchała, a tym samym transcendentalnego stanowiska Kanta oraz filozofii Heideggera z lat dwudziestych i początku lat trzydziestych. W założeniu rozprawa *Geist in Welt* nie miała zatem charakteru historycznego czy komentatorskiego, lecz wybitnie systematyczny.

Autor *Geist in Welt* pisze:

Przez tomistyczną metafizykę poznania rozumiemy naukę samego Tomasza z Akwinu. Uzurpujemy sobie zatem prawo, aby rozumieć go i szukać bezpośrednio, bez powoływania się na jego komentatorów i świadectwo jego szkoły, i bez zajmowania się historycznym pochodzeniem jego nauki⁵.

Rahner podkreśla, że jego cel badawczy ma charakter wybitnie filozoficzny, tzn. chodzi mu tylko i wyłącznie o naukę samego Tomasza,

5 K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, bearb. A. Raffelt, [w:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, Herausgegeben von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von K. Lehmann, J. B. Metz, K.-H. Neufeld, A. Raffelt, H. Vorgrimler, Bd. 2, *Philosophische Schriften*, Solothurn/Düsseldorf 1996, s. 12.

a nie o jego historyczne uwarunkowania, zależności od Arystotelesa, Augustyna i jemu współczesnych. Rahner wierzy, że istnieje możliwość dotarcia do czystej filozoficznej nauki Tomasza i to w taki sposób, że nie będzie to badanie ściśle historyczne – bo nie o historię tu chodzi, lecz o badanie ściśle filozoficzne. W pracy Rahnera problemem ma być filozofia, a nie jej historia. Zasadniczą trudnością będzie jednak dotarcie do tego, co u Tomasza było jego czystą filozofią, ponieważ, jak podkreśla Rahner,

on sam nigdzie nie przedstawia swojej filozofii, chociażby nawet jakiejś jej większej części w jej wewnętrznym rozwoju; nie napisał on ani jednego większego dzieła świadczącego o jakimś systematycznym filozoficznym rozwoju. Żywotna filozofia, z której pisał swoją teologię, nie spełniła się w ogóle w swej jedności i rozwoju dając się ująć bezpośrednio i historycznie, lecz pozostała w ukryciu jego cichego myślenia⁶.

Z takiego stanu rzeczy Rahner wyciąga wniosek, że wydobyć na jaw czysto filozoficznych elementów z teologicznej doktryny Tomasza będzie od niego wymagało własnej inicjatywy filozoficznej⁷. Twórcze podejście do wybranych elementów doktryny Tomasza, które Rahner nazwał „dynamiką rzeczy” („Dynamik der Sache”), nakazywało mu przyjąć, że „te podane przez Tomasza dyspozycje zostaną dalej rozwinięte dzięki własnemu myśleniu”⁸. W konsekwencji, od analiz zawartych w *Geist in Welt* nie należy wymagać, aby mogły się one zawsze wylegitymować jakimś odpowiednim cytatem z pism Tomasza, ponieważ nie jest to praca z historii tomistycznej filozofii. Rahner twierdzi, że czytelnik, nastawiony przede wszystkim „na to, co historyczne”, będzie miał możliwość odróżnienia tego, co wyraźnie powiedział sam Tomasz, od tego, co jest dokładnym „cieniowaniem” („Abschattungen”) jego własnych wyraźnych sformułowań, a także wyodrębnienia tego, czego

6 Tamże, s. 13.

7 Por. tamże.

8 Tamże.

szuka sam autor rozprawy wiedziony rzeczową kwestią, która zmusza go do poszukiwania „metahistorycznych” powiązań między poszczególnymi grupami myśli, które wyraźnie u Tomasza występują⁹.

Karl Rahner podkreśla, że zanim ktoś uzna zaproponowane przez niego linie interpretacyjne za nie-tomistyczne, to niech najpierw łaskawie sprawdzi, czy sam właściwie interpretuje naukę Tomasza, ale nie w sposób mętny i niewyraźny, lecz taki, który pozwoli mu na za pośredniczenie prawdziwe filozoficznych myśli. Dlatego Rahner wyraźnie formułuje swoją „heurystyczną zasadę”: ze zdań należących do tak wybitnego filozofa, jakim był Tomasz z Akwinu, można (choć nie bez trudności) wydobyć jakiś rzeczywiście filozoficzny sens, który ma „metahistoryczną” wartość obiektywną; gdzie taki zabieg się nie powiedzie, wówczas można przypuszczać, że zawiódł sam interpretator, ale zawiódł nie dlatego, że ów filozof (którego zadania się dziś interpretuje) sam w owych zdaniach zawarł jakieś założenia, które można wyjaśnić jedynie „historycznie”, jako ślepe przejście idei z wcześniejszej filozofii, np. ze średniowiecznej fizyki itp.¹⁰. Autor *Geist in Welt* rozumie swoją pracę jako coś więcej, niż samo „opowiadanie” o tym, co kiedyś powiedział Tomasz: ma to być rozumne prześledzenie dziejowego wydarzenia się filozoficznego myślenia Tomasza, co oczywiście jest czymś więcej, niż „ściśle” historyczna praca uzależniona od tego, co sam autor rozprawy *Geist in Welt* myśli o metafizyce. Rahner zaznacza, że wystrzega się przy tym pokusy promocji własnych poglądów na metafizykę, a tym bardziej imputowania ich samemu Tomaszowi. Przyznaje jednak, że jego własne intencje badawcze są związane ze współczesną problematyką filozoficzną: kto zna współczesną filozofię, ten dostrzeże w tej rozprawie punkty styczności z tą problematyką¹¹.

Nowatorski i twórczy sposób podejścia Rahnera do Tomaszowej metafizyki poznania przerósł możliwości filozoficznej wyobraźni M. Honeckera, który był przekonany, że pracę tę musi „wręcz odrzu-

9 Por. tamże.

10 Por. tamże.

11 Por. tamże, s. 13 n.

cić”¹². Historia pokazała, że to „konieczne odrzucenie” nie spowodowało u młodego Rahnera całkowitego porzucenia filozoficznego talentu, lecz jego przeniesienie i płodne rozwinięcie na polu chrześcijańskiej teologii. Nas jednak będzie interesowała wczesna twórczość Karla Rahnera, czyli jego myśl filozoficzna i związany z nią program odnowienia metafizycznej filozofii tomizmu w dialogu z filozofią nowożytną i współczesną.

I. Karla Rahnera program odnowy neoscholastyki

Karl Rahner, wspominając swoje młodzieńcze lata, wyznaje, że jako student filozofii żył z wiary w jedną tylko filozofię. Przyjmował wprawdzie do wiadomości, że faktycznie istnieje wiele filozofii, ale przy tym zawsze milcząco wychodził z założenia, że opowiadając się za jedną tylko filozofią mniej więcej dotknął wszystkiego, co było filozoficznie ważne w historii i teraźniejszości filozofii. Był przekonany, że istnieje jedna filozofia, która zbiera w system wszystko, co było dobre i prawdziwe, dlatego resztę z całą słusznością można odrzucić. Miała to być jedna filozofia, ale pomyślana na wielką skalę i w całości. Po latach, biorąc pod uwagę współczesny stan filozofii, całkowicie zmienił zdanie. Zmieniła się już nie tylko sama filozofia, lecz także świat, który miała opisywać. Rahner przekonuje się, że nie istnieje już jedna wartościowa filozofia, lecz wielość równouprawnionych punktów wyjścia, metod i motywów filozofowania. Taka sytuacja sprawia, że jeden umysł ludzki nie jest już zdolny do ogarnięcia tej sytuacji¹³.

Załamaniem się osobistej wiary Rahnera w możliwość istnienia jednej tylko wartościowej poznawczo refleksji filozoficznej stało się dla niego impulsem do oceny filozofii tomistycznej, rewizji jej dotychcza-

12 Jedynym bezpośrednim źródłem z tamtego czasu, które pozwala zrekonstruować stanowisko Honeckera względem pracy *Geist in Welt*, jest list Karla Rahnera z 19 lipca 1937 roku do swego prowincjała (przełożonego zakonnego). Fragmenty tego listu zamieszcza najnowsze krytyczne wydanie *Geist in Welt*, z którego w niniejszych analizach korzystamy. Por. K. Rahner, *Geist in Welt...*, dz. cyt., s. XXV–XXVI.

13 Por. K. Rahner, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, [w:] tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 10, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972, s. 80.

sowego stosunku do innych filozofii i zaproponowania odnowy myśli tomistycznej w warunkach współczesnego pluralizmu filozoficznego. Takie idee odnajdujemy w niepublikowanym dotąd manuskrypcie pt. *Begleittext zu „Geist in Welt”*¹⁴ (ok. 1936; *Geist in Welt* w roku 1939), który stanowi wstępny szkic filozoficznej rozprawy doktorskiej Rahnera. Na tej podstawie zaprezentujemy teraz wieloetapowy program twórczej odnowy metafizycznej myśli tomizmu, tak jak się on Rahnerowi przedstawiał.

1.1 Konieczność przypomnienia treści i rodowodu idei scholastycznych

Karl Rahner rozpoczyna projekt odnowy tomizmu od omówienia dwóch podstawowych zadań, przed jakimi – jego zdaniem – stanęła od połowy XX wieku (a zwłaszcza od czasów Leona XIII) scholastyka, przynajmniej w niemieckiej przestrzeni duchowej.

Rozkwit myśli scholastycznej w kręgach kościelnych (chrześcijańskich filozofów i teologów) spowodował, że pierwszym zadaniem tej orientacji filozoficznej było wydobywanie na jaw zapomnianych w dobie Oświecenia idei scholastycznych. W pierwszej kolejności, zdaniem Rahnera, należało przypomnieć to, o czym w ogóle scholastyka naucza. Trzeba to było przedstawić prosto na podstawie tradycyjnych i utartych treści. Rahner wskazuje, że w jego czasach tego zadania podjęli się przede wszystkim Josef Kleutgen¹⁵ i Jopseph August Gredt¹⁶.

Aby stara scholastyka była dobrze słyszalna we współczesnym życiu duchowym, należało podjąć się realizacji drugiego zadania: zbadać ją historycznie. A zatem trzeba było przybliżyć jej własną przeszłość

14 Por. K. Rahner, *Begleittext zu „Geist in Welt”*, [w:] tenże, *Geist in Welt...*, dz. cyt., s. 431–437. Manuskrypt znajduje się w Karl-Rahner-Archiv w Innsbrucku, pod sygnaturą KRA I B 150.

15 Dwa wielkie dzieła J. Kleutgena: *Theologie der Vorzeit*, Bd. 1–5, Münster 1853–1870; *Philosophie der Vorzeit*, Bd. 1–2, Münster 1860–1863.

16 Dwie prace J. A. Gredta: *Elementa philosophica aristotelico-thomisticae*, Bd. 1–2, Rom 1899–1901; *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 1–2, Freiburg 1935.

w tej mierze i w ten naukowy sposób, jak jest to dziś konieczne. Rahner podkreśla, że tego zadania podjęli się w jego czasach zwłaszcza Heinrich Denifle¹⁷, Franz Ehrle¹⁸, Martin Grabmann¹⁹, Franz Pelster²⁰ i inni. Podsumowując ich prace, Rahner wyraża jednak otwarcie swój niedosyt:

Praca tych mężów była w istocie czysto historyczna w tym sensie, który nadawano temu słowu już od najdawniejszych czasów: było to rzeczowe badanie tego, co minione, bez *bezpośredniego* zwrócenia uwagi na to, czy i w jaki sposób te historyczne ustalenia mogłyby okazać się owocne dla właściwej żywej problematyki filozoficznej. Nie jest zatem pozbawione podstaw wrażenie, że ten kierunek badania, po jego wielkich odkryciach, stopniowo zatracił się i musiał się zatracić w drobnostkach i detalach, które nie są już szczególnie nośne dla dalszego rozwoju żywej filozofii²¹.

Karl Rahner wyraża przekonanie, że scholastyka wypełnia oba zadania pomyślnie i nie bez sukcesów, a mimo to pozostaje przed nią otwarte jeszcze inne ważne zadanie, a mianowicie: „wejść w żywy dialog ze współczesną filozofią”²².

1.2 Żywy dialog neoscholastyki ze współczesną filozofią

Karl Rahner podkreśla, że „dialogicznego zadania” neoscholastyki nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby scholastyka nie prowa-

17 Por. H. Denifle, *Forschungen zur mittelalterlichen Mystik, Scholastik-und Universitätsgechichte* (praca archiwizowana w Watykanie).

18 F. Ehrle był wykładowcą historii scholastyki na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, a także bibliotekarzem i archiwistą.

19 Por. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1–2, Freiburg 1909–1911; tenże, *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. 1–2, München 1926–1936.

20 F. Pelster był profesorem historii scholastyki na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i autorem publikacji odpowiednich do wykładanego przez niego przedmiotu.

21 K. Rahner, *Begleittext zu „Geist in Welt”*, dz. cyt., s. 431.

22 Tamże.

dziła już od zawsze sporów („Auseinandersetzung”) ze współczesną filozofią. Można jednak powiedzieć, że spory te były najczęściej czymś w rodzaju „Aus-einander-setzung”, tj. rozejściem się obu tych filozoficznych wielkości. Współczesnej filozofii wytykano jedynie jej błędy i jako takie je odrzucano, a prezentowane i broniące było jedynie własne stanowisko scholastyki. Do wspólnej pracy nad *tymi samymi* problemami filozoficznymi, przy zachowaniu własnego stanowiska, dochodziło nadzwyczaj rzadko. Mówiono zatem dwoma różnymi językami i właściwie się nie rozumiano. Już same różnice zachodzące w obrębie współczesnej filozofii dają wiele do myślenia, dlatego Rahner jest zdumiony, że nikomu nie rzuciło się w oczy, iż pośród różnorodnych kierunków współczesnej myśli filozoficznej znajdują się także niesprowadzalne do siebie wielkości, czego nie uwzględniało narzucające się wrażenie o stosunku neoscholastyki do współczesnej filozofii. A przecież, jak podkreśla Rahner, kto wierzy w istnienie filozofii wieczystej (*philosophia perennis*) i kto z tej racji twierdzi, że nie mogłaby ona znaleźć się jedynie w scholastyce, ten będzie także przekonany, że *ta sama problematyka* włada całą zachodnią filozofią. Skoro tak, to również pokrewieństwo w sferze podejmowanej problematyki między scholastyką a współczesną filozofią musi być możliwe do ukazania. Pokrewieństwo to może być dostrzeżone nie tylko w jakichś mglistych konturach czy w ogólnym sposobie stawiania pytań, lecz także w poszczególnych kwestiach. Tylko wtedy, gdy zostanie dostrzeżona jednakowość problematyki, która zaprzęta umysły wszystkich wybitnych filozofów, da się przetłumaczyć mowę jednej filozofii na mowę drugiej filozofii. Dopiero wtedy będzie mógł się rozpocząć jakiś rzeczywiście żywy dialog. Również dopiero wówczas, choć z innej strony, scholastyka będzie także mogła wystąpić jako pełnoprawny członek w złożonym organizmie współczesnej filozofii. Także wówczas neoscholastyka, przy całej swej uprawnionej dumie z chronionych przez siebie wiecznych prawd, może porzucić tę ciasno rozumianą dumę z własnej samowystarczalności, z którą występuje przed współczesną filozofią. Wo-

bec tej ostatniej neoscholastyka zachowuje się tak, jakby zupełnie nie mogła się od niej niczego nauczyć, a dla niej samej miała tylko do zaoferowania własną apologetyczną argumentację wzywającą do nawrócenia.

Karl Rahner nie zamierzał jednak zaakceptować takiego pozornego dialogu między scholastyką a filozofią współczesną. Skierował zatem apel do przedstawicieli neoscholastyki, aby najpierw przyjrzeni się bliżej „warstwie problemowej” swojej własnej tradycji filozoficznej. Dzięki temu będą mogli lepiej dostrzec, że problemy neoscholastyki nie są wyłącznie problemami neoscholastyki, ale problemami całej zachodniej filozofii. Zobaczmy zatem jak konkretnie brzmi apel Rahnera i jakim przykładem się posłużył, aby zilustrować kierunek odnowy neoscholastyki.

1.3 Odnalezienie współczesnej problematyki w dawnej tradycji scholastycznej

Karl Rahner zwraca się z następującym apelem do neoscholastyków:

Kiedy my, neoscholastycy, dostrzegamy, że ciągle na nowo zmagamy się z tymi samymi pytaniami, które są także pytaniami Kanta i Hegla i Heideggera, stajemy naprzeciw tych mężów z głębszym rozumieniem, a dzięki temu także z większą nadzieją na to, że nas wysłuchają. A zatem konieczne jest odnalezienie współczesnej problematyki w dobrodziejstwie własnej dawnej tradycji, aby móc ją następnie owocnie wprowadzić jako wkład do współczesnej filozofii²³.

Swój apel Rahner zilustrował następującym przykładem: jeżeli ktoś zna kantowski sposób stawiania pytań, a jednocześnie potrafi przetłumaczyć tomistyczną łacinę nie tylko słownie, lecz także ze zrozumieniem, ten przyzna, że w *Summie Teologicznej* (a konkretnie we

23 Tamże, s. 432.

fragment: I, q. 84 a. 7, pkt 3²⁴) właściwie w cudownym skrócie jest antycypowana cała kantowska problematyka. Rahner wyjaśnia²⁵:

Mysłą Kanta jest: kategorie (*intellectus*) mają tylko jeden sens jako zasady poznania dla ujmowanych zmysłowo przedmiotów, dla „naoczności” w „prze-strzeni i czasie” (*imaginatio*). A zatem ich zastosowanie do tego, co niefenomenalne, do tego, co noumenalne, nie ma sensu, gdyż pojęcia bez treści naocznych są puste. U Tomasza problem ten przedstawia się w 1 c.: *imaginatio non transcendit tempus et continuum* (naoczność jest w czasie i przestrzeni²⁶). Si ergo *intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata* (jeśli nie istnieją żadne pojęcia bez odpowiadającej im naoczności²⁷), *sequeretur, quod non posset intelligere incorporeum quid* (to wynika z tego, że pojęcia nie mają żadnego pola zastosowania do tego, co za-

24 Św. Tomasz, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75–89, tłum. S. Świeżawski, Kęty 1998, I, q. 84, a. 7, pkt 3 (s. 514).

25 Aby uniknąć nieporozumień – głównie z powodu łacińskiego słowa *imaginatio* i jego różnych przekładów: na język polski „wyobraźnia” (S. Świeżawski), na język niemiecki „Anschauung” (K. Rahner) i polski przedkład niemieckiego „Anschauung” bądź jako „naoczność”, bądź jako „treści naoczne” (tak występujący w *Krytyce czystego rozumu* termin „Anschauung” tłumaczy R. Ingarden) – przytaczam fragment manuskryptu Rahnera w jego oryginalnym niemieckim brzmieniu: „Kants Gedanke ist: Die Kategorien (*intellectus*) haben nur einen Sinn als Erkenntnisprinzipien für die sinnlich erfassbaren Gegenstände, für die «Anschauung» in «Raum und Zeit» (*imaginatio*). Also ist ihre Anwendung auf das Nichtphänomenale, auf das Noumenale sinnlos. Denn Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Bei Thomas heißt dieses Problem 1.c: *imaginatio non transcendit tempus et continuum* (die Anschauung ist in Zeit und Raum). Si ergo *intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata* (wenn es keine Begriffe gibt ohne die entsprechende Anschauung), *sequeretur, quod non posset intelligere incorporeum quid* (so folgt daraus, daß die Begriffe kein Anwendungsgebiet haben auf etwas, das grundsätzlich außerhalb von Raum und Zeit liegt). Es ist mir nicht erinnerlich, daß ein scholastisches Lehrbuch an Hand eines solchen Textes das kantische Problem aus der *eigenen* scholastischen Problematik als ein Problem der Scholastik selbst entwickelt hätte”. K. Rahner, *Begleittext zu „Geist in Welt”*, dz. cyt., s. 432 n.

26 S. Świeżawski tłumaczy z oryginału łacińskiego: „wyobraźnia nie wykracza poza czas i to, co przestrzennie ciągle”. Św. Tomasz, *Traktat o człowieku...*, dz. cyt., I, q. 84, a. 7, pkt 3 (s. 514).

27 W przekładzie S. Świeżawskiego czytamy: „Gdyby więc intelekt nasz nie mógł niczego aktualnie poznawać bez zwracania się do wyobrażeń”. Tamże.

sadniczo znajduje się poza obrębem czasu i przestrzeni²⁸). Nie przypominam sobie, aby jakiś scholastyczny podręcznik na podstawie podobnego tekstu rozwinął kantowską problematykę z *własnej* scholastycznej problematyki, jako problem samej scholastyki²⁹.

Reasumując: Rahnerowi chodzi o to, aby z nowego rozumienia wnętrza scholastycznej tradycji wydobyć na jaw treści, które będą mogły konkurować z filozofią współczesną, ale konkurować nie na zasadzie jej zwalczania, lecz uzupełnienia jej prawdy o te treści, które niesie ze sobą na nowo odczytana scholastyka. Zobaczmy teraz jak Rahner ocenia dotychczasowe próby takiego dialogu tradycji scholastycznej ze współczesnością.

1.4 Niepowodzenia „dialogu” scholastyki ze współczesnością i ich przyczyny

Karl Rahner przyznaje, że to, czego oczekuje on od neoscholastyki nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby twierdził, iż do tej pory nie było podejmowanych żadnych prób w tym właśnie kierunku. Chrześcijańska filozofia zawsze próbowała, nie bez sukcesów, mówić językiem swego czasu i pracować nad aktualnymi zadaniami filozofii. A jednak, gdy Rahner zamierza krytycznie spojrzeć na podobne próby podejmowane w niemieckiej przestrzeni kulturowej, stwierdza: „Do tej pory pod każdym względem taka próba nie powiodła się jeszcze w dostatecznym stopniu³⁰”. Rahner przeprowadza historyczny przegląd takich prób i klasyfikuje je w cztery zasadnicze grupy.

Jedna z nich, nie mając nawet specjalnego względu na tradycję scholastyczną (a często nawet jej nie znając), zamierza po prostu przepowiadać chrześcijańską prawdę od strony języka, problematyki

28 S. Świeżawski tłumaczy: „wówczas wynikałoby, że nie może poznawać niczego niecielesnego”. Tamże.

29 K. Rahner, *Begleittext zu „Geist in Welt”*, dz. cyt., s. 432 n.

30 Tamże, s. 433.

i aparatu pojęciowego filozofii współczesnej. Rahner podaje przykłady takich nieudanych – jego zdaniem – prób podjętych w XIX wieku przez następujących autorów: Anton Günther³¹, Georg Hermes³², Martin Deutinger³³, Bernhard Bolzano³⁴, albo także (na terenie teologii) Szkoła Tybińska, bądź też Max Scheller w swoim środkowym „katolickim” okresie.

Z kolei druga grupa myślicieli zna scholastykę i nowszą filozofię, i to zazwyczaj w wybitnym stopniu. Reprezentanci tej grupy rozwijają jednak swoją własną filozofię i to w istocie w pewnym dowolnym kształcie, jak na przykład Erich Przywara³⁵ albo Peter Wust³⁶. Rahner przyznaje, że wymienieni filozofowie byli życiodajnymi inspiratorami dla scholastyki i chrześcijańskiej filozofii, ale z powodu dowolnego kształtu ich filozofii, w którym nie mieli względu na konwencjonalny język i stawianie problemów w scholastyce, ich myśli i twórcze impulsy doczekały się bardzo słabej, albo nawet żadnej recepcji w szkolnej scholastyce. W ten oto sposób, konkluduje Rahner, mimo filozoficznych osiągnięć tej grupy w podręcznikach scholastycznych i tym samym w umysłach większości „scholastyków” wszystko zostało po staremu. Podobnie było w teologii: scholastyczne podręczniki z dogmatyki wyglądały tak samo przed i po twórczości Matthiasa Josepha Scheebena³⁷. Rahner wspomina,

31 A. Günther, uczeń B. Bolzano, rozwijał spekulatywną filozofię chrześcijaństwa w sporze z filozofią post-kartezjańską i w jednoczesnej izolacji od myśli patrystycznej i scholastycznej. Por. A. Günther, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1–9, Wien 1882.

32 Por. G. Hermes, *Einleitung in die Christkatholische Theologie*, Bd. 1–2, Münster 1819–1829.

33 Por. M. Deutinger, *Grundlinien einer Positiven Philosophie*, 7 Teile, Regensburg 1843–1853.

34 Por. B. Bolzano, *Gesammtausgabe*, Stuttgart 1966; czerpiący inspiracje z Leibniza, znaczący filozof i matematyk.

35 Por. E. Przywara, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1–3, Einsiedeln 1962; Przywara szukał nowych możliwości dialogu między myśleniem scholastycznym i współczesnym, a inspirował się twórczością Augustyna, Ignacego z Loyoli i J. H. Newmanna.

36 Por. P. Wust, *Gesammtausgabe*, Bd. 1–10, Münster 1963–1969; nauczał w Münster filozofii personalistycznej inspirowanej augustynizmem.

37 M. J. Scheeben, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1–7, Freiburg 1941–1957; Scheeben opracował samodzielną syntezę teologii dogmatycznej na podstawie źródeł tradycji patrystyczno-scholastycznej.

na, że Scheeben był wprawdzie podziwiany i zachwalany, ale cóż z tego, skoro „szkoła” nie przejęła z jego ducha prawie żadnej inspiracji.

Twórczość trzeciej grupy autorów, do której Rahner zaliczył Josepha Geysera³⁸ i jemu podobnych neoscholastyków, była koniecznie potrzebna chrześcijańskiej wierze i jako taka nie wdała się w żaden konflikt z Urzędem Nauczycielskim, ale też miała słaby kontakt ze współczesną filozofią, z którą znajdowała się w stałym konflikcie. Przedstawiciele tej grupy mieli zamiar zachować ze starej scholastyki wszystko to, co ich zdaniem było w niej istotne, ale faktycznie odeszli bardzo daleko od filozofii tomistycznej przez ich stanowisko nominalistyczne: mieli jedynie szeroki kontakt historyczny z nauką Tomasza i scholastyką, ale utracili do nich żywotne odniesienie. Ponadto, w ocenie Rahnera, rezultaty poznawcze osiągnięte przez tę grupę również nie były szczególnie imponujące.

W końcu do czwartej grupy Rahner zalicza autorów wymienionych wyżej, którzy zachowują jeszcze ogół dziedzicznych cech scholastyki, ale w istotnych kwestiach przyjmują jedynie zachowawczą postawę wobec współczesnej filozofii. Rahner nie charakteryzuje dalej tej grupy ponieważ uważa, że to, co było koniecznie, już o niej powiedział.

Karlowi Rahnerowi o wiele ważniejsze wydaje się to, co należałoby teraz powiedzieć na temat wcześniejszych trzech grup:

Gdy spojrzysz na te trzy pierwsze grupy (czwarta nie wchodzi już więcej w rachubę), to jedno rzuca się w oczy, co dla tego powiązania jest tu znaczące: im wszystkim nie udało się jeszcze w pożądanym stopniu ukształtować swego stosunku do współczesnej filozofii w taki sposób, że szkolna-scholastyka z ukształtowania owego stosunku czerpie korzyści i inspiracje. Ponieważ albo ich stosunek do starej tradycyjnej scholastyki, albo tenże do współczesnej filozofii jest zbyt luźny. W pierwszej grupie brakuje odniesienia do scholastyki, w drugiej kontakt z filozofią współczesną nie jest dla szkolnej-scholastyki owocny, trzecia grupa

38 J. Geysler był profesorem we Freiburgu i autorem przede wszystkim pism o tematyce teoriopoznawczo-logicznej.

potrafi urzeczywistnić stosunek między obiema wielkościami jedynie przez to, że w sposób istotny zmniejsza wymagania w starej tomistycznej scholastyce³⁹.

Skoro żadna z wymienionych grup myślicieli nie zdołała nawiązać właściwego stosunku do współczesności i zarazem do starej tradycji scholastycznej, to zobaczymy jak, według Rahnera, powinna wyglądać poprawna współpraca neoscholastyki ze współczesnymi filozofiami.

1.5 Warunki współpracy neoscholastyki ze współczesną filozofią

Karl Rahner formułuje cztery podstawowe warunki, których urzeczywistnienie i stopniowe wprowadzanie w filozoficzny dyskurs neoscholastyki miałyby w zadowalającym stopniu uregulować dotychczasowe niewłaściwe odniesienia neoscholastyki do jej własnej dawnej tradycji i współczesnych filozofii.

Po pierwsze, zdaniem Rahnera, należy podjąć nowy wysiłek poznawczy ze względu na starą scholastykę, gdyż tylko w ten sposób będzie można zachować łączność z dawną tradycją, ale już bez błyskotliwych osiągnięć filozoficznych, które nie mogły się zakorzenić w „szkole”, lecz zawsze pozostawały pojedynczymi zjawiskami, które nie należą do dziedzictwa tradycji i nigdy nie będą właściwą „scholastyką”, tzn. „szkołą”.

Po drugie, to historyczne zajęcie nie może być, jak czyniła to dotąd historyczna praca nad średniowieczną scholastyką, „narracyjnym” skonstatowaniem tego, co powiedziała stara scholastyka. Takie zajmowanie się historią scholastyki musi z góry zostać podporządkowane jej własnemu systematycznemu wysiłkowi. W żywotnym i prawdziwie *filozoficznym* wysiłku podejmowanym ze względu na minioną filozofię, powinna powstawać i rozwijać się źródłowo *własna* filozofia. A zatem, historia filozofii musi sama stać się filozofią, ponieważ jedynie w ten sposób służy ona współczesnym zdaniom i jest rzeczywiście historią

39 K. Rahner, *Begleittext zu „Geist in Welt”*, dz. cyt., s. 434.

filozofii. Rahner jest przekonany, że prawdziwa filozoficzna treść jakiejś wcześniejszej filozofii jest osiągalna jedynie dzięki osobistemu „współ-filozofowaniu” („mitphilosophieren”). Rahner dostrzega, że taka metoda niesie ze sobą duże niebezpieczeństwo, bowiem wcześniejsza filozofia może przy tym nabrać nowego sensu. Rahner jest jednak głęboko przekonany, że z takim ryzykiem trzeba się pogodzić. W przeciwnym razie właściwa *filozoficzna* treść pewnej dawnej filozofii pozostanie dla nas nieosiągalna. Nie napisano jeszcze żadnej historii *filozofii* na podstawie samych tylko tłumaczeń i systematycznego uporządkowania starych tekstów ze wskazaniem na ich historyczne zależności, a przynajmniej nie napisano żadnej żywotnej historii, która ma w sobie swoją własną moc do własnego filozofowania. A to przecież jest intencją prawdziwej historii filozofii, która jest czymś więcej, niż czystą ciekawością, która zdaje sprawę z tego, jak się kiedyś rzeczy miały.

Po trzecie, jeżeli w filozofii drzemie jej własna siła do filozofowania, to okazuje się, że owa stara scholastyka wcale nie jest stara, lecz jej problematyka, a przynajmniej u jej wybitnych myślicieli, jak u św. Tomasza, jest tą problematyką, która żyje w umysłach wybitnych nowożytnych filozofów (Kanta, Hegla, a w końcu Heideggera). W badaniu historycznym musi zatem powieść się następujący zabieg: zaprezentować niektórych wybitnych scholastyków w taki sposób, że czytelnik, który już zaufał współczesnej filozofii, od razu zauważy, że jest to filozof myślący w swoim własnym języku o tych samych problemach, którymi zajmowali się także Kant albo Hegel. Osiągnięcie takiego rezultatu jest możliwe dla kogoś, kto nie patrzy na historię filozofii jak na serię stojących obok siebie i nie powiązanych ze sobą przeciwstawnych stanowisk.

Po czwarte, dopiero gdy do badań nad scholastyką, jak również nad filozofią współczesną, wprowadzi się tak ujęte badania historyczne, wówczas będzie można mieć nadzieję, że scholastyka i współczesna filozofia nauczą się rozumieć siebie nawzajem, że między nimi stanie się możliwy żywotny i owocny dialog, w którym jeden język będzie rozumiał inny. I także dopiero wówczas scholastyka pozbędzie się staromodnego wyglądu, który ciągle jest jej przypisywany.

1.6 *Geist in Welt* jako próba urzeczywistnienia programu odnowy neoscholastyki

Karl Rahner nie był typem człowieka, który proponował coś, w czym sam nie chciał wziąć udziału. Mając świadomość, że nie jest pierwszym, który zaproponował odnowę neotomizmu i próbował ją urzeczywistnić, wyraził nadzieję, iż praca *Geist in Welt* to istotny przyczynek do realizacji programu odnowy neoscholastyki. Według niego, sposób myślenia o filozofii Tomasza ma być taki, aby pokazać, że problemy jakie Akwinata poruszał w średniowieczu znajdują się także w pismach współczesnych nam filozofów, co nie musi prowadzić do bezpośredniego sporu z nimi, ale powinno ukazać jak współczesny jest sam Tomasz, o ile rozumie się go właściwie.

O idei odnowy tomizmu, jaka przyświecała pracy *Geist in Welt*, Rahner pisał:

Praca przy interpretacji Tomasza ma przed oczyma zasadniczo Kanta i Heideggera. Autor ma nadzieję, że czytelnik, gdy sam przemyślał tę pracę, wówczas wie lepiej, co – wychodząc od Tomasza – musiałoby zostać powiedziane w stosunku do Krytyki czystego rozumu i do Heideggera. Praca ta unika jednak świadomie jakiegos bezpośredniego sporu z Kantem i Heideggerem. Najpierw z tej prostej przyczyny, że musiałaby stać się jeszcze obszerniejsza. Potem jednak także, co jest ważniejsze, ponieważ na podstawie prostej interpretacji samego jedynie Tomasza ma być przykładowo pokazane, jak współczesny jest Tomasz, jeżeli tylko czyta się go ze zrozumieniem. Być może wywoła to głębokie wrażenie, jak żywotny i nowoczesny jest Tomasz sam z siebie, bez potrzeby jego „uwspółcześniania” zapożyczając się u współczesnych filozofów. W końcu dzięki tej metodzie zapobiega się także niebezpieczeństwu, że ktoś mógłby odnieść wrażenie, iż autor zamierza z tomizmu i współczesnej filozofii uczynić jakąś mieszaninę (...). Autor jest tomistą (...), jednakże ma on także to doświadczenie, że taki tomizm, który nie powtarza słów, lecz pozwala pokazać przez Tomasza rzeczowy problem w głębi, w której widzi go Tomasz, sam z siebie odnajduje żywotne odniesienie do nowożytnej filozofii Kanta i niemieckiego idealizmu.

Odrzuca on końcowy rezultat należący do Kanta, Hegla, albo Heideggera z taką stanowczością, z jaką tylko sztuka scholastyczna potrafi, a jednak przecież cieszy się, że u tych wybitnych filozofów znalazł przynajmniej te same kwestie, które poruszają także jego serce i ducha. Dlatego też nie musi się obawiać tych filozofów i zwalczać ich pochopnie z drobnomieszczańską bojaźnią, która odrzuca wielkie sposoby stawiania pytań i głębokie dyspozycje jedynie dlatego, że znajdują się one u tych filozofów, jakkolwiek można je było odnaleźć we własnej filozofii, zakładając jedynie, że się ją samą rzeczywiście zrozumiało⁴⁰.

Jako zdeklarowany i wierny przedstawiciel tradycji tomistycznej Rahner nie odrzuca jednak w całości zdobyczy filozofii nowożytnej i współczesnej, ale się nimi krytycznie posługuje. Nas będzie interesowała asymilacja filozofii Kanta, która świadczy o realizacji programu odnowy myślenia scholastycznego z jego własnego wnętrza, tj. z żywego myślenia, które jednak wierne jest podstawowym założeniom filozoficznej myśli Akwinaty.

Na produktywną recepcję filozofii transcendentalnej Kanta wskazuje przejęcie przez Rahnera podstawowego pytania Kanta, a mianowicie: jak jest możliwa metafizyka, skoro całe ludzkie poznanie z konieczności odnosi się do intuicji zmysłowej? Odpowiedź Rahnera na to pytanie odbiega od tradycyjnego stanowiska scholastycznego i filozoficznego, a w zamian proponuje transcendentalne rozumienie bytu. Ponieważ jest on świadomy tego, że całe ludzkie poznanie pozostaje w relacji do intuicji zmysłowych, odrzuca te stanowiska filozoficzne, które utrzymują, że metafizyka transcendencji jest możliwa dzięki idei wrodzonej, bądź też bezpośredniej intuicji przedmiotu metafizycznego⁴¹, niezależnie od tego, czy jest nim odwieczna prawda, czy obiektywnie pojmowany byt Absolutny. Zaprzecza otwarcie, jakoby Absolut był poznawany jako przedmiot, albo żeby umysł ludzki potrafił wytworzyć adekwatne obiektywne pojęcie Boga. Zamiast tego

⁴⁰ Tamże, s. 437.

⁴¹ Rahner zdecydowanie obstaje przy odrzuceniu intuicji metafizycznej. Jest to jego zasadniczy wkład w skorygowanie interpretacji tomistycznych i neoscholastycznych.

proponuje transcendentale rozumienie Boga, który nie jest poznawany przez człowieka jako jeden z przedmiotów rzeczywistości, ale jako zasada ludzkiego poznania i rzeczywistości. To fundamentalnie nie-przedmiotowe transcendentale poznanie Boga jako zasady poznania i rzeczywistości jest kluczowe także dla całej teologii Rahnera. Jego rozważania na temat rozwoju dogmatu, kwestii anonimowych chrześcijan, ludzkiego poznania Chrystusa i wiele innych zagadnień należy widzieć właśnie w tym kontekście⁴². Transcendentale ukierunkowanie człowieka na Boga jest zasadą spójności całej teologii Rahnera, a jest to wynik jego produktywnego i poważnego dialogu z filozofią Immanuela Kanta. Jednakże jest to zaledwie początek dialogu Rahnera z filozofią nowożytną.

Karl Rahner kontynuuje swoją debatę z filozofią nowożytną wykorzystując ustalenia współczesnej filozofii egzystencjalnej do wyjaśnienia transcendentalego ukierunkowania człowieka na Boga za pomocą „nadprzyrodzonego egzystencjału”. Relacja człowieka do Boga nie jest abstrakcyjną, albo „naturalną” otwartością na Boga, ale wynika stąd, że w historii Bóg wzywa człowieka do siebie w Chrystusie i przez to konstytuuje historyczną naturę człowieka. Pełnia ludzkiej natury znajduje swoją kulminację nie w oddziaływaniu czynników zewnętrznych, ale wewnątrznie w Chrystusie. Antropologia Rahnera nie jest więc czysto filozoficzna, czy też transcendentale, ale jest to antropologia wyprowadzona całkowicie z relacji do samoobjawienia się Boga w Jezusie Chrystusie. W tym punkcie ujawnia się podstawowa różnica między Rahnerem a innymi uczniami Maréchała. Podczas gdy większość zwolenników Maréchała prowadziło swój dialog w obrębie filozofii, Rahner dostrzegł, że filozoficzna teologia egzystencjalna jest jedynym właściwym horyzontem dla dialogu z nowożytnymi filozofiami, z ich naciskiem na historyczność. O ile Bernard Lonergan odrzuca fenomenologię i egzystencjalizm jako zaledwie opisowy i oczyszczony

⁴² Dobre omówienie całej teologii K. Rahnera można znaleźć np. w książce D. Gelpi, *Life and Light. A Guide to the Theology of Karl Rahner*, New York 1966.

empiryzm⁴³, Rahner podkreśla w *Hörer des Wortes* oraz we wszystkich swoich pismach teologicznych ontologiczną i teologiczną istotność problemów związanych z historycznością i „faktycznością”. Nie jest więc dziełem przypadku, że Rahner nie pozostawił filozoficznych zasad zawartych w *Geist in Welt* jedynie w zarysie formalnym i w abstrakcyjnych strukturach, lecz je rozwinął i zastosował do szeregu konkretnych praktycznych problemów teologii i życia.

W ważnym rękopisie Kanta – sporządzonym już pod koniec życia, a odkrytym dopiero w roku 1965⁴⁴ – wyjaśnia on swoje myśli na temat pojęcia filozofii i odpowiada na niektóre opinie swoich uczniów (zwł. Fichtego). Kant podkreśla, że filozofia nie jest dziedziną naukową, ani mistyczną, ale nauczaniem praktyki życiowej i mądrości. Teologia Rahnera stanowi syntezę tych elementów. O ile Kant odrzucał teoretyczne poznanie Boga na rzecz praktycznego postulowania Boga, o tyle Rahner podjął próbę wykazania związku teologii teoretycznej z teologią pastoralną i praktycznym życiem Kościoła. Ta synteza jest mądrością myśli Karla Rahnera, a jej źródłem jest dzieło – *Geist in Welt*.

II. Znaczenie Rahnerowskiej odnowy tomizmu dla współczesnej filozofii

Przedstawiliśmy zaproponowany przez Rahnera program odnowy tomizmu. W duchu odpowiedzialności za teraźniejszość filozofii należałoby teraz postawić pytanie: czy ów program, adresowany bezpośrednio do neotomistów, może mieć znaczenie uniwersalne, tzn. na czym współczesne poszukiwania filozoficzne mogłyby skorzystać

⁴³ Por. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York 1957, s. 415. Krytykę Lonergana można odnieść jedynie do E. Husserla sprzed 1913 roku, kiedy pojmował on filozofię na sposób bardziej ontologiczny. Zob. D. Henrich, *Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition*, „Philosophische Rundschau” 1958, nr 6, s. 1–26, zwłaszcza s. 2. Jego krytyka egzystencjalizmu nie ma zastosowania do Heideggera, natomiast może się odnosić do innych filozofów tego nurtu.

⁴⁴ Por. D. Henrich, *Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung*, [w:] *Kritik und Metaphysik. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin 1966, s. 40–59.

z wypracowanego przez Rahnera programu odnowy tomizmu i próby jego urzeczywistnienia w *Geist in Welt*?

Uważam, że w Rahnerowskim programie odnowy tomizmu można odnaleźć co najmniej trzy „uniwersalne elementy”, które mogłyby się przysłużyć całej współczesnej filozofii. Są to: podkreślenie źródłowej otwartości człowieka na transcendencję, dialogiczna akceptacja pluralizmu filozoficznego ze szczególnym uwzględnieniem fenomenu bycia-w-świecie i odróżnienie (nie tylko w teoretycznych deklaracjach, ale i w praktyce myślenia) początku filozofowania od źródła filozofowania. Zobaczmy teraz jak te trzy idee mogłyby się przysłużyć wybranym obszarom naszej filozoficznej teraźniejszości.

2.1 Otwartość człowieka na transcendencję

Obserwator współczesności Hans Michael Baumgartner⁴⁵, zapytany o to, czego jako filozof oczekuje dziś od chrześcijańskiej teologii, stwierdza m.in., że mowa o Bogu, stworzeniu i Objawieniu nie jest przedmiotem współczesnej filozofii. Obecnie filozofia, w odróżnieniu od filozoficznej teologii metafizyki klasycznej, nie proponuje już żadnego bezpośredniego połączenia z teologią chrześcijańską. Wprawdzie istnieją próby współczesnej filozofii, które zachowują jeszcze w sobie przestrzeń dla mowy o Bogu, ale jest wiele filozofii, które teologiczną mowę o Bogu w zasadzie uważają za bezsensowną, a nawet wykluczają ją jako w ogóle możliwą. W takiej sytuacji należałoby znaleźć w takich filozofiach wyłomy w ich obrazie człowieka i świata jako całości, które pozwoliłyby na umiejscowienie w nich kompatybilnej z rozumem mowy o Bogu. Mowa ta powinna także rozpoznać to, co w takiej filozofii lub nauce nie jest przesłonięte przez jej własną warstwę, albo też ujawnić to, co jest niestałe w zachowaniu się naukowców wobec ich własnych naukowych wypowiedzi, a mianowicie: gdy ich słowa i czy-

ny wzajemnie się wykluczają. Baumgartner podkreśla, że współczesna filozofia, mimo swego różnicowania, ma tę wspólną cechę, że określa siebie samą jako filozofię po Kancie i rozbiciu niemieckiego idealizmu. Oznacza to, że filozofia zasadniczo rozumie samą siebie jako zajęcie krytyczne. Filozofia rozumiana jako krytycyzm odrzuca wypowiedzi, w których poszukuje się dróg wykroczenia poza doświadczenie tego świata do jakiejś transcendentnej rzeczywistości i ocenia je z teoriopoznawczego punktu widzenia jako niemożliwe do realizacji. Wprawdzie sam Baumgartner nadał swoim własnym dociekaniom filozoficznym tytuł: „Skończony rozum”, ale mimo to próbował wznieść się ponad tę jedynie negatywną informację o jakiejś ludzkiej niemocy. Przez powrót do transcendentalnej organizacji myślenia filozoficznego zamierzał dotrzeć do jakichś pojęć strukturalnych ludzkiej aktywności związanej z doświadczaniem i poznawaniem, które są określone dzięki stosunkowi między uwarunkowanym i nieuwarunkowanym, skończonym i nieskończonym, przez co stwarza się możliwość utrwalenia zasadniczej otwartości człowieka na Transcendencję.

Właśnie wokół tak rozumianej otwartości człowieka na Transcendencję, która to otwartość stanowi „wyłom” w ziemskiej egzystencji bytu ludzkiego, skupiało się myślenie Karla Rahnera. W *Geist in Welt* czytamy: „Tak oto człowiek spotyka samego siebie, gdy odnajduje się w świecie i gdy pyta o Boga, i gdy pyta o swoją istotę, znajduje się on już zawsze w świecie i w drodze do Boga, i tymi obiema jest on naraz, a żadne z nich nie może być bez drugiego”⁴⁶. To sprawia, że w człowieku zachodzi dwuznaczność. Człowiek

jest zawsze skierowany do świata i jest już zawsze ponad nim (...). Każda ze stron tej dwuznaczności przywołuje drugą. (...) Tak oto człowiek jest unoszącym się środkiem między światem i Bogiem, między czasem i wiecznością i ta linia graniczna jest miejscem jego określenia i jego losu⁴⁷.

45 Por. H. M. Baumgartner, *Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin: aus der Sicht eines Philosophen*, [w:] Hrsg. V. A. Franz, *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg – Basel – Wien 1998, s. 30–43.

46 K. Rahner, *Geist in Welt...*, dz. cyt., s. 299.

47 Tamże, s. 300.

2.2 Dialogiczna akceptacja pluralizmu filozoficznego i realizm „bycia-w-świecie”

H. M. Baumgartner⁴⁸ podkreśla, że współczesnej filozofii nie sposób sprowadzić do jednego, wspólnego rzeczowo mianownika. Istnieje dziś wiele filozoficznych punktów wyjścia, tematów i metod. Idee wywodzące się z teorii nauki, fenomenologii, analizy języka, hermeneutyki, pragmatyki i transcendentalizmu, częściowo stoją obok siebie, a częściowo się zająwiają. Oznacza to, że stan współczesnej filozofii jest pluralistyczny. Zdawał sobie z tego sprawę Karl Rahner, który był przekonany, że konieczność dialogu między filozofiami nie wynika po prostu z faktu ich wielości, lecz z tego, że

metafizyka jest jednak nauką ludzką. Jest więc ona zawsze i w swej istocie związana zawsze z poczuciem zagrożenia i ciemnością, które należą w sposób nie dający się znieść do istoty człowieka. I jeśli pojedynczy człowiek uprawia metafizykę, to siłą rzeczy taka metafizyka będzie naznaczona jego własnym ograniczeniem i niedoskonałością⁴⁹.

Aby taki stan ciemności stał się bardziej znośny dialog między filozofiami jest nieodzowny. Nie jest on arbitralnym wyborem, czy intelektualną modą, lecz koniecznością. Osiągnięcie przez jednostkę samowystarczalności w dziedzinie rozumienia człowieka i świata jako całości jest dziś nieosiągalne.

K. Rahner stwierdza:

Dzisiejszy pluralizm filozofii i teologii polega na fakcie, że nie jest już możliwe konstruowanie jasnych, jednoznacznie spójnych form refleksji nad rzeczywistością, które wystarczają same sobie. Każda teologia i filozofia wie zbyt

48 Por. H. M. Baumgartner, *Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin...*, dz. cyt.

49 K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Kęty 2008, s. 39.

dużo, aby mogła dojść do przekonania, że jedynie ona istnieje, i wie zbyt mało, aby stać się *jedyną* filozofią i *jedyną* teologią⁵⁰.

Z tej racji, jako chrześcijanie, nie powinniśmy odwracać się od filozofii Descartesa, Kanta, niemieckiego idealizmu i prądów mu przeciwnych, fenomenologii, filozofii egzystencjalnej i ontologii fundamentalnej, które złożyły się na transcendentalno-antropologiczną orientację współczesnej filozofii. Wprawdzie cała ta filozofia – zdaniem Rahnera – jest głęboko niechrześcijańska (głównie dlatego, że uprawia transcendentalną filozofię autonomicznego podmiotu zamkniętego na doświadczenie Boga), ale jednocześnie jest ona głęboko chrześcijańska (bardziej niż uważali jej tradycyjni krytycy wywodzący się z nowożytnej filozofii neoscholastycznej), ponieważ również chrześcijaństwo uważa, że człowiek nie jest jednym z elementów rzeczy tego świata, lecz jest wolnym podmiotem, od którego podmiotowej wolności zależy los całego kosmosu⁵¹.

Dialogicznej otwartości Rahnera na różne filozofie towarzyszył nieodłącznie paradygmat „metafizycznej analityki człowieka”⁵², tzn. antropologiczny punkt wyjścia w myśleniu tak filozoficznym jak i teologicznym. Jako filozof Rahner interpretuje człowieka jako „ducha w świecie”, a więc ukazuje bogactwo ludzkiego istnienia, które jest bezgranicznie otwarte na świat zewnętrzny. Jako teolog Rahner interpretuje człowieka zarazem jako „słuchacza Słowa”, aby pokazać, że filozoficzne określenie „duch w świecie” otrzymuje teraz swoje dopełnienie w odkryciu ostatecznego celu poznawczych możliwości człowieka, które pozwalają mu na bycie słuchaczem Słowa Boga, które przychodzi do niego w historii – „bycie człowiekiem w gruncie rzeczy nie jest niczym innym jak wsłuchiowaniem się w orędzie Boże”⁵³. Rahner był przekonany, że człowiek nowożytny, z powodu „odczarowania

50 K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie w teologii*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 81.

51 Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, dz. cyt., s. 58 n.

52 Por. K. Rahner, *Słuchacz słowa*, dz. cyt., s. 40.

53 Tamże.

natury”, nie potrafi już doświadczać Boga bezpośrednio w naturze jako stworzeniu, dlatego w filozofii i teologii należy dziś rozpoczynać od analizy ludzkiego bycia-w-świecie, tzn. od własnego doświadczenia i samorozumienia. Rozumienie samego siebie jest w istocie rozumieniem siebie samego jako „bytu” – a więc uprawianiem metafizyki, dlatego – wnioskuje Karl Rahner – „musimy uprawiać metafizykę, gdyż czynimy to już od zawsze”⁵⁴; „Metafizyka jest pojęciowo rozwiniętym rozumieniem tego przed-rozumienia, którym człowiek jako człowiek jest”⁵⁵. I właśnie do interpretacji samoświadomego bycia-w-świecie zmierzają współczesne poszukiwania w filozofii, które jednak różnią się od Rahnerowskich tym, że nie ma to być już myślenie w kategoriach „bytu jako bytu”, lecz filozofia codzienności wypływająca z wnętrza ludzkiej egzystencji, w której nie mamy bezpośredniego doświadczenia czegoś takiego jak „byt” (pojęcie „bytu” jest już rzeczywistością intelektualnie zinterpretowaną). Nie wydaje się także, aby współczesna filozofia miała podzielać ontologiczno-metafizyczne aspiracje K. Rahnera w tym sensie, żeby dążyła do budowy jakiejś transcendentalnie uzbrojonej scholastyki. Wczesny Rahner, tj. jako filozof, byłby bliski współczesnej filozofii raczej przez swoje przekonanie, że racjonalna siła nośna filozofii pierwszej nie może być już służebnicą jednej tylko filozofii, a zatem nie może się prezentować jako konkurencyjne przedsięwzięcie względem różnych punktów wyjścia, problemów i tematów w filozofowaniu.

Elżbieta Wolicka podkreśla, że filozofia odkrywa dziś wielość doświadczeń metafizycznych. Doświadczenia te koncentrują się wokół spenetrowania źródłowej sytuacji bycia-w-świecie, skąd rodzą się pytania metafizyczne. Istnieje wiele różnych perspektyw i sporów dotyczących trafności analiz poszczególnych metafizycznych doświadczeń. Nie ulega jednak wątpliwości, że podłożem „metafizykorodnych doświadczeń”, ich źródłowością, nie jest jakiś spór o naukowość meta-

54 Tamże, s. 41.

55 K. Rahner, *Geist in Welt...*, dz. cyt., 37.

fizyki, o jej epistemologiczną i metodologiczną nieredukowalność, ale właśnie o doświadczenie bycia-w-świecie⁵⁶. Takie świadome bycie-w-świecie nie pozwala nam bezkrytycznie przyjmować obietnic o wyczerpującym obrazie rzeczywistości, których żadna uprawiana odpowiedzialnie filozofia, a zwł. metafizyka, złożyć nie może. Prawdziwa filozofia nigdy nie może zamykać człowieka w pojęciach (choć w nich dochodzi do głosu), ale wręcz przeciwnie, powinna otwierać go na „coś więcej” i „inaczej”, i pozostawiać go w tym otwarciu, aby mógł swobodnie „oddychać”. Metafizyka jako filozofia rzeczywistości potrafi zafascynować przede wszystkim dlatego, że nie można się jej po prostu nauczyć, ale dzięki niej można świadomie otworzyć się na coraz to nowe możliwości rozumienia siebie samego, świata i Boga. Józef Tischner wyraża przekonanie, że doświadczenia metafizyczne mają znaczenie tylko w związku z takim myśleniem, które w pytaniu o sens świata nie pomija także pytania o sens człowieka. Bo śmierć, cierpienie, wina czy odpowiedzialność, to są sprawy ludzkie, a nie sprawy „bytu jako bytu”⁵⁷.

W dialogicznie otwartym myśleniu metafizycznym wielość filozofii nie jest przeszkodą do przewyciężenia, lecz wezwaniem do dialogu. Ten ostatni nie może jednak składać fałszywych obietnic powszechnej jednomyślności i braku kontrowersji, ale ma być szkołą akceptacji inności, a zarazem okazją do gruntownego przemyślenia własnego stanowiska. Taką postawę prezentował Karl Rahner, który ukształtował racjonalny wymiar uprawianej przez siebie teologicznej antropologii w otwartym dialogu ze współczesnymi filozofiami, które u ortodoksyjnych tomistów budziły przeważnie same uprzedzenia. Nie znaczy to, że Rahner odrzucał platonizm, arystotelizm czy tomizm (uważał, że ciągle można się czegoś od nich nauczyć⁵⁸), ale nie ulegał megalomanii neoscholastyków, którzy uwierzyli, że ich teologia i filozofia stanowią ostateczny szczyt możliwości ludzkiego ducha.

56 Por. E. Wolicka, *Metafizyka na rozdrożu*, „Znak – Idee”, nr 7 (b.r.w.), s. 8 n.

57 Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 319.

58 Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, dz. cyt., s. 58.

2.3 Odróżnienie początku filozofowania od źródła filozofowania

W naszym doświadczeniu codzienności zwykliśmy utożsamiać początek jakiejś rzeczy z jej źródłem. Inaczej jest z filozofią. Myślenie filozoficzne jest wiedzą problemową, dlatego żyje ono jedynie dzięki temu, że jej początek nie utożsamia się z jej źródłem. W przeciwnym razie filozofia, z trudu źródłowego zapytywania i odkrywania, przeraża się w początkowy stan posiadania wiedzy i jako taka umiera. Karl Jaspers pisał:

Początek to nie to samo co źródło. Początek jest czymś historycznym. (...) Ze źródła natomiast stale od nowa wypływa impuls pobudzający do filozofowania. Dopiero dzięki niemu współczesna filozofia staje się istotna, dawniejsza zaś – zrozumiała⁵⁹.

Uwypuklone przez K. Jaspersa odróżnienie stanowiło metodologiczną podstawę Rahnerowskiego projektu odnowy neoscholastyki.

Karl Rahner doskonale wiedział, że „wszelka metafizyka, tam, gdzie nie tylko się o niej mówi, ale i uprawia się ją, jest sprawą mozolną”⁶⁰. Już sam trud pracy filozoficznej, niezależnie od jej jakości, dowodzi, że myśliciel, który go ponosi, potrafi odróżnić historyczne sprawozdanie od twórczego myślenia. Rahner poniósł ów trud, dlatego miał odwagę powiedzieć, że myślenie św. Tomasza pod wieloma względami jest niedokończone: „Nasze zadanie – pisał Rahner w *Słuchaczu Słowa* – nie ograniczy się jednak do czystego zreferowania tego, co Tomasz już kiedyś pomyślał, gdyż aspekt, w jakim rozpatrujemy jego metafizykę, mianowicie w odniesieniu do analityki ludzkiego bytu jako uzdolnionego do słuchania objawienia, u Tomasza nie zawsze jest traktowany wyraźnie”⁶¹. Zapytajmy teraz: jak praktyka odróżniania początku od źródła filozofowania ma się do współczesnego pytania o metafizykę?

59 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkiewicz, Wrocław 2000, s. 11.

60 K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, dz. cyt., s. 39.

61 Tamże, s. 40.

Norbert Fischer⁶² stoi na stanowisku, że we współczesnym pytaniu o metafizykę nie chodzi o to, aby pokazywać, czym kiedyś była metafizyka. Takie historyczne badanie sprawia, że żywe filozoficzne pytania przemieniają się w rodzaj badań archeologicznych, które następnie dokumentuje się w postaci historyczno-filozoficznych projektów współczesności. Tymczasem prace historyczne mogą być jedynie użytecznymi narzędziami pomocniczymi, które mają służyć udzielaniu odpowiedzi na rzeczowe pytania filozofii, ale bez insynuowania, że reprezentują one już gotową odpowiedź. Jeżeli prace historyczne o metafizyce miałyby stanowić paradygmat współczesnego filozofowania, to pierwotne i żywe pytanie filozoficzne przemienia się w historyzm, który wszystkie perspektywy z historii ustawia obok siebie w dowolnie wybranej kolejności.

W każdorazowym pytaniu o metafizykę powinniśmy zatem starannie odróżniać badanie historyczne (doktryn, tekstów) od źródła filozofowania, czyli nas samych, jako aktualnie stawiających pytania. Tak właśnie myślał Karl Rahner, który odróżniał perspektywę historyczną od źródłowego filozofowania, za co został oskarżony o zdradę myśli tomistycznej na rzecz filozofii transcendentalnej, co miało miejsce szczególnie po opublikowaniu *Geist in Welt i Hörer des Wortes*. Do grona najbardziej znanych krytyków myśli K. Rahnera zalicza się: C. Fabro, H. U. von Balthazara, A. Gerkena, J. Galota, W. Hoeresa, W. Kaspera⁶³.

Wydaje się jednak, że główną przyczyną krytyki pod adresem K. Rahnera był nie tyle sam fakt nawiązywania (w pracy teologicznej) akurat do filozofii transcendentalnej, ile sam charakter jego naukowej umysłowości. Rahnera cechowało dalekie od doktrynerstwa nastawienie w uprawianiu filozofii i teologii, idąca za tym pozytywna ocena zjawiska pluralizmu teologicznego i filozoficznego, umysł otwarty na różne organizacje myślenia metafizycznego, a w końcu świadomo-

62 Por. N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, tłum. J. Świerkosz, Poznań 2004, s. 331.

63 Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 12.

mość ludzkich ograniczeń poznawczych w uprawianiu nauki, co ka-
zało mu stwierdzić, że współczesny myśliciel nie powinien podzielać
tej niewinnej naiwności minionych czasów, uważając, że jego wkład
jest jedynie tym, co ważne i rozstrzygające, tym, co rzeczywiście me-
tafizyczne i ponadhistoryczne, a wszystkie późniejsze odkrycia są nie-
istotne i mogą mieć jedynie charakter „akcydentalny”⁶⁴. Niemożliwość
ogarnięcia przez umysł jednego człowieka wszystkich aspektów i wy-
miarów poznania filozoficznego i teologicznego oraz wynikającą stąd
konieczność pracy zespołowej K. Rahner ukazywał za pomocą pla-
stycznego obrazu: filozofia i teologia przypominają rozległą przestrzeń
wypełnioną ogródkami działkowymi; nie jest możliwe, aby przejść je
wszystkie lub obsadzić je roślinami samemu; w każdym z nich jest coś,
czego nie ma w sąsiednim ogródku; jeden, zaplanowany na wielką ska-
łę ogród, w którym rosną wszystkie odmiany roślin, już nie istnieje⁶⁵.

Zakończenie

Karl Rahner doskonale zdawał sobie sprawę, że zjawisko plurali-
zmu filozoficznego (i teologicznego) sprawia, iż dialog nie jest wybo-
rem współczesności, lecz koniecznością, przed jaką stanęła kultura.
Dlatego w programie odnowy metafizycznej filozofii tomizmu o wie-
le ważniejsze od przypomnienia idei scholastycznych było dla niego
przewartościowanie podstawowego rozumienia samej neoscholastyki
jako filozofii (od komentowania św. Tomasza do twórczego myślenia
z Tomaszem) i jej stosunku do filozofii nowożytnych i współczesnych
(od konfrontacji do dialogu).

W przekonaniu Rahnera wobec współczesnych filozofii neoschola-
styka nie może już pełnić dawnej roli nauczycielki, lecz jedynie part-
nera w dialogicznym poszukiwaniu prawdy. Nie musi to być jednak
„partner przestarzały”, jeśli tylko rzetelnie wniknie w głąb własnej fi-

64 Por. K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie w teologii*, dz. cyt., s. 81.

65 Por. tamże, s. 82 n.

lozoficznej tradycji, dzięki czemu znajdzie także ślady pokrewieństwa
z całą filozoficzną tradycją Zachodu. W epoce dialogu tomizm nie
musi wcale rezygnować z własnej tradycji, ale z pewnością z jej dotych-
czasowego traktowania: trzeba przejść od wysługiwania się tradycją,
do produktywnego posługiwania się nią, od myślenia o Tomaszu, do
myślenia z Tomaszem, a jeśli trzeba – także ponad Tomaszem. Z pew-
nością dla neotomizmu przykładem tak dynamicznego podejścia do
tradycji może być neokantyzm, który – rodząc się w tym samym cza-
sie, co neotomizm – zachował twórczy dystans do swoich początków:
„z Kantem, przeciw Kantowi, ponad Kanta”.



materiały z sesji

artykuły

recenzje i sprawozdania

Jerzy Dadaczyński

Arnolda Dresdena (1882–1954) filozofia matematyki

Arnold Dresden był wykładowcą matematyki na kilku amerykańskich uczelniach. Doktorat uzyskał na uniwersytecie w Chicago w roku 1908¹. Jego promotorem był O. Bolza, który z kolei był uczniem F. Kleina w Getyndze. Prace A. Dresdena dotyczyły przede wszystkim analizy matematycznej a także geometrii. Amerykański matematyk interesował się też historią i filozofią matematyki. Znajomość języka niderlandzkiego pozwoliła mu na przetłumaczenie na angielski historii matematyki starożytnej B. L. van der Waerdena². Zapewne znajomość języka niderlandzkiego kazała zwrócić mu uwagę na rozwijający się w Holandii nowy kierunek z zakresu podstaw i filozofii matematyki – intuicjonizm. W kilku artykułach A. Dresden przedstawił środowisku matematycznemu w Stanach Zjednoczonych filozofię i logikę intuicjonistyczną³.

Prezentując główne zręby intuicjonizmu, A. Dresden ujawnił własną, nietrywialną – jak się wydaje – filozofię matematyki. Celem ni-

ks. Jerzy Dadaczyński – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, kierownik Katedry Filozofii Logiki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się historią filozofii matematyki, historią matematyki oraz metodologią teologii. Główne prace to: *Heurystyczne funkcje założeń filozoficznych w kontekście odkrycia teorii mnogości Georga Cantora*, Kraków 1994; *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, Kraków 2000; *Bernard Bolzano i idea logicyzmu*, Kraków 2006.

1 A. Dresden, *The Second Derivatives of the Extremal-Integral*, „Transactions of the American Mathematical Society” 1908, s. 467–486.

2 B. L. van der Waerden, *Science awakening*, transl. by A. Dresden, Noordhoff, Groningen 1954.

3 A. Dresden, *Brouwer's contributions to the foundations of mathematics*, „Bulletin of the American Mathematical Society” 1924, vol. 30, s. 31–40; tenże, *Some Philosophical Aspects of Mathematics*, „Bulletin of the American Mathematical Society” 1928, vol. 4 (34), s. 438–452.

niejszej pracy jest uporządkowanie i prezentacja A. Dresdena filozofii matematyki.

Należy stwierdzić, że filozofia matematyki A. Dresdena, miejscami w istotny sposób, odchodzi od filozofii L. E. J. Brouwera, której prezentacja dała amerykańskiemu matematykowi okazję do przedstawienia własnych rozwiązań. Wiadomo, że dla intuicjonizmu zasadniczą kwestią jest nowatorskie określenie relacji pomiędzy logiką i matematyką. Według Brouwera genetycznie pierwotna jest matematyka, która jest wolną twórczością podmiotu. Logika jest wtórna, może być ona dopiero „wyreparowana” z owej wolnej twórczości podmiotu. W tym sensie logika intuicjonistów jest *a posteriori*. Ze względu na podkreśloną wolność, zasady twórczości matematycznej nie są w pełni kodyfikowalne – a zatem nie można też skodyfikować logiki intuicjonistycznej. Pozostaje ona niedookreślona. Z tego właśnie powodu twórca intuicjonizmu był przeciwny aksjomatyzacji logiki intuicjonistycznej, którą w latach 30. XX wieku przeprowadził A. Heyting.

Zupełnie inaczej pojmował relację logiki z matematyką Dresden. Twierdził on, że pojęcia pierwotne i pierwotne twierdzenia (aksjomaty?) logiki stanowią „substrukturę” każdej matematyki (teorii matematycznej). Według Dresdena owe pojęcia i twierdzenia logiki nabierają w matematyce (teorii matematycznej) pewnego rodzaju „obiektywnego istnienia” – matematyka może być postrzegana jako zawierająca aplikację pewnej logiki. Jeśli matematyka (teoria matematyczna) ma być rozwinięta ponad swoje aksjomaty (*embryonic stage*), to koniecznie trzeba odwoływać się do logiki⁴.

Zrelacjonowana wypowiedź amerykańskiego matematyka wskazuje wyraźnie, że był on zwolennikiem – odmiennie, niż Brouwer – przed-

4 „(...) it must be clear that a logic must be the inherent part of every mathematic, that the primitive ideas and primitive propositions of some logic are a substructure of every mathematic. It follows therefore that every mathematic may be looked upon as involving an application of some logic, because the canons and primitive ideas of a logic must be considered as having obtained in it some sort of objective existence; they have to be appealed to if the mathematic is ever to develop beyond the embryonic stage”. A. Dresden, *Some Philosophical Aspects of Mathematics*, dz. cyt., s. 447.

ności logiki w stosunku do matematyki. Aby bowiem logika mogła zostać zaaplikowana do – rozwijanej dopiero od stadium aksjomatów – matematyki (teorii matematycznej), musi wcześniej być dana jako „gotowa”.

Logika stanowi istotny element w filozofii matematyki Dresdena. Jest ona bowiem – jak się okaże – niezbędnym narzędziem potrzebnym do charakterystyki centralnego pojęcia jego koncepcji matematyki: pojęcia podmiotu, czy też ludzkiego umysłu (*human mind*).

Amerykański matematyk zauważa, że jeśli bierze się pod uwagę strukturę logiki, to w pewnym sensie logika musi być postrzegana jako matematyka. Należy przypuszczać, że Dresdenowi chodzi o strukturę, na którą składają się pojęcia pierwotne, aksjomaty, pojęcia wtórne i twierdzenia. Jeśli pod tym względem przypomina logika matematykę, to trzeba, zdaniem Dresdena, postawić pytanie, czy logika do swojego rozwinięcia (jako teorii logicznej) nie potrzebuje – jak teoria matematyczna – pewnej odmiennej (wcześniejszej) logiki. Według amerykańskiego matematyka odpowiedź jest negatywna. Pozytywna odpowiedź prowadziłaby do regresu w nieskończoność, którego nie można zaakceptować. Dresden daje odpowiedź, która właśnie wiąże logikę z podmiotem (*human mind*). Twierdzi on, że logika jest częścią tego, co nazywa się „zawartością ludzkiego umysłu” (*the capacity of the human mind*). Zaś rozwój logiki musi postępować na drodze odwołania do „pozostałości” (*residue*) owej zawartości, zostawionej (w umyśle) po oddzieleniu się logiki. Tę „pozostałość” można nazywać „czystą zawartością ludzkiego umysłu” (*the bare capacity of the human mind*)⁵.

5 „ (...) they [logics – J. D.] have to be appealed to if the mathematic is ever to develop beyond the embryonic stage. This carries with it, of course, that at least in so far as its structure is concerned the logic must, in some way, be looked upon as a mathematic; but for its development we can evidently not rely upon another logic, for this would clearly involve us in an infinite regress. Indeed the logic must be thought of as a part of what I have referred to above as «the capacity of the human mind»; and the development of the logic has to proceed by the use of the residue of this capacity, left after the separating off of the logic. This residue we shall call the «bare capacity of the human mind»”. Tamże.

Należy stwierdzić, że relacjonowany tu tekst Dresdena nie jest do końca klarowny. Nie wiadomo, co ma pozostawać w ludzkim rozumie po oddzieleniu się od niego logiki. Nie wiadomo też, na dobrą sprawę, jak amerykański matematyk rozumiał termin „logika”. Jednak dalsze wypowiedzi Dresdena pozwalają to uściślić.

Stwierdza on, iż rozpoznano, że logika leżąca u podstaw matematyki ma bardzo istotne znaczenie dla rozwoju matematyki. I dlatego Frege, Peano, Whitehead i Russell zbudowali (czystą) logikę jako wstęp (podstawę) dla każdej matematyki. Uczylni oni jednak (rozwinętą) podstawą matematyki logikę (rachunek) klas (zbiorów), logikę zdań i logikę (teorię) relacji a nie fundamentalne zasady (logiki)⁶. Z kontekstu wynika, że owe fundamentalne zasady logiki to Arystotelesowskie prawa identyczności, niesprzeczności i wyłączonego środka. Dresden nieprzypadkowo mówi o zasadach Arystotelesowskich, bo przynajmniej dwie ostatnie mają sformułowanie metalogiczne właściwe dla Stagiryty. Wypada w tym miejscu przytoczyć sformułowania fundamentalnych zasad:

Dla każdego A (A jest A) (zasada identyczności);

Dla każdego A, B (zdania 'A jest B' i 'A jest nie B' nie mogą być równocześnie prawdziwe) (zasada niesprzeczności);

Dla każdego A, B (ze zdań 'A jest B' i 'A jest nie B' jedno jest prawdziwe) (zasada wyłączonego środka)⁷.

Trzeba zaznaczyć, iż konstrukcja zdań jest tutaj typowa dla Stagiryty i zapewne na zapleczu stoi założenie, że każde zdanie w sensie logiki można wyrazić w formie podmiotowo-orzecznikowej.

6 „It has been recognized that the logic which underlies a mathematic has a very important bearing upon its development; and for this reason, writers, such as Frege, Peano, Whitehead and Russell have set up a pure logic as the preliminary for any mathematic. But this has been done only for the logic of classes, propositions and relations, and has not affected the fundamental canons”. Tamże.

7 „It is well known that the Aristotelian logic which ordinarily is tacitly assumed as the basis for logical reasoning proceeds from three fundamental canons, namely, the Law of Identity, the Law of Contradiction, and the Law of the Excluded Middle. In the forms in which they usually appear in textbooks on logic, they state respectively that (1) 'A is A'; (2) 'A is B' and 'A is not B' cannot hold simultaneously; and (3) of the two propositions 'A is B' and 'A is not B' one must always hold, whatever A and B may be”. Tamże, s. 440–441.

Po tych wyjaśnieniach można przystąpić do zapowiedzianego określenia terminów „logika” u Dresdena i tego, co ma pozostawać według niego w ludzkim umyśle, po oddzieleniu się (po rozwinięciu) logiki.

Otóż logika dla amerykańskiego matematyka, to rachunek zdań, teoria klas (zbiorów) i teoria relacji, zbudowane przez Fregego, Peana, Whiteheada i Russella. Zapewne trzeba by ten zestaw uzupełnić o rachunek predykatów, bo bez niego nie sposób rozwinąć matematyki, a tę funkcję miała, zdaniem Dresdena, pełnić logika budowana przez wspomnianych autorów. Natomiast (czysta) zawartość ludzkiego rozumu to między innymi wspomniane Arystotelesowskie zasady.

Trzeba w tym miejscu wyjaśnić kolejne dwie kwestie. Po pierwsze, chodzi o mnogościową rozłączność logiki, rozumianej jak wyżej i (czystej) zawartości ludzkiego rozumu. Jest oczywiste, że zasada niesprzeczności i zasada wyłączonego środka występują w logice w rozumieniu Dresdena – w rachunku zdań. Jednak dwie ostatnie zasady Arystotelesa należące do (czystej) zawartości ludzkiego rozumu sformułowane są metalogicznie, zaś prawa logiki zdań są formułowane przedmiotowo. I w tym znaczeniu obydwa zbiory zdań: logiki w sensie Dresdena i zasad Arystotelesa są rozłączne. Zasady (metalogiczne) pozostają w zawartości umysłu po oddzieleniu się logiki. Jednocześnie „regulują” one, czy też „kierują” – właśnie jako metazasady – rozwojem logiki.

Druga kwestia dotyczy zasady identyczności. Trzeba podkreślić, że taką jej nazwę podał sam Dresden. Odmienne niż dwie pozostałe, nie jest ona sformułowana jako zasada metalogiczna. Zatem powyższe wyjaśnienia do niej się nie odnoszą. Być może Dresden zauważył, że aksjomaty identyczności nie są *explicite* dołączane – w tych podręcznikach, które miał do dyspozycji – do poszczególnych „części” rozwiniętej logiki, tzn. do rachunku klas (zbiorów), teorii relacji (i rachunku predykatów). Dlatego zasadę identyczności zaliczył do „pozostałości” (*residue*) zawartości ludzkiego umysłu, zostawionej (w umyśle) po oddzieleniu się logiki, a więc do czystej zawartości ludzkiego umysłu.

Amerykański autor zauważył też, że właśnie zasady Arystotelesa stanowią narzędzie, przy pomocy którego można podejmować próbę opisu zawartości ludzkiego umysłu. W istocie – stwierdza Dresden – były one, w zamierzeniu Stagiryty, pierwszą historycznie próbą analizy zawartości ludzkiego umysłu. Zaznacza jednak od razu, że absolutnie nie należy traktować zasad Arystotelesa jako pełny czy ostateczny opis owej zawartości⁸.

Kontynuując kwestię możliwości opisu ludzkiego umysłu, Dresden stwierdza, że wielką zasługą Brouwera było zdecydowane zwrócenie uwagi – logików i matematyków – na (Arystotelesowskie) kanony logiki. Według amerykańskiego matematyka, decyzja Brouwera dotycząca modyfikacji zbioru kanonów Arystotelesowskich – przez odrzucenie zasady wyłączonego środka – jako (części) bazy logiki matematycznej, postawiła w centrum zainteresowania logików i matematyków właśnie owe kanony jako część wspomnianej bazy dla logiki matematycznej. Rozstrzygnięcie Brouwera o eliminacji zasady wyłączonego środka wskazało, że „zawartość ludzkiego rozumu” nie musi być wyposażona w pełny zbiór owych kanonów. Tym samym – konkluduje Dresden – Holender uwolnił rozum od konieczności „używania” pełnego zbioru Arystotelesowskich kanonów⁹.

W istocie, amerykański matematyk zgadzając się na pluralizm logik – o czym jeszcze będzie mowa – twierdzi, że nie tylko możliwe są różne opisy zawartości ludzkiego umysłu, ale twierdzi wręcz, że same zawartości (tu używa liczby mnogiej) mogą się różnić pomiędzy

8 „The significance of the explicit formulation of the Aristotelian canons lies in the fact that they constituted, as far as I am aware, the first attempt at an analysis of the «capacity of the human mind». Let us not fall into the error of thinking that they are a complete formulation of that capacity”. A. Dresden, *Some Philosophical Aspects of Mathematics*, dz. cyt., s. 447.

9 „The significance of the departure which Brouwer has made lies in this, that he has brought the canons of logic explicitly into the foreground. By suggesting the possibility of modifying these canons as the fundamental basis even of the logic of mathematics, he has called attention to the fact that they also are a part of this basis; that what we have called the «capacity of the human mind» need not include all the Aristotelian canons. Thus he has freed the mind from the compulsory use of the Aristotelian base”. Tamże, s. 447–448.

sobą¹⁰. Przy czym cały czas należy pamiętać, że zarówno opis klasyczny owych zawartości, jak i Brouwerowski uważa za daleki od kompletności¹¹.

Zauważono, że Dresden akceptuje pluralizm logik. Znajduje to odzwierciedlenie w kilku miejscach jego tekstu¹². Powstaje jednak pytanie, dlaczego – odmiennie, niż jego współcześni – decyduje się on na akceptację pluralizmu logik, dlaczego nie wybiera logiki klasycznej, odrzucając równocześnie intuicjonistyczną lub na odwrót. Warto już w tym kontekście wspomnieć, że A. Dresden, tak jak L. E. J. Brouwer, był konstruktywistą. W wypadku Holendra konstruktywizm determinował jego logikę (intuicjonistyczną). Mogło tak być, ponieważ twórca intuicjonizmu uważał logikę za coś wtórnego w stosunku do wolnej – ale zawsze „konstruktywnej” – „twórczości” matematycznej. U Dresdena rzecz miała się – jak to już zauważono – odmiennie. Logika była przed matematyką, zatem logika nie mogła być przez matematykę determinowana. Co więcej, amerykański matematyk wydaje się być zwolennikiem podstawowej tezy logicyzmu o redukcji matematyki do logiki¹³ i, w efekcie, o istnieniu połączonej logikomatematyki. Zdają się na to wskazywać te fragmenty jego tekstu, gdzie akceptująco mówi o dokonaniach

10 „(...) the developments of this [intuitionists – J. D.] logic will aid greatly in giving insight into the capacities [podkr. J. D.] and possibilities of the mind, just as the comparison of two closely related postulate systems for one field of mathematics enrich our knowledge of that field”. Tamże, s. 448.

11 Por. tamże, s. 447 (przypis).

12 „For myself, I am very doubtful whether I could trust myself not to use the L.E.M [the Law of the Excluded Middle – J. D.]; but I am ready to admit that any one who can, may do important work in that way. I would go farther and open the way for using various types of logic. Each one of us can choose to work with one logic to-day and with another to-morrow, just as one's work in non-Euclidean geometry does not exclude him forever from working in Euclidean geometry, or as dealing with non-commutative algebras one year need not incapacitate one for occupying himself with commutative algebras the next”. Tamże, s. 448–449.

13 Amerykańskiemu matematykowi chodziło o redukcję do logiki zawierającej również teorię klas albo jakiś substytut teorii mnogości. Dlatego ostatecznie chodziło mu o redukcję matematyki do logiki i teorii mnogości, czyli o ten wariant logicyzmu, który bywa czasami reprezentowany współcześnie.

Fregego, Whiteheada i Russella¹⁴, a także wymienne stosowanie terminów „logika” i „matematyka”¹⁵. To logika, według Dresdena, „determinuje” matematykę, a nie na odwrót. Wybór takiego a nie innego zestawu kanonów Arystotelesa – z, albo bez, zasady wyłączzonego środka – u podstaw logiki, na której budowana jest matematyka, decyduje czy buduje się matematykę klasyczną, czy też intuicjonistyczną. Zatem, wracając do postawionego pytania trzeba stwierdzić, że Dresden byłby zmuszony do wyboru jednej logiki, gdyby ta była „po” matematyce (konstruktywistycznej) i była w ten sposób „determinowana”. Wybór opcji logicyzmu i dopuszczenie do „manipulowania” kanonami Arystotelesa generowało Dresdena tezę o pluralizmie logik i matematyk.

Choć do konstruktywizmu amerykańskiego matematyka przyjdzie jeszcze w niniejszej pracy wrócić, to w świetle tego, co stwierdzono powyżej, warto sformułować jedną uwagę. Konstruktywizm Dresdena jest tylko deklaracyjny. Twierdzi on, że wszystkie przedmioty matematyki są konstruowane przez ludzki umysł. Nie wynika stąd jednak rozstrzygnięcie, by w matematyce dopuszczać wyłącznie metody i dowody konstruktywne (cokolwiek by to znaczyło). Ograniczeniem tyl-

14 „It has been recognized that the logic which underlies a mathematic has a very important bearing upon its development; and for this reason, writers, such as Frege, Peano, Whitehead and Russell have set up a pure logic as the preliminary for any mathematic”. A. Dresden, *Some Philosophical Aspects of Mathematics*, dz. cyt., s. 447.

15 „Thus a natural selection takes place which secures for a surviving mathematic those qualities which link it up with the realm of human experience. The canons of logic [podkr. J. D.] by which the development takes place must have their roots in the experiences of the mind; the primitive ideas and the primitive propositions must have their ultimate connections with the objective experience of the race, they must be, as it were, the result of a process of distillation, which continues throughout the history of the race; they must embody the essence of this experience, obtained through successive abstractions from its significant elements. In this way the application of a mathematic [podkr. J. D.] brings forth results which are relevant in human experience and which are in harmony with its fundamental characteristics. And it is this harmony of the applications of a mathematic with fundamental aspects of his experience, which constitutes their truth for the man in the street, for the man not directly concerned with mathematics; from it he derives his faith in the validity of mathematical conclusions”. Tamże, s. 451.

ko do warstwy filozoficznej i brakiem „przełożenia” na płaszczyznę przedmiotową (matematyczną) różni się konstruktywizm A. Dresdena od konstruktywizmu L. E. J. Brouwera.

Teza o pluralizmie logiki generuje problemy filozoficzne. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę amerykański matematyk. Deklaruje on, że zasadniczą kwestią dotyczącą nowej logiki (wielu logik) nie jest kwestia jej (ich) prawdziwości, lecz kwestia jej (ich) aplikowalności. Aplikowalność to jego zdaniem możliwość ustalenia jednojednoznacznej odpowiedniości pomiędzy pojęciami pierwotnymi i zdaniami pierwotnymi (aksjomatami?) logiki z bytami, które posiadają obiektywne istnienie. Dodaje, że chodzi o obiektywne istnienie w ludzkim doświadczeniu, co można interpretować, że chodzi o byty posiadające obiektywne istnienie i równocześnie dostępne ludzkiemu doświadczeniu¹⁶. Oczywiście, należałoby uzupełnić, że chodzi o jednojednoznaczność odpowiedniości pomiędzy pojęciami pierwotnymi logiki, a bytami posiadającymi obiektywne istnienie oraz pierwotnymi zdaniami logiki i stanami rzeczy (stanami owych bytów)¹⁷.

Trzeba mocno podkreślić, że Dresden *explicitie* dopuszcza wyżej opisaną aplikowalność nie tylko logiki klasycznej, ale również logiki intuicjonistycznej¹⁸. Możliwość aplikowalności obydwu logik

16 „The significant question to ask concerning this new logic which Brouwer builds on is not whether it is true, but whether it is applicable; and this question, in the light of our earlier discussion, means whether it is possible to set its primitive ideas and propositions into one-to-one correspondence with entities that have objective existence (...) in human experience, that is to say in short, whether it is possible for the human mind to operate effectively with it”. Tamże, s. 448.

17 Tekst A. Dresdena został opublikowany w roku 1928, a więc w czasie, gdy nieznanne jeszcze były wyniki A. Tarskiego, który w latach 30. zbudował semantykę. Znano już oczywiście różne modele matematyczne, np. modele euklidesowe geometrii nieeuklidesowych, nie znano teorii modeli. Przy pomocy pojęcia modelu mógłby A. Dresden lepiej wytłumaczyć niektóre swoje intuicje dotyczące aplikowalności. Trzeba też zaznaczyć, że aplikowalność tak określona przez amerykańskiego matematyka zakłada w pewnym sensie pojęcie prawdy semantycznej (prawdziwości w modelu).

18 „The significant question to ask concerning this new logic which Brouwer builds on is not whether it is true, but whether it is applicable; and this question, in the light of our earlier discussion, means whether it is possible to set its primitive ideas and propositions into one-to-

do opisu rzeczywistości fizycznej tłumaczy aplikowalnością zarówno geometrii euklidesowej, jak i nieeuklidesowej do opisu – różnych „poziomów, czy też fragmentów – rzeczywistości fizycznej. Możliwość zastosowania geometrii euklidesowej jest oczywista, zaś możliwość zastosowania geometrii nieeuklidesowej do opisu rzeczywistości w „skali kosmicznej” została potwierdzona przez obserwacje Eddingtona z roku 1919, korroborujące ogólną teorię względności¹⁹.

Wydaje się, że rozwiązanie Dresdena, który wobec faktu istnienia dwóch logik, zrezygnował z przypisywania im kwalifikacji prawdziwości (semantycznej) i wybrał dla nich kwalifikację aplikowalności, przypomina wcześniejsze o kilka dziesięcioleci rozstrzygnięcie H. Poincarégo. Francuski matematyk, wobec faktu wielości geometrii, zrezygnował z dotychczasowego, związanego z monizmem geometrii sprzed „odkrycia” geometrii nieeuklidesowych, zwyczajem kwalifikowania geometrii jako prawdziwych (względnie: nieprawdziwych). Geometrie nie są – zdaniem francuskiego uczonego – ani prawdziwe, ani fałszywe, a są jedynie mniej lub bardziej wygodnym narzędziem opisu rzeczywistości fizycznej. Dresden w stosunku do logik postępuje podobnie: nie są one prawdziwe (semantycznie), a jedynie aplikowalne i – jak stwierdzono wyżej – różne logiki mogą być aplikowane

one correspondence with entities that have objective existence of order zero in human experience, that is to say in short, whether it is possible for the human mind to operate effectively with it. If it is [podkr. J. D.], then the developments of this logic will aid greatly in giving insight into the capacities and possibilities of the mind”. A. Dresden, *Some Philosophical Aspects of Mathematics*, dz. cyt., s. 448.

19 „If two mathematics have their primitive ideas and some of their primitive propositions in common (or if there is a simple isomorphism between their primitive ideas and some of their primitive propositions), the development of either illuminates in a striking way the structure of the other. Indeed it seems to me so, that full insight in a mathematic can be gained only by comparing it with several of its related mathematics. Every one will realize that this statement is little more than a generalization by extension of the marvelous enrichment of geometrical concepts to which the non-Euclidean geometries have given rise, and of the enlargement of our ideas concerning geometry and physics which the theory of relativity has brought about”. Tamże.

do odmiennych „fragmentów”, czy też „poziomów” rzeczywistości fizycznej²⁰.

Oczywiście można i należy w tym miejscu prowadzonych analiz postawić pytanie, czy amerykański matematyk podjął kwestię dłaczego w ogóle logika jest aplikowalna – dłaczego przy jej pomocy można opisywać rzeczywistość fizyczną.

Dresden udzielił zaskakującej, sięgającej korzeniami empiryzmu, odpowiedzi na to pytanie. Otóż stwierdził on, że kanony logiki – chodzi tu, jak się wydaje, o wspomniane wyżej trzy kanony Arystotelesa – pojęcia pierwotne oraz pierwotne twierdzenia logiki mają swą ostateczną podstawę w obiektywnym doświadczeniu ludzkiego gatunku. Są one wynikiem procesu oczyszczania (*distillation*), który przebiegał przez dzieje ludzkiego gatunku. Dresden pisze, że owe kanony, pojęcia pierwotne i twierdzenia pierwotne muszą zawierać istotę obiektywnego doświadczenia, którą otrzymuje się na drodze kolejnych abstrakcji od istotnych elementów doświadczenia. I ostatecznie, dzięki swemu empirycznemu „rodowodowi”, logika jest użyteczna i istotna (aplikowalna) w ludzkim doświadczeniu²¹.

20 Nasuwa się tu znana kwestia poszukiwania lub zbudowania logiki „odpowiedniej” dla kwantowego poziomu rzeczywistości fizycznej.

21 „Thus a natural selection takes place which secures for a surviving mathematic those qualities which link it up with the realm of human experience. The canons of logic [podkr. J. D.] by which the development takes place must have their roots in the experiences of the mind; the primitive ideas and the primitive propositions must have their ultimate connections with the objective experience of the race, they must be, as it were, the result of a process of distillation, which continues throughout the history of the race; they must embody the essence of this experience, obtained through successive abstractions from its significant elements. In this way the application of a mathematic brings forth results which are relevant in human experience and which are in harmony with its fundamental characteristics. And it is this harmony of the applications of a mathematic with fundamental aspects of his experience, which constitutes their truth for the man in the street, for the man not directly concerned with mathematics; from it he derives his faith in the validity of mathematical conclusions. A. Dresden, *Some Philosophical Aspects of Mathematics*, dz. cyt., s. 448.

Trzeba zaznaczyć, że powyższe stwierdzenia Dresden odnosi najpierw do logiki a potem do matematyki. Oznacza to tyle, że zarówno w epistemologii logiki, jak i w epistemologii matematyki staje on na stanowisku empiryzmu genetycznego i w ten sposób tłumaczy stosowalność

Należy zatem stwierdzić, że Dresden w zakresie epistemologii logiki (i matematyki²²) staje ostatecznie na stanowisku aposterioryzmu genetycznego. Jednak empiryzm genetyczny jest łączony z tezą, że materiał empiryczny potrzebny do „zbudowania” logiki przeszedł długi, ewolucyjny proces „obróbki” przez ludzki umysł (ludzkie umysły). Jest zatem uwzględniona aktywność podmiotu (podmiotów) w procesie „generowania” logiki, ale nie na tyle, by stanowisko amerykańskiego matematyka określić jako aprioryzm (genetyczny). Ostatecznym źródłem pojęć pierwotnych i zdań pierwotnych logiki pozostaje doświadczenie, a raczej ciąg doświadczeń w procesie ewolucyjnego rozwoju człowieka.

Tu rodzi się pytanie: jak w ciągu owych doświadczeń w procesie ewolucyjnego rozwoju człowieka mogły zostać „wygenerowane” dwie różne logiki? Dresden bowiem cały czas podkreślał, że ma do dyspozycji dwie różne logiki: klasyczną i intuicjonistyczną. Czy istnienie różnych logik jest wynikiem istnienia różnych historii ewolucyjnych różnych ludzkich populacji? Wydaje się, że niekoniecznie. Dresden, który cały czas podkreślał analogię pomiędzy powstaniem logiki intuicjonistycznej – którą konsekwentnie nazywał logiką nie-Arystotelesowską – a powstaniem geometrii nieeuklidesowych, widział pomiędzy nimi pewną różnicę. Geometrie nieeuklidesowe powstały przez negację jednego z aksjomatów geometrii euklidesowej. Natomiast logika intuicjonistyczna powstała nie na drodze negacji któregoś z kanonów logiki Arystotelesa, ale przez nieuwzględnienie jednego (według Dresdena) z nich²³. W istocie zatem istnienie różnych logik może być – w kon-

zarówno logiki, jak i matematyki w opisie rzeczywistości fizycznej. Zamienne, w istocie, stosowanie terminów „logika” i „matematyka” potwierdza postawioną wcześniej tezę, że Dresden traktował „hurtem” logikę i matematykę jako logikomatematykę.

22 Por. poprzedni przypis.

23 „I shall refer to the logical basis which leaves it out of account as non-Aristotelian. This designation, apart from obvious reasons, is selected in order to point to an analogy with non-Euclidean geometry, to which, although it is obvious, attention does not seem to have been called. At the same time I must point out one important difference between the non-Euclidean geometries and this non-Aristotelian logic. For, whereas in the former, Euclid's parallel postulate

cepcji amerykańskiego matematyka – efektem istnienia jednej tylko historii jednej ludzkiej populacji, przy czym dzisiaj, w niektórych podmiotach ludzkich, ujawnia się tylko część owych doświadczeń. Efektem jest logika intuicjonistyczna, „okrojona” w swych „podstawach” w stosunku do logiki klasycznej.

Kwestia logiki została powiązana w niniejszych analizach – za sugestią Dresdena – z opisem, czy też charakterystyką „zawartości ludzkiego rozumu” (*the capacity of human mind*). Wypada zakończyć omawianie kwestii logiki wskazaniem jak, zdaniem amerykańskiego matematyka, pojawienie się nowej logiki może wpłynąć na ową charakterystykę. Dresden podjął tą kwestię i stwierdził, że porównanie logik da wgląd (*insight*) w zawartości (liczba mnoga: *capacities*) ludzkiego rozumu. Twierdził też, że nowa, intuicjonistyczna logika, wzbożeni rozumienie tego, w jaki sposób działa ludzki umysł²⁴. Z drugiej strony, tekst amerykańskiego autora zawiera też stwierdzenie, że to, jak działa ludzki umysł funkcjonuje, przekracza kompetencje filozofii matematyki (logiki) i pozostaje w kompetencjach psychologii²⁵. Wydaje się, że można tu dostrzec zapowiedź interdyscyplinarnego spojrzenia

is replaced by another postulate, this logic merely omits the L.E.M. from the fundamental canons of logic”. A. Dresden, *Some Philosophical Aspects of Mathematics*, dz. cyt., s. 441.

24 „The significant question to ask concerning this new logic which Brouwer builds on is not whether it is true, but whether it is applicable; and this question, in the light of our earlier discussion, means whether it is possible to set its primitive ideas and propositions into one-to-one correspondence with entities that have objective existence of order zero in human experience, that is to say in short, whether it is possible for the human mind to operate effectively with it. If it is, then the developments of this logic will aid greatly in giving insight into the capacities and possibilities of the mind, just as the comparison of two closely related postulate systems for one field of mathematics enrich our knowledge of that field. And there are indications that it is indeed possible to do so in the constructive work that has already been done by Brouwer, Heyting and others. The developments of a mathematic by means of this non-Aristotelian logic (usually called intuitionist mathematics) should then be looked upon in the same way as we look upon non-Euclidean geometry, as an enrichment of our understanding of the way in which the human mind operates”. Tamże.

25 „The recognition of the very significant intervention of the human mind is an important element in our point of view. How it operates and why is not a part of our subject, in spite of its title; this must remain a subject for psychological investigation”. Tamże.

na kwestię funkcjonowania umysłu, które urzeczywistniane jest dzisiaj przez kognitywistykę.

Prezentację filozofii matematyki Dresdena rozpoczęto tutaj od stwierdzenia, że jest ona w wielu punktach zbieżna z filozofią matematyki Brouwera. W kwestii uprzedniości matematyki w stosunku do logiki amerykański matematyk akurat nie zgadzał się z Holendrem. Natomiast w kwestii ontologii matematyki panuje pomiędzy obydwoma autorami zasadnicza zgoda. Dresden zdecydowanie przeciwstawił się matematycznemu platonizmowi. Uważał on, że przedmioty matematyki są konstruowane, a nie odkrywane. Przy czym są one konstruowane przez ludzki umysł i istnieją one wyłącznie w ludzkim umyśle²⁶. Jest on zatem przedstawicielem mentalizmu.

Konstruktywizm łączy jednak Dresden z empiryzmem. Pierwotny materiał, który służy potem do konstrukcji otrzymuje umysł ludzki z doświadczenia. Z tego materiału – niejednokrotnie w czasie mierzącym etapy ewolucyjne gatunku ludzkiego – kolejne ludzkie umysły konstruują, niektóre przynajmniej, przedmioty matematyczne²⁷.

26 „Only recently I came across the following passage in a letter from Hermite to Königsberger, in which this idea finds expression. He wrote: «I add that these notions of analysis have their existence apart from us, that they constitute a whole of which only a part is revealed to us, incontestably although mysteriously associated with that other totality of things which we perceive by way of the senses». To this belief, which is probably shared by most mathematicians to-day, the position which I have developed leaves little support. For if the entire mathematical structure, not the basis only, but also the guiding principles for its development, is at the choice of the individual, we have to admit that a mathematic exists only in the minds of the individual, and that without the activity of the human mind there would be no mathematics. This carries with it furthermore, that a mathematic exists only in so far as it has been developed, that is, is invented rather than discovered”. Tamże, s. 449.

27 „Thus a natural selection takes place which secures for a surviving mathematic those qualities which link it up with the realm of human experience. The canons of logic by which the development takes place must have their roots in the experiences of the mind; the primitive ideas and the primitive propositions must have their ultimate connections with the objective experience of the race, they must be, as it were, the result of a process of distillation, which continues throughout the history of the race; they must embody the essence of this experience, obtained through successive abstractions from its significant elements. In this way the application of a mathematic brings forth results which are relevant in human experience and which are in harmony with its fundamental characteristics. And it is this harmony of the applications of

Tu widać różnicę z koncepcją Brouwera. Według Holendra wszystkie przedmioty matematyczne – konstrukty – wolne są od jakiegokolwiek materiału empirycznego.

Uzupełnienie konstruktywizmu o zasadnicze elementy empiryzmu pozwalają Dresdenowi tłumaczyć aplikowalność teorii matematycznych do rzeczywistości fizycznej. Warto w tym kontekście wskazać, że amerykański matematyk przedstawił własną koncepcję aplikowalności. Istnieją teorie bezpośrednio aplikowane do tej rzeczywistości – o najwyższym stopniu aplikowalności. Odwołując się do kategorii późniejszej semantyki można mówić, że są to teorie, które posiadają model w rzeczywistości fizycznej, ustalony przy pomocy pewnych reguł semantycznych. Teoria nie posiadająca takiego modelu, ale posiadająca model w zamierzonym modelu matematycznym teorii bezpośrednio aplikowanej do rzeczywistości fizycznej, jest teorią o kolejnym, niższym stopniu aplikowalności itd.

Dresden, stojący na stanowisku, iż przedmioty matematyczne są konstruktami umysłu (podmiotu), wprowadził poziomy istnienia owych przedmiotów. Poziom zerowy, to poziom przedmiotów w modelach matematycznych teorii posiadających też modele w rzeczywistości fizycznej. Poziom pierwszy to poziom przedmiotów w modelach matematycznych (zamierzonych) teorii posiadających modele (zamierzone) w modelach matematycznych (zamierzonych) teorii matematycznych bezpośrednio aplikowanych w rzeczywistości fizycznej itd²⁸.

a mathematic with fundamental aspects of his experience, which constitutes their truth for the man in the street, for the man not directly concerned with mathematics; from it he derives his faith in the validity of mathematical conclusions”. Tamże, s. 448.

Trzeba jeszcze raz zaznaczyć, że w powyższe stwierdzenia odnosi A. Dresden najpierw do logiki, a potem do matematyki.

28 Wadą takiej klasyfikacji jest to, że im niższy stopień aplikowalności teorii, tym wyższy (nominalnie) poziom istnienia przedmiotów w jej modelach. Dresden doskonale zdawał sobie sprawę z faktu, iż ta klasyfikacja nie jest bezwzględna, jest uwarunkowana aktualną wiedzą matematyczną, albo lepiej: dotychczas wykonanymi konstrukcjami (odpowiednich modeli). Dla przedmiotów modeli pewnych teorii nie można podać poziomu ich istnienia ze względu na aktualny (albo też bezwzględny?) brak jakiegokolwiek aplikowalności teorii. Amerykański matematyk wprowadził poziomy istnienia przedmiotów matematycznych w następującym tekście: „For the

Wyrażenie koncepcji Dresdena we współczesnych kategoriach jest zmundne i skomplikowane, tym niemniej istotny jest przede wszystkim wniosek, że intuicją amerykańskiego matematyka było pewne stopniowanie istnienia obiektów matematycznych, które (wszystkie) są konstruktami ludzkiego umysłu. Stopniuje je poczynając od „najbliższych” rzeczywistości fizycznej (poziom zerowy). Kolejne (wyższe) poziomy są coraz bardziej „odległe” od rzeczywistości fizycznej.

Trzeba jeszcze raz podkreślić, że konstruktywizm Dresdena jest w istocie konstruktywizmem niekonsekwentnym. Uznaje on pluralizm logik i pluralizm nabudowanych na nich matematyk²⁹: matematykę klasyczną i matematykę intuicjonistyczną. Jednak jako konstruktywista winien uznać konsekwentnie, że przedmioty matematyki klasycznej są właśnie konstruktami ludzkiego umysłu. To zaś winno go prowadzić przynajmniej do refleksji nad tym, czy matematyka klasyczna nie aprobejuje zbyt szerokiej palety metod i dowodów. Również takich, które nie harmonizują z jego tezą, iż przedmioty matematyki są konstruowane (przez ludzki umysł). Te same powody powinny go też prowadzić do rozważenia zasadności używania przez matematykę klasyczną zbiorów aktualnie nieskończonych, które nie są przecież konstruowane przez ludzki umysł.

entities, through the introduction of which an application of one mathematic is made, may be the primitive ideas of another mathematic, and the objective existence which is attributed to them is of a different order from that which is attached to chairs and tables. If we call such objective existence as is enjoyed by entities which, to speak without making an attempt at great refinement, can be apprehended by the senses, as being of order zero, we may say that primitive ideas which enter into a mathematic of which an application can be made through the introduction of such entities of zero order, have themselves objective existence of order one. Proceeding in this way we introduce objective existence of increasing orders; the higher the order of objective existence of an entity, the farther it is removed from what is ordinarily designated by the term. It is of course clear further more, that the designation of an order of objective existence attached to an entity is not a unique process, but depends upon the constructive procedure by means of which it has been reached". A. Dresden, *Some Philosophical Aspects of Mathematics*, dz. cyt., s. 442-443.

29 „We shall distinguish between pure mathematics (the word is to be understood as a plural here) and the application of mathematics". Tamże, s. 442.

Podsumowując filozofię matematyki Dresdena, trzeba stwierdzić, że w pewnym sensie posiada ona charakter synkretyczny, łączący wątki zantagonizowanych ze sobą szkół filozofii matematyki. Amerykański matematyk uważnie śledzi rozwój holenderskiego intuicjonizmu i od Brouwera przejmując tezę konstruktywizmu. Odrzuca jednak jego tezę o uprzedniości matematyki w stosunku do logiki i zadaje się akceptować główną tezę logicyzmu. Nie dzieli jednak z twórcami logicyzmu tezy o aprioryczności (a w konsekwencji i analityczności) logiki, stając na stanowisku empiryzmu genetycznego w epistemologii logiki i matematyki i „kombinując” ów empiryzm z konstruktywizmem w filozofii matematyki. Głoszona przez niego teza o pluralizmie matematyk jest trudna do pogodzenia z przyjętym konstruktywizmem. Będąc konstruktywistą trudno bowiem bezdyskusyjnie akceptować matematykę klasyczną wraz z jej wszystkimi metodami i zbiorami nieskończonymi (nie tylko policzalnymi). Mimo jej synkretycznego charakteru filozofia matematyki Dresdena pozostaje jednak interesującą propozycją. Nietrywialne jest zwrócenie uwagi na rolę podmiotu w matematyce (*human mind*) i próby jego opisu.

Łukasz Kurek

Problem wolnej woli z perspektywy nauk empirycznych

1. Wprowadzenie

Według popularnej obecnie opinii, nauki empiryczne, w szczególności neurobiologia oraz psychologia, mogą mieć interesujący wkład w filozoficzną dyskusję dotyczącą problemu wolnej woli. Do pewnego stopnia, wypada się z tą opinią zgodzić. Gdy zostaje potraktowany poważnie, problem wolnej woli związany jest z dość liczną grupą szczegółowych zagadnień, które stanowią przedmiot badań naukowych, w szczególności badań neurobiologicznych oraz psychologicznych. Do takich zagadnień należą choćby zagadnienia racjonalności, świadomości, podmiotowości czy kontroli działania¹. Na gruncie naukowym postulowane są hipotezy,

Łukasz Kurek (ur. 1984 r.) – absolwent studiów prawniczych (2008) i filozoficznych (2009) na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorant w Katedrze Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej Wydziału Prawa i Administracji UJ oraz w Katedrze Filozofii Logiki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

¹ W jaki sposób te zagadnienia związane są z problemem wolnej woli? Jeśli idzie o racjonalność, to można przyjąć, iż wolną wolę posiadają jedynie podmioty racjonalne (por. D. Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge 1984, s. 20). W przypadku świadomości uznać można, iż wolna wola to inaczej świadomy wybór, a więc wybór, który posiada swoją przyczynę w świadomości wybierającego (por. J. Searle, *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, Nowy Jork 2008, s. 11). Związek pomiędzy podmiotowością a wolną wolą może natomiast wyglądać tak, iż podmiot posiada wolną wolę, gdy jest on przyczyną swojego wyboru (por. T. O'Connor, *Agents, Causes & Events*, Oxford 1995, s. 14). Szczególnego rodzaju kontrola działania jest z kolei przez niektórych utożsamiana z wolną wolą (por. J. Fischer, M. Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge 1998, s. 33).

które zdają się odpowiadać na pewne pytania o te zagadnienia, pojawiające się w kontekście filozoficznym². Jednakże, przedstawiciele tychże nauk, niekiedy w sposób nieuprawniony, przechodzą od poziomu empirycznych hipotez zmierzających do wyjaśnienia pewnych faktów do poziomu teorii filozoficznej. Nieuprawnione przejścia dokonywane są również w przeciwnym kierunku, od poziomu teorii filozoficznej do poziomu empirycznej hipotezy. Nieuprawnione przejście nie polega na tym, iż wskazane poziomy są od siebie całkowicie niezależne. Jest wręcz przeciwnie. Nie istnieją szczególnie przeszkody, z powodu których nauka nie może dokonać zmiany pojęciowej w dyskusji problemu filozoficznego, jak i przeszkody uniemożliwiające wykorzystanie filozofii w nauce. Te nieuprawnione przejścia wynikają raczej z dość niedbałego traktowania problemu wolnej woli.

Czym jest wolna wola³? Poza stwierdzeniem, iż jest to problem filozoficzny, któremu można przypiąć łatkę „dyskutowanego od wieków”, trudno jest podać jego bardziej precyzyjną charakterystykę, która nie byłaby kontrowersyjna. Dla potrzeb niniejszej pracy, przyjmijmy jednak następującą definicję wolnej woli (WW):

(WW): Wolna wola jest to zdolność podmiotu do samodzielnego wyboru oraz realizacji założonych przez siebie celów.

(WW) definiuje wolną wolę dość ogólnie. W szczególności, wydaje się ona nie zawierać presupozycji co do znaczenia tego pojęcia w kon-

² W przypadku racjonalności, można wskazać na liczne badania neurobiologiczne, które podejmują zagadnienie dychotomii racjonalność – emocje. Intensywnie prowadzone są również poszukiwania tzw. neuronalnych korelatów świadomości. Niektórzy przedstawiciele nauk neurobiologicznych o „zacięciu” filozoficznym proponują neurofilozoficzne teorie podmiotowości (por. R. Llinas, *I of the Vortex*, Cambridge 2002; J. LeDoux, *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, New York 2003).

³ Charakterystyka problemu wolnej woli zawarta w niniejszej pracy jest jedynie szkicowa. Wyczerpujące omówienie tego problemu przekracza zarówno ramy niniejszego tekstu, jak i kompetencje autora. Dociekliwego czytelnika odesłać można do przełomowych prac takich filozofów, jak P. van Inwagen (tenże, *An Essay on Free Will*, Oxford 1986) czy R. Kane (tenże, *The Significance of Free Will*, Oxford 1998).

tekście współczesnych, filozoficznych sporów o wolną wolę. Na (WW) przystać więc mogą filozofowie, którzy należą do różnych obozów w sporze dotyczącym „prawdziwego” znaczenia tego pojęcia. Podanie takiej definicji jest o tyle istotne, iż spór ten dotyczy przede wszystkim tego, jak rozumieć omawiane pojęcie. Stosunkowo niekontrowersyjna definicja wolnej woli, stanowi dobry punkt wyjścia dla podjęcia próby odpowiedzi na pytania, dlaczego wolna wola stanowi filozoficzny problem oraz dlaczego jest to problem przede wszystkim filozoficzny. Umożliwi ona również sformułowanie wstępnego uzasadnienia, dlaczego warto podjąć refleksję dotyczącą problemu wolnej woli w kontekście nauk neurobiologicznych.

Posiłkując się (WW), można wskazać na dwa powody, dla których warto podjąć zagadnienie wolnej woli we wspomnianym kontekście. Po pierwsze, dzięki rozwojowi tych nauk poznajemy mechanizmy rządzące funkcjonowaniem człowieka. Warto więc zastanowić się, czy odkrycia te powodują, że zdolność podmiotu do samodzielnego wyboru oraz realizacji założonych przez siebie celów staje się mniejsza czy też większa niż to się nam wydaje. Poniżej przedstawione zostaną trzy empiryczne teorie, które w różny sposób starają się odpowiedzieć na to pytanie. Po drugie, refleksja nad problemem wolnej woli w kontekście nauk biologicznych prowadzi do postawienia nowych, interesujących dla tego zagadnienia pytań. Jednakże zanim problem wolnej woli zostanie podjęty w kontekście nauk biologicznych, warto zarysować jego aspekt filozoficzny.

Kluczową tezę w filozoficznej dyskusji na temat wolności woli jest teza o determinizmie (TD):

(TD): Przeszłość oraz prawa przyrody determinują razem, w każdym momencie, wystąpienie każdego przyszłego zdarzenia.

Według wielu filozofów, nazywanych inkompatybilistami, przyjęcie (TD) prowadzi do odrzucenia (WW). Filozofowie tacy twierdzą więc, iż (TD) oraz (WW) są inkompatybilne. Jak wygląda argumentacja in-

kompatybilistów? Najlepiej będzie ukazać to na przykładzie (nazwijmy go „Koleżanką”):

Kilka lat temu Barbara przyczyniła się do zwolnienia z pracy Alicji. Po przyjęciu do pracy Alicja okazała się osobą niezwykle ambitną, przy tym również zdolną. Barbara, wieloletnia pracownica firmy, poczuła się zagrożona, przewidując, że Alicja szybko awansuje, blokując rozwój jej kariery. Po długich staraniach, Barbara nastawiła więc pozostałych pracowników firmy przeciwko nowej pracownicy, a następnie przekazała swojemu szefowi, iż Alicja jest przyczyną konfliktów w zespole. W konsekwencji Alicja została zwolniona z pracy. Po tym wydarzeniu Barbarę zaczęły jednak dręczyć wyrzuty sumienia. Chciała przyznać się Alicji do tego, że doprowadziła ona do jej zwolnienia. Pewnego wieczoru Barbara postanowiła więc przestać żyć w kłamstwie, zadzwonić do Alicji i powiedzieć jej o wszystkim.

Jeśli (TD) jest prawdziwa, Barbara nie ma możliwości samodzielnego wyboru i realizacji zachowania polegającego na zatelefonowaniu do Alicji i przyznaniu się, iż to ona jest winna zwolnieniu. Przeszłość, jak i prawa przyrody, determinują bowiem w każdym momencie zachowanie naszej bohaterki. Jeśli (TD) jest prawdziwa, a Barbara zadzwoni do Alicji i przyzna się do winy, oznaczać to będzie, że Barbara nie miała możliwości wyboru i realizacji innego zachowania, w szczególności powstrzymania się od wyznania swojej winy. Zarówno wybór, jak i realizacja omawianego czynu *nie zależą* od Barbary.

Wskazanie dlaczego przyjęcie (TD) prowadzi do odrzucenia (WW) nie jest jednak wystarczające do uzasadnienia doniosłości problemu wolnej woli. Sam fakt posiadania lub nieposiadania wolnej woli nie jest bowiem szczególnie interesujący. Nawet gdyby Barbara nie miała możliwości samodzielnego wyboru oraz realizacji swojego celu, to fakt ten, sam w sobie, nie jest problematyczny. Jednakże, zdaniem wielu inkompatybilistów, dalsze konsekwencje, które płyną z tego faktu są już nie do przyjęcia. Prawdziwość (TD) prowadzi bowiem, zdaniem tych filozofów, nie tylko do podważenia (WW), lecz również do podważania tezy o istnieniu odpowiedzialności moralnej.

Dzieje się tak dlatego, iż prawdziwa jest poniższa teza o odpowiedzialności moralnej (OM):

(OM): Wolna wola jest zdolnością, bez której podmiotowi nie można przypisać odpowiedzialności moralnej.

Zdolność podmiotu do samodzielnego wyboru oraz realizacji założonych przez siebie celów jest więc warunkiem koniecznym przypisania podmiotowi odpowiedzialności moralnej. Podejmując próbę uzasadnienia tej tezy, posłużmy się ponownie przykładem „Koleżanki”. Przypomnijmy, iż Barbara, targana wyrzutami sumienia, chciała przyznać się do swojej winy. Uważała ona, że jest odpowiedzialna za zwolnienie Alicji. Gdyby nie postępowanie Barbary, Alicja, jako osoba ambitna i zdolna, z pewnością wciąż pracowałaby razem z negatywną bohaterką powyższej historii. Jednakże jeśli (TD) jest prawdziwa, wtedy nie tylko ewentualne przyznanie się do winy nie zależało od Barbary, lecz również i jej wcześniejsze postępowanie. Również zachowanie Barbary, które doprowadziło do zwolnienia Alicji było zdeterminowane przez przeszłe zdarzenia oraz prawa przyrody. W takiej sytuacji wydaje się, iż Barbara nie jest winna swojego postępowania⁴. Stwierdzenie, iż dana osoba jest winna pewnego czynu, presuponuje bowiem stwierdzenie, że osoba ta powinna była postąpić inaczej niż postąpiła. Stwierdzenie, że osoba powinna zachować się inaczej, presuponuje natomiast, iż był czyn inny od tego, który podjęła i który to czyn mogła ona podjąć. Jeśli (TD) jest prawdziwa, osoba ta nie mogła jednak podjąć czynu innego od tego, który podjęła.

Istotną konsekwencją negatywnego rozstrzygnięcia problemu wolnej woli jest to, iż w takiej sytuacji nie możemy być uznani za odpowiedzialnych moralnie za nasze czyny. Odpowiedzialność moralna stanowi natomiast raczej niekontrowersyjną podstawę funkcjonowa-

⁴ W niniejszej pracy, predykaty „bycie winnym” oraz „bycie odpowiedzialnym moralnie” znaczą to samo.

nia człowieka w społeczeństwie. Dla podkreślenia doniosłości praktyk związanych z przypisywaniem odpowiedzialności moralnej można podnieść, iż jeśli człowiek nie może być uznany za odpowiedzialnego moralnie za swoje czyny, wtedy do nikogo nie moglibyśmy poprawnie powiedzieć: „to jest twoja wina”.

Przedstawiona do tej pory argumentacja wskazuje, że jeśli człowiek ma posiadać zarówno wolną wolę, jak i odpowiedzialność moralną, (TD) musi być fałszywa. Wydaje się wręcz nieprawdopodobne, aby człowiek posiadał wolną wolę w deterministycznym świecie. Zdziwienie może więc budzić fakt, iż obecnie większość filozofów jest kompatybilistami. Kompatybiliści twierdzą, że (TD) nie tylko nie podważa (WW), ale i (TD) jest warunkiem koniecznym istnienia (WW). W jaki sposób kompatybiliści argumentują za swoim stanowiskiem? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przyrzeć się bliżej konsekwencjom, jakie wynikają z przyjęcia stanowiska inkompatybilistycznego. W tym celu, odwołajmy się ponownie do przykładu „Koleżanki”.

Według inkompatybilisty, jeśli wybór Barbary w sytuacji, gdy chce ona wyznaczyć swoją winę Alicji, ma być wolny, świat musi być indeterministyczny. Jedynie wtedy *to od Barbary będzie zależało*, czy wyzna ona swoją winę. Jeśli świat jest deterministyczny, wybór Barbary będzie zależał od przeszłych zdarzeń oraz praw przyrody. Aby wybór Barbary był wolny, nie może on być zdeterminowany.

Niekontrowersyjne wydaje się być założenie, iż każdy czyn Barbary będzie poprzedzony aktywnością jej kory mózgowej. Jeśli każdy czyn Barbary poprzedzony jest aktywnością jej kory mózgowej, wtedy również i jej czyn przyznania się do winy będzie poprzedzony taką aktywnością. Dzięki aktywności kory mózgowej, Barbara posiada bowiem, między innymi, możliwość kontroli swojego zachowania werbalnego. Zdarzeniu mentalnemu, polegającemu na wyborze Barbary przyznania się do winy, odpowiada więc określone zdarzenie fizyczne w jej mózgu. Jeśli wybór Barbary ma być niezeterminowany, wtedy również i odpowiadające mu zdarzenie fizyczne musi być niezde-

terminowane. W konsekwencji, gdyby istniała istota, znająca wszystkie prawa przyrody, jak i aktualny stan Wszechświata, nie mogłaby ona przewidzieć zarówno zdarzenia fizycznego w mózgu Barbary, jak i odpowiadającego mu zdarzenia mentalnego, polegającego na dokonaniu określonego wyboru. Jeśli wybór Barbary nie jest zdeterminowany, to prawa przyrody, a więc i podlegająca im aktywność jej mózgu, nie określają tego, jaki wybór podejmie nasza bohaterka. Prawa przyrody, jak i podlegająca im aktywność mózgu Barbary, „pozwalają” zarówno na jej przyznanie się do winy, jak i powstrzymanie się od tego czynu.

Czy w takiej sytuacji możemy powiedzieć, że wybór Barbary *zależy od niej*? Okazuje się, iż istnieje argument, który podważa poprawność tego stwierdzenia. Wybór Barbary jest bowiem niezeterminowany. Nie posiada ona możliwości wpływu na to, jakie zdarzenie fizyczne wystąpi w jej mózgu, jak również i na to, jakie zdarzenie mentalne wystąpi w jej umyśle. Gdyby Barbara posiadała takie możliwości i spowodowała to, iż, przykładowo, wyzna ona swoją winę Alicji, wtedy jej wybór posiadałby już swoją przyczynę, stając się zdeterminowanym. Inkompatybiliści twierdzą jednak, iż wybór nie może być zdeterminowany, aby był wolny. Jeśli wybór nie jest zdeterminowany, nic nie może przesądzić o jego rezultacie. Rezultat ten uznać więc wypada za zależny od losu.

Zdaniem kompatybilistów, powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że (TD) jest koniecznym warunkiem istnienia (WW). Aby Barbara mogła samodzielnie wybrać i zrealizować czyn polegający na przyznaniu się do winy, jej wybór musi posiadać przyczynę, która go determinuje. Wybór Barbary jest samodzielny wtedy, gdy zależy on od Barbary, a więc gdy Barbara jest jego przyczyną. Kompatybiliści twierdzą więc, iż to zaprzeczenie (TD) prowadzi do zanegowania (WW). Indeterminizm prowadzi bowiem do „uzależnienia” wyboru od losu.

Powyższa, szkieletowa prezentacja stanowiska inkompatybilistów oraz kompatybilistów ukazuje, dlaczego wolna wola jest filozoficznym *problemem*. Otóż istnieją niezwykle silne argumenty, według których (TD) podważa (WW). Jednakże istnieją również silne argumenty, we-

dług których (TD) nie tylko nie podważa, lecz stanowi konieczny warunek istnienia (WW). Zarówno inkompatybiliści, jak i kompatybiliści nie potrafią podnieść takich argumentów, które przekonująco odparłyby argumenty strony przeciwnej. Warto o tym pamiętać, zwłaszcza podczas rozważań dotyczących wolnej woli w kontekście neurobiologii. Prezentacja stanowiska inkompatybilistów oraz kompatybilistów ukazuje bowiem również, iż wolna wola jest problemem przede wszystkim *filozoficznym*. Jakakolwiek propozycja rozwiązania problemu wolnej woli, nawet jeśli jest ona wsparta hipotezami empirycznymi, zawsze będzie musiała odnieść się do (TD). W zależności od tego, czy wedle tejże propozycji (WW) będzie uznana za zgodną bądź niezgodną z (TD), przeciwko tej propozycji będzie można podnieść wyższe argumenty.

2. Historyczne aspekty problemu wolnej woli

Spór pomiędzy kompatybilistami a inkompatybilistami jest jedynie współczesną wersją sporu o wolną wolę. Dyskusja dotycząca wolnej woli ma jednak długą historię, która nierzadko dostarczała niezwykle interesujących argumentów na rzecz różnych stanowisk w odniesieniu do kompatybilności (WW) i (TD). Warto więc zaproponować zwięzłą analizę historyczną tegoż sporu.

Historia problemu wolnej woli przedstawiona zostanie na przykładzie myśli czterech filozofów: Arystotelesa, św. Augustyna, Davida Hume'a oraz Immanuela Kanta. Wybór ten zdeterminowany jest aktualnością refleksji dotyczącej problemu wolnej woli tychże filozofów. Na podstawie poniższej prezentacji przedstawione zostaną więc pewne bardziej szczegółowe kwestie dotyczące tegoż problemu, które dyskutowane są we współczesnej filozofii. Należy również zaznaczyć, iż poniższa prezentacja oczywiście nie opisuje w pełni dociekań wymienionych myślicieli w zakresie problematyki związanej z wolną wolą. Omówione poniżej „wątki”, pojawiające się w kontekście problemu wolnej woli, podniesione przez każdego z tych filozofów, trwale

ukierunkowały jednak badania filozoficzne dotyczące interesującego nas zagadnienia.

2.1 Wolny wybór według Arystotelesa

Arystoteles nie posługiwał się wyraźnie odrębnym pojęciem *wolnej woli*⁵. Pojęcie to nie jest przez autora *Etyki Nikomachejskiej* wykorzystywane, chociaż charakterystyka oraz opis pojęcia wyboru Stagiryty wskazują, iż do pewnego stopnia odróżniał on wolę w tym kontekście, gdyż indywidualnego wyboru nie utożsamiał on ani z pożądaniem samym w sobie, ani z rozumem samym w sobie⁶. Refleksja Arystotelesa dotycząca wolnego wyboru oraz wolnego działania, nie może być traktowana jako rozważania o wolnej woli *sensu stricto*. Jednakże analizy pojęciowe Filozofa pokrywają znaczny obszar tego zagadnienia.

Punktem wyjścia rozważań Arystotelesa dotyczących wolnego wyboru jest podział na czyny zależne od woli oraz na czyny od woli niezależne⁷. Oto jak czyny te zostają scharakteryzowane:

Za niezależne od woli uchodzą te rzeczy, których się dokonywa bądź pod przymusem, bądź skutkiem nieświadomości. (...) Zależne od woli zdaje się być to, czego przyczyna tkwi w samym działającym podmiocie⁸.

Opisując czyny dokonywane pod przymusem, Arystoteles wskazuje, iż są to czyny, których przyczyna leży w okolicznościach zewnętrznych wobec działającego, i do których działający się nie przyczynia⁹. W tym kontekście istotne jest stwierdzenie, iż, zdaniem Stagiryty, rzeczy przyjemne i moralnie piękne nie posiadają nad działającym znie-

5 F. Copleston, *A History of Philosophy*, t. I, New York 1993, s. 343. Prawdziwie odrębnym pojęciem woli nie posługiwał się również Platon.

6 Tamże, s. 344.

7 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2003, s. 73.

8 Tamże.

9 Tamże.

walającej mocy. Gdyby tak było, czyny, które ukierunkowane są na osiągnięcie takich celów, byłyby czynami podjętymi pod przymusem. Czyny podjęte pod przymusem charakteryzują się natomiast tym, iż ktokolwiek im ulega, czuje z tego powodu przykrość. Czyny, które nakierowane są na osiągnięcie przyjemności i moralnego piękna, związane są jednak z uczuciem przyjemności¹⁰.

Czynami niezależnymi od woli są również czyny wynikające z nieświadomości działającego. Czyny te można podzielić na dwie kategorie: czyny będące skutkiem nieświadomości oraz czyny podejmowane „z nieświadomością”. Rozróżnienie to jest o tyle istotne, gdyż do drugiej ze wspomnianych kategorii należą czyny spowodowane gniewem lub upiciem się. Za czyny te, pomimo że są podejmowane z nieświadomością, można przypisać odpowiedzialność moralną. Dzieje się tak dlatego, iż działający popełnia w tym wypadku błąd polegający na niedbalstwie lub na nieznanomości „ogólnych zasad”, który to błąd zostaje popełniony przed dokonaniem czynu z nieświadomością, i ten właśnie błąd podlega ocenie. Tymczasem czyny będące skutkiem nieświadomości, a więc czyny będące niezależnymi od woli¹¹, nie mogą być oceniane we wspomniany sposób. Nieświadomość w tym przypadku nie dotyczy bowiem niedbalstwa działającego czy jego nieznanomości „ogólnych zasad”, lecz „nieznanomości okoliczności jednostkowych, tj. warunków, w których czynu się dokonuje i przedmiotów, których on dotyczy”¹². Zwłaszcza jeśli nieznanomość tych okoliczności dotyczyła tego, co najważniejsze przy dokonaniu danego czynu, jak choćby tego dłaczego lub za pomocą czego się działa oraz celu działania, określony czyn należy uznać za niezależny od woli. Ponadto, zdaniem Arystotelesa, czyny

10 Tamże, s. 76.

11 Arystoteles rozważa, czy czyny podejmowane z nieświadomością mogą być uznane za w pełni niezależne od woli. Wydaje się, iż uznaje on ich mieszany charakter, tj. zależne od woli jest działanie prowadzące do podjęcia działania z nieświadomością, natomiast rezultat działania z nieświadomością jest niezależny od woli.

12 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., s. 78.

niezależne od woli wywołują uczucia skruchy oraz żalu¹³. Uczucia te są istotne w przypadku uznania danego czynu za niezależny od woli, gdyż, jak wspomniano, czyny podjęte pod przymusem zdają się być powiązane z uczuciem przykrości.

Rozważania Arystotelesa dotyczące wolnego wyboru są pionierskie dlatego, iż Stagiryta, prawdopodobnie jako pierwszy, zaproponował obszerną charakterystykę czynu oraz wyraźny podział na czyny zależne oraz niezależne od woli¹⁴. Analiza pojęciowa Filozofa, przeprowadzona w obrębie szeroko rozumianej problematyki wolnej woli, nie kwestionuje jednak jej istnienia. Dla Arystotelesa posiadanie przez człowieka zdolności do samodzielnego wyboru oraz realizacji zamierzonych przez siebie celów jest faktem, który nie wymaga obszernego uzasadnienia. Można powiedzieć, iż dla Arystotelesa (WW) nie stanowi problemu w kontekście (TD). Związane jest to przede wszystkim z istnieniem odpowiedzialności moralnej, a więc tego, iż na co dzień uznajemy innych za odpowiedzialnych moralnie za swoje czyny. Autora *Etyki Nikomachejskiej* interesują więc przede wszystkim warunki, w których czyn jest zależny bądź niezależny od woli, a więc kiedy przypisanie odpowiedzialności moralnej jest uzasadnione bądź nieuzasadnione¹⁵.

Wprowadzony przez Arystotelesa podział czynów na zależne oraz niezależne od woli ma jednak ogromne znaczenie nie tylko dlatego, iż był pionierski. Istotne jest w szczególności związanie tych analiz z zagadnieniem odpowiedzialności moralnej. Stagiryta dokonuje bowiem powyższych rozróżnień pojęciowych nie w celu uzasadnienia tego, że

13 Tamże, s. 79.

14 I. Dilman, *Free Will: a historical and philosophical introduction*, London 1999, s. 51.

15 Por. tamże, s. 51. Warto również wspomnieć, iż Arystoteles w VII księdze *Etyki Nikomachejskiej* podejmuje się analizy zagadnienia akrazji, a więc stanu, gdy działający podejmuje się czynności, która, pomimo iż zdaje on sobie z tego sprawę, nie jest dla niego najlepszą możliwością. Pomimo tego, iż jest to istotna dla zagadnienia wolnej woli problematyka, podejmowana również i współcześnie (por. D. Davidson, *How is Weakness of the Will Possible?*, [w:] tenże, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1987, s. 21–42), to jednak, z uwagi na temat niniejszej pracy, jej omówienie nie wydaje się konieczne.

człowiek posiada bądź nie posiada wolnej woli. Jak już wspomniano, to, że człowiek tę zdolność posiada, nie wymagało dla niego szczególnego uzasadnienia. Jego zamierzeniem jest wskazanie warunków, w których przypisanie odpowiedzialności moralnej jest uzasadnione bądź nieuzasadnione. Na podstawie rozważań Arystotelesa, przyjąć można teżę kontroli (TK):

(TK): Wolna wola jest to taka kontrola podmiotu nad swoim działaniem, która wystarcza do przypisania mu odpowiedzialności moralnej.

(TK) stanowi więc warunek konieczny (OM). Obie tezy podkreślają związek wolnej woli z odpowiedzialnością moralną. Jednakże, w przypadku (OM), to istnienie wolnej woli stanowi warunek istnienia odpowiedzialności moralnej. Natomiast w przypadku (TK), istnienie odpowiedzialności moralnej stanowi punkt wyjścia do określenia takiej kontroli podmiotu, która wystarcza do przypisania tejże odpowiedzialności. Kontrola ta jest następnie utożsamiona z wolną wolą. (TK) opiera się na założeniu, że istnienie odpowiedzialności moralnej jest niepodważalne. Nie ulega wątpliwości fakt, iż w pewnych sytuacjach możemy do kogoś poprawnie powiedzieć: „to twoja wina”. Jeśli przyjmujemy również (OM), to dla wskazania czym jest wolna wola, należy określić warunki, które pozwalają na uzasadnienie przypisania odpowiedzialności moralnej.

Takie ujęcie problemu wolnej woli jest o tyle ciekawe, iż (TD) wydaje się nie podważać odpowiedzialności moralnej w taki sposób, w jaki podważa ona (WW). Jak już wspomniano, wydaje się oczywiste, że w pewnych sytuacjach możemy do kogoś poprawnie powiedzieć: „to twoja wina”. Ponadto nawet gdyby okazało się, iż świat jest deterministyczny, raczej nieprawdopodobny byłby scenariusz, w którym zarzucone zostałyby praktyki związane z przypisywaniem odpowiedzialności moralnej. Taki scenariusz zakłada, iż nikogo nie powinno się uznawać za winnego swoich czynów. Gdy przyjmujemy (TK), problem wolnej woli polegać więc będzie przede wszystkim na

określeniu takiej kontroli, która pozwalałaby na przypisanie odpowiedzialności.

Na podstawie rozważań Arystotelesa można zaproponować takie rozwiązanie problemu wolnej woli, w którym zagadnienie odpowiedzialności moralnej uzyskuje „pierwszeństwo” nad zagadnieniem wolnej woli. Wolna wola, którą, za Danielem Dennettem, „warto chcieć”¹⁶, to po prostu taka kontrola działania, która wystarcza do przypisania odpowiedzialności moralnej. Kontrolę taką ograniczają chociażby niepoczytalność czy ignorancja. Można mieć jednak uzasadnione wątpliwości, czy kontrolę taką ogranicza (TD). Ten sposób refleksji nad zagadnieniem wolnej woli jest obecnie dość popularny¹⁷.

2.2 Wolna wola a wiedza uprzednia Boga w ujęciu św. Augustyna

Święty Augustyn, podobnie jak Arystoteles, nie kwestionował istnienia wolnej woli¹⁸. Uważał on, iż wolna wola jest związana z istotą człowieka, dlatego też Bóg, stwarzając człowieka, obdarzył go wolną wolą. Wolna wola oznacza, według autora *Wyznań*, możliwość decydowania o swoim postępowaniu czy też działania zgodnie ze swoimi intencjami¹⁹. Jeśli człowiek posiada wolną wolę, to zdolność ta pozwala mu na dokonywanie czynów zarówno dobrych, jak i złych. Wedle Augustyna Bóg nie odpowiada więc za zło, które jest obecne w świecie, gdyż nie stworzył tego zła. Odpowiada za nie dokonujący go człowiek, ponieważ jest obdarzony wolną wolą.

Jednakże uzasadnienie istnienia wolnej woli staje się dla Augustyna problematyczne w kontekście posiadania przez Boga absolutnej wiedzy, a więc wiedzy dotyczącej wszystkich zdarzeń, jakie mają zająć w przyszłości. Oto jak formułuje ten problem Augustyn:

16 Zob. D. Dennett, *Elbow Room...*, dz. cyt.

17 Zob. J. Fischer, M. Ravizza, *Responsibility and Control...*, dz. cyt.

18 I. Dilman, *Free Will...*, dz. cyt., s. 72.

19 Tamże, s. 83.

Otóż zapewne zastanawia i dziwi cię, jak można pogodzić takie sprzeczności, jak to, że Bóg zna z góry całą przyszłość, a mimo tego my grzeszymy dobrowolnie, a nie z przeznaczenia. Przecież – mówisz – jeżeli Bóg wie naprzód, że człowiek zgrzeszy, grzech musi nastąpić. Jeżeli zaś jest to rzecz konieczna, nie ma grzechu i decyzji wolnej woli. Rozstrzyga o nim raczej konieczność, której nie można uniknąć ani odmienić. Naturalnie, boisz się zapewne, żeby takie rozumowanie nie doprowadziło do tego, że albo wbrew pobożności odmówimy Bogu znajomości przyszłych wypadków, albo – nie mogąc jej zaprzeczyć – przyznamy, że grzech jest rezultatem konieczności, a nie wolnej woli²⁰.

Problem boskiej wiedzy uprzedniej jest więc dla Augustyna szczególnie istotny, gdy rozważa on, czy człowiek grzeszy dobrowolnie, czy też może grzech jest przeznaczeniem człowieka. W przypadku decyzji, których skutkiem są rzeczy dobre, rozwiązanie tego zagadnienia wydaje się dla Augustyna jasne. Wedle autora *O Państwie Bożym* dobre czyny prowadzą z konieczności do szczęścia. Zauważa on jednak, iż jeśliby czyny prowadzące do szczęścia były dobrowolne, to ludzie z pewnością byłiby nieustannie szczęśliwi, a tak bez wątplenia nie jest²¹. Zdaniem Augustyna Bóg jest więc niezbędny człowiekowi do szczęścia, jako przedmiot uszczęśliwiający, gdyż „pragnienie szczęścia jest wrodzone, dane przez Boga, by było ono przewodnikiem człowieka do Boga i w tym znaczeniu, to jest jeśli chodzi o samo pragnienie szczęścia, nie jest ono dobrowolne, to znaczy człowiek nie może uczynić go przedmiotem wyboru swej wolnej woli”²². Nie oznacza to jednak, iż możliwe jest szczęście wbrew woli. Aby człowiek mógł być szczęśliwy, konieczna jest również wola człowieka, a więc podmiot uszczęśliwiający, który zmierza do Boga, gdyż jest dobrem najwyższym²³. Rozważając jednak decyzje woli, które prowadzą człowieka do

20 Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, Warszawa 1953, s. 170–171.

21 Tamże, s. 172.

22 Tamże, s. 173.

23 Tamże.

grzechu, Augustyn dostrzega, że w tym przypadku, zagadnienie jest o wiele trudniejsze, gdyż działanie Boga nie jest już wymagane do ich uzasadnienia. Za decyzje prowadzące do zła odpowiada bowiem tylko człowiek. Za Hopkinsem²⁴ problem ten można w formie następującego wniosku sformułować:

1. Jeśli Bóg posiada wiedzę uprzednią dotyczącą całości przyszłości, to przewiduje On, iż człowiek zgrzeszy²⁵.
2. Jeśli Bóg posiada wiedzę uprzednią dotyczącą całości przyszłości i przewiduje On, iż człowiek zgrzeszy, to jest konieczne, że człowiek zgrzeszy.
3. Jest konieczne, że człowiek zgrzeszy (1) (2).
4. Jeśli jest konieczne, że człowiek zgrzeszy, człowiek nie grzeszy dobrowolnie, lecz grzeszy z konieczności.
5. Człowiek nie grzeszy dobrowolnie, lecz grzeszy z konieczności (3) (4).

Aby usprawiedliwić to, że kara za grzechy jest sprawiedliwa, do czego wymagane jest zaprzeczenie, iż człowiek grzeszy z konieczności, Augustyn kwestionuje drugą przesłankę powyższego wniosku²⁶. Twierdzi on, iż nie wszystkie zdarzenia przewidziane przez Boga zachodzą z koniecznością. Niektóre z nich zachodzą bowiem zgodnie z wolą człowieka. Dilman zasadnie podnosi, że zdaniem Augustyna Bóg wie co prawda, jaką decyzję podejmie człowiek zanim zostanie ona podję-

24 J. Hopkins, *Augustine on foreknowledge and free will*, „International Journal for Philosophy and Religion” 1977, vol. 8, nr 2, s. 5.

25 Należy jednak zwrócić uwagę, iż pierwszy krok w tym rozumowaniu Augustyna jest jedynie pewnym założeniem. Problem boskiej przedwiedzy oraz wolnej woli człowieka stanowił bowiem dla Augustyna przede wszystkim dylemat teologiczny, gdyż trudno było mu zaprzeczyć zarówno boskiej przedwiedzy, jak i wolnej woli człowieka. Powyższe rozumowanie opiera się natomiast na arbitralnym rozstrzygnięciu, że Bóg posiada przedwiedzę (por. J. Hopkins, *Augustine on foreknowledge and free will*, dz. cyt., s. 6).

26 Augustyn podaje również i inne argumenty za wolnością woli w kontekście boskiej przedwiedzy. Ten wydaje się być jednak najbardziej reprezentatywny.

ta, jednakże wiedza ta wyraża się właśnie w wiedzy o wolnym wyborze tego człowieka, a nie konieczności jego działania²⁷. Posiadana przez Boga wiedza uprzednia nie podważa więc wolnego wyboru²⁸. Przewidywanie określonego wyboru nie pociąga za sobą faktu, że człowiek, który dokonuje tego wyboru jest z góry skazany na takie, a nie inne działanie. Zdaniem Dilmana Augustyn wydaje się twierdzić, że boska przedwiedza nie polega na tym, iż Bóg wie, jakiego wyboru dokona człowiek, niezależnie od tego, czy podejmie się on tego wyboru, czy też nie. Boska przedwiedza wyraża się w tym, że Bóg wie, jakiego wyboru dokona człowiek, przy czym to wciąż człowiek jest tym, który wybiera. Sprawstwo człowieka w takim przypadku pozostaje autentyczne²⁹.

Zmagania Augustyna z problemem wolnej woli oraz boską przedwiedzą mogą być interesujące choćby z tego powodu, iż zagrożenie dla wolnej woli ze strony możliwości przewidzenia zachowania są człowieka dyskutuje się również współcześnie. Wskazuje na to choćby fakt częstego odwoływania się przez filozofów współczesnych do demona Laplace'a (DL), który jest istotą posiadającą absolutną wiedzę dotyczącą praw przyrody, jak i stanu Wszechświata. Dzięki posiadaniu takiej wiedzy, jeśli (TD) jest prawdziwa, może on przewidywać również i to, w jaki sposób postąpi człowiek. Istnienie takiego demona jest często uznawane za argument podważający możliwość posiadania przez człowieka wolnej woli³⁰. Zakładając, iż istnienie takiej istoty jest możliwe, warto podnieść, że jeśli (TD) jest prawdziwa, to odkrywając prawa rządzące zachowaniem człowieka, między innymi prawa neurobiologiczne, można uzyskać wiedzę dotyczącą tego, jak człowiek zachowa się w przyszłości. Możliwość uzyskania takiej wiedzy podważa natomiast (WW). Jeśli wszystkie nasze czyny można przewidzieć, to trudno jest uzasadnić tezę, że mamy zdolność polegającą na samodzielnym wyborze oraz realizacji założonych przez siebie celów. Jeśli

27 I. Dilman, *Free Will...*, dz. cyt., s. 82.

28 Tamże.

29 Tamże, s. 84.

30 D. Dennett, *Elbow Room...*, dz. cyt., s. 67.

możliwe jest uzyskanie wiedzy dotyczącej tego, w jaki sposób dana osoba zachowa się w określonej sytuacji, to jej czyny wydają się być raczej *zapisane* w prawach przyrody i w przeszłych wydarzeniach, niżli od niej zależeć.

Zamieniając w powyższym wnioskowaniu posiadającego wiedzę uprzednią Boga oraz popełnienie grzechu na, odpowiednio, (DL) oraz popełnienie jakiegokolwiek czynu i dodając jako przesłankę (TD), otrzymujemy wniosek, iż człowiek nie postępuje dobrowolnie, lecz z konieczności. Wnioskowanie to można podważyć na co najmniej dwa sposoby. Pierwszy z nich wydaje się być oczywisty. Po pierwsze, można podważyć przesłankę (TD), a więc stwierdzić, iż świat jest indeterministyczny. Rozstrzygnięcie, czy świat jest deterministyczny, czy indeterministyczny, wydaje się jednak, przynajmniej przy obecnym stanie wiedzy, niemożliwe. Po drugie, można podnieść, że istnienie (DL) jest niemożliwe. Wszak trudno wyobrazić sobie istotę, która posiadałaby *kompletną* wiedzę dotyczącą aktualnego stanu Wszechświata oraz praw nim rządzących. Trudność w pomyśleniu (DL) uznać wypada jednak za słaby argument przeciwko możliwości jego istnienia. Przykładowo, na gruncie nauk empirycznych nierzadko dokonywano przecież odkryć, które wydawały się ówczesnym trudne do wyobrażenia. Bardziej interesujący jest argument, według którego nawet jeśli (TD) jest prawdziwa, to jednak z *praktycznego punktu widzenia* zachowania człowieka nie można przewidzieć. Argument ten odwołuje się do istnienia systemów chaotycznych. Systemy takie, pomimo tego, iż są deterministyczne, nie pozwalają na przewidzenie ich przyszłego zachowania. Jeśli takim systemem jest mózg człowieka, a podnosi się niekiedy, iż istnieją przesłanki ku takiemu twierdzeniu³¹, to, zakładając dodatkowo, że wybory człowieka powstają wskutek aktywności jego mózgu, można wnioskować, iż pomimo tego, że (TD) jest prawdziwa, wyborów człowieka nie można przewidzieć.

31 H. Walter, *Neurophilosophy of Free Will*, Cambridge 2009, s. 173.

2.3 Kompatybilizm Davida Hume'a

David Hume jest najbardziej znanym przedstawicielem kompatybilizmu, czyli stanowiska, którego przedstawiciele twierdzą, iż (TD) nie tylko nie stanowi zagrożenia dla istnienia (WW), lecz istnienie (TD) jest konieczne dla istnienia (WW). Oto jak rozumie wolność autor *Traktatu o naturze ludzkiej*:

Przez wolność możemy więc jedynie rozumieć *możność działania lub nie działania stosownie do determinacji woli*, to jest: jeżeli chcemy pozostać w stanie spoczynku, możemy to uczynić, jeżeli chcemy poruszyć się, możemy i to uczynić. Otóż ta wolność warunkowa przysługuje według zgodnego i powszechnego zdania wszystkim, którzy nie są więzieni i w kajdany okuci³².

Hume twierdzi, że warunkiem tego, aby wola była wolna, jest jej zdeterminowanie. Jedynie wtedy, gdy można wskazać na przyczyny określonego zachowania, można również poprawnie powiedzieć, iż zachowanie to było efektem wolnego wyboru. Przyczyny stanowią pomost pomiędzy działaniem osoby a nią samą. Osoba może być rozumiana jako sprawca swojego działania, gdy działanie to wynika z przyczyn znajdujących się w charakterze czy dyspozycjach tejże osoby. Autor *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* dostrzega przy tym, iż niewłaściwe rozumienie wolności było główną przyczyną trudności związanych z problemem wolnej woli. Dlatego też kluczowe dla Hume'a jest rozróżnienie pomiędzy dwoma rodzajami wolności, wolnością samorzutności oraz wolnością obojętności. Jest tak dlatego, iż:

Niewielu potrafi rozróżnić *wolność samorzutności*, jak to się nazywa w języku szkolarskim, i *wolność obojętności*; tę wolność, która przeciwstawia się

32 D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Kraków 1943, s. 83.

gwałtowi, i tę, która oznacza negację konieczności i przyczyn. Słowa „wolność” używa się najczęściej w pierwszym znaczeniu; i nam chodzi tu tylko o to, by zachować ten rodzaj wolności; i ku temu głównie były zwrócone nasze myśli i niemal powszechnie mieszały tę wolność z tą inną³³.

Wolność samorzutności opierać ma się na możliwości działania osoby zgodnie z jej przekonaniem czy pragnieniami, która to wolność przysługuje każdej osobie, jeśli tylko nie jest ona zniewolona przez inną osobę, czy też wtedy, gdy posiada pełnię władz umysłowych³⁴. Gdy osoba jest w ten sposób ograniczona, jej czyny są oczywiście zdeterminowane. Jednakże w takich sytuacjach źródło tego zdeterminowania znajduje się „poza” osobą i nie można powiedzieć, iż jest ona sprawcą czynu. Aby móc przypisać osobie wolną wolę, czyny tejże osoby muszą być zdeterminowane przez nią samą. W ten sposób można odróżnić dwa rodzaje przyczyn, które mogą oddziaływać na postępowanie. Do jednej kategorii przyczyn będą należały przyczyny „zewnętrzne” wobec danej osoby, których zaistnienie uniemożliwia przypisanie tej osobie odpowiedzialności moralnej. Wystąpienie przyczyn należących do tej kategorii powoduje, iż zachowania, które jest ich skutkiem, nie można określić poprawnie, jako czynu. Do drugiej kategorii przyczyn należą natomiast przyczyny, które określić można, dość ogólnie, jako przekonania czy pragnienia danej osoby.

Wolność obojętności polegać ma natomiast na tym, że jest ona pozbawiona „konieczności i przyczyn”. Ten rodzaj wolności jest często przez filozofów uznawany za kluczowy dla problemu wolnej woli, gdyż twierdzą oni, jak pisze szkocki filozof, iż „konieczność całkowicie nieweczy wszelką zasługę i winę”³⁵. Dzieje się tak dlatego, iż to, co ko-

33 Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 179.

34 Przekonania i pragnienia są według Hume'a dla istnienia wolnej woli istotne gdyż „rozum sam przez się nie może nigdy wywoływać żadnego działania, ani dać początku aktowi woli”. Rozum może jedynie kierować motywami, na które składają się przekonania i pragnienia, stanowiące przyczynę każdego działania (por. tamże, s. 188).

35 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 184.

nieczne jest rozumiane jako coś, co nie podlega decyzji osoby, tak że za działanie, które jest konieczne, osobie tej nie można przypisać odpowiedzialności moralnej. Hume poddaje jednak tą koncepcję wolności krytyce. Podnosi on, iż to właśnie pozbawienie wolności elementów konieczności oraz przyczyny czyni niemożliwym przypisanie osobie odpowiedzialności moralnej. Prowadzi to bowiem do wniosku, iż dane działanie staje się efektem przypadku, a nie „dowodem występnych uczuć czy czynników, tkwiących w umyśle”³⁶. Gdy uczucia te znikają, przestają być przyczynami determinującymi zachowanie określonej osoby, a wtedy czyn przestaje być występny.

Ten argument, wykorzystywany również i współcześnie przez kompatybilistów przeciwko inkompatablistom, często posługuje się pojęciem *charakteru*³⁷. Kompatybiści podnoszą więc, iż o wolnej woli można mówić jedynie wtedy, kiedy decyzja zostaje podjęta przez konkretną osobę. Inkompatabliści zmuszeni są jednak odwołać się do takiego rozumienia osoby, które czyni ją czymś bezczasowym, czymś pozbawionym treści, a więc, używając terminologii Hume’a, czymś „pozbawionym uczuć czy czynników, tkwiących w umyśle”³⁸. Jedynie przyjmując takie metafizyczne stanowisko, możliwa staje się dla inkompatablisty obrona (WW) przed zagrożeniem ze strony (TD). Tymczasem kompatybiści twierdzą, iż właśnie takie stanowisko stanowi zagrożenie dla istnienia (WW). Nie sposób pojąć bowiem, jak wybór mógłby być wolny, gdy nie „wynika” z charakteru wybierającej osoby, a więc, gdy nie jest on w ten sposób zdeterminowany. Podnoszą oni, iż wybory podejmowane są zawsze przez konkretne osoby, które posiadają określone cechy i których całokształt osobowości stanowi właśnie o podejmowanych przez nie decyzjach. Wybory determinowane są przez motywy czy pobudki, które kierują określoną osobą. Wskutek tego działa-

36 Tamże, s. 185.

37 R. Hobart, *Free Will as Involving Determinism and Inconceivable Without It*, „Mind” 1934, vol. 43, nr 169, s. 3.

38 Tamże, s. 8.

nie osoby można zarówno zrozumieć, jak i określić jako wolne³⁹. W przypadku, gdy decyzje woli nie wynikają z takich pobudek oraz motywów, nie można powiedzieć poprawnie, iż decyzje te są podejmowane przez określoną osobę, lecz pojawiają się one wówczas niczym *deus ex machina*.

2.4 Autonomia osoby w myśli Immanuela Kanta

Kant podziela pogląd Hume’a, że świat naturalny jest deterministyczny. Autor *Uzasadnienia metafizyki moralności* twierdzi również, iż człowiek obdarzony jest wolną wolą. Drogi obu filozofów rozchodzą się jednak w momencie, gdy Kant stwierdza, iż świata moralnego nie można opisać jedynie za pomocą przyczyn oraz wywoływanych przez nie skutków, tak jak to ma miejsce w odniesieniu do świata naturalnego. Gdyby bowiem prawa rządzące światem naturalnym były uniwersalne oraz deterministyczne, niemożliwym stałby się ten rodzaj wolności, który potrzebny jest Kantowi w celu uzasadnienia jego koncepcji moralności. Wolnością wedle filozofa z Królewca jest bowiem autonomia. Oto jak tłumaczy pojęcia *wolności* oraz *woli* autor *Krytyki praktycznego rozumu*:

Wola jest rodzajem przyczynowości istot żyjących, o ile są rozumne, a wolność byłaby tą własnością tej przyczynowości, dzięki której może ona działać niezależnie od obcych skłaniających ją przyczyn: tak jak przyrodzona konieczność jest [tą] właściwością wszystkich istot bezrozumnych, że do działania skłania je wpływ obcych przyczyn. (...) Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie praw, według których przez coś, co nazywamy przyczyną, musi być urzeczywistnione coś innego, tj. skutek, więc wolność, jakkolwiek nie jest własnością woli [polegającą na działaniu] według praw przyrody, nie jest jednak wskutek tego czymś prawu zgoła nie podlegającym, lecz musi raczej być przyczynowością według niezmiennych

39 Tamże, s. 10.

praw, jakkolwiek szczególnego rodzaju; inaczej bowiem wolna wola byłaby niepodobieństwem⁴⁰.

We fragmencie tym Kant wyraża swoje przekonanie, iż zachowanie ludzkie należy wyjaśniać przyczynowo, inaczej byłoby ono niezrozumiałe, przypadkowe i nie mogło zostać wskutek tego nazwane wolnym. Przyczyny, które mogą wyjaśnić zachowanie człowieka, są jednak szczególnego rodzaju. Nie są to bowiem przyczyny zewnętrzne wobec człowieka, a więc przyczyny, którymi rządzą prawa naturalne. Przyczyny te narzucone zostają przez rozum praktyczny. Autonomia woli polega na tym, iż wola sama może być dla siebie prawem⁴¹. Prawo to jest z kolei rozumiane jako „zasada, aby nie postępować według żadnej innej maksymy, tylko według tej, która może także samą siebie jako prawo ogólne mieć za przedmiot”⁴². W ten sposób Kant dokonuje rozdziału pomiędzy człowiekiem rozumianym jako istota racjonalna a człowiekiem obdarzonym pragnieniami, które mogą być w konflikcie z prawem narzuconym przez rozum praktyczny⁴³. Aby człowieka można było nazwać prawdziwie wolnym, musi on podporządkować swoje pragnienia prawom woli. Pozostaje on wolny, gdyż podporządkowuje się prawu swojej woli, a nie woli kogoś innego. Prawa te są narzucone przez rozum praktyczny, są wewnętrzne wobec człowieka.

Niezwykle istotnym rozwiązaniem dla zasadności argumentu Kanta o autonomii woli jest jego twierdzenie, że człowiek jako istota moralna działa w „imię idei wolności”⁴⁴. Autor *Krytyki czystego rozumu* twierdzi tak dlatego, iż wskutek wprowadzenia przez niego podziału na świat noumenalny oraz fenomenalny, nie można rozstrzygnąć, czy wola jest wolna, gdyż rozstrzygnięcie to dotyczyłoby świata no-

40 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 86.

41 Tamże, s. 87.

42 Tamże.

43 I. Dilman, *Free Will...*, dz. cyt., s. 145.

44 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 88.

umenalnego, o którym nie można się niczego dowiedzieć. Działanie „w imię idei wolności” czyni jednak człowieka istotą w praktyce wolną, gdyż „mają dla niej ważność wszystkie prawa złączone nierozdzielnie z wolnością tak, jak gdyby wola jej także sama w sobie była wolna”⁴⁵. Dzieje się tak dlatego, że włączając się w praktyczne przedsięwzięcia, a więc decydując się na określony sposób działania, czy też rozważając, za co uczynić odpowiedzialnym siebie czy innych, uzasadnione jest stosowanie się do wszystkich tych zasad, które obowiązywałyby gdyby wola rzeczywiście pozostawała autonomiczna⁴⁶. Z chwilą ustalenia zasad wiążących autonomiczną wolę, człowiek powinien się do tych zasad stosować. Wniosek ten jest podparty stwierdzeniem, iż racjonalny podmiot może działać jedynie w ten sposób, jakby był „pierwszą przyczyną” swoich działań, a wspomniane ustalenie praw, które obowiązywać mają autonomiczną wolę jest właśnie takim sposobem działania.

Podsumowując stanowisko Kanta w kwestii zagadnienia wolnej woli, istotny wydaje się fakt, że filozof ten twierdził, iż prawa, jakie rządzą wolą, muszą zostać odróżnione od praw biologicznych czy psychologicznych, które opisują człowieka w świecie naturalnym. Oznacza to w szczególności, iż prawa, które opisują działanie centralnego układu nerwowego oraz umysłu rozumianego empirycznie, nie mogą uchwycić tej zdolności człowieka, jaką jest wolna wola. Zdarzenia, które zachodzą w organizmie człowieka pozostają bowiem poza jego kontrolą. Odnośnie do tych zdarzeń powiedzieć można, że raczej przytrafiają się one osobom, niż są one przez te osoby spowodowane. Wolny wybór może jednak istnieć jedynie wtedy, gdy zachowanie człowieka wynika z jego woli, gdy jest przez tego człowieka spowodowane. Twierdzenia Kanta bazują jednak na szczególnie bogatej metafizyce, rozróżniającej noumeny i fenomeny. Ponadto, wedle filozofa z Królewca, człowiek należy do dwóch światów:

45 Tamże.

46 I. Dilman, *Free Will...*, dz. cyt., s. 147.

świata naturalnego oraz świata racjonalnego. Prowadzi to do trudnej do zaakceptowania konsekwencji, polegającej na rozróżnieniu pomiędzy dwoma rodzajami przyczynowości: naturalnej oraz racjonalnej. Człowiek podlegać ma zarówno przyczynom „naturalnym”, jak i przyczynom „racjonalnym”.

Trudno jest zakwalifikować stanowisko Kanta na gruncie współczesnego sporu o wolną wolę. Z jednej strony filozof z Królewca twierdził, że osoby posiadają autonomię i nie są w pełni zdeterminowane przez prawa przyrody, skłaniając się tym samym ku stanowisku inkompatybilistycznemu. Z drugiej strony uważał on jednak, iż autonomiczna wola jest związana prawami, choć są to prawa szczególnego rodzaju. Pomimo tych trudności koncepcji wolnej woli Kanta, który był zwolennikiem autonomii osoby, bliżej jest do inkompatybilizmu. Wszak filozof ten zakładał, iż wola osoby jest wolna, gdyż nie jest ona związana deterministycznymi prawami rządzącymi pozostałą częścią przyrody. (TD) jest natomiast zagrożeniem dla wolnej woli wedle inkompatybilisty, gdyż rozumieją ją oni następująco:

(WW): Wolna wola to zdolność do postąpienia inaczej (*ability to do otherwise*).

Osoba ma możliwość postąpienia inaczej, gdyż w dowolnej chwili t, ma możliwość wyboru pomiędzy czynem A oraz czynem B. Oznacza to, iż jeśli podmiot podjął czyn A, zarówno prawa natury, jak i historia świata, nie przekreślały możliwości podjęcia czynu B.

Bez wielkiej przesady można powiedzieć, iż większa część współczesnej filozoficznej dyskusji dotyczącej wolnej woli toczy się w oparciu o to, jak rozumieć tę tezę, czy jest ona prawdziwa w jakimkolwiek rozumieniu oraz dlaczego pojęcie *wolnej woli* powinno bądź nie powinno być z związane ze „zdolnością do postąpienia inaczej”. Przyjęcie (WW) prowadzi jednak z pewnością do ogromnych trudności w uzasadnieniu poglądu, iż (TD) nie podważa wolnego wyboru. Jeśli (TD) jest prawdziwa, osoba nie posiada w chwili t, możliwości wyboru po-

między czynem A a czynem B. Jeśli osoba podjęła czyn A, był to jedyny czyn, jaki mogła ona podjąć.

3. Wolna wola w świetle nauk neurobiologicznych

Powyższa krótka analiza historyczna problemu wolnej woli ukazała pewne argumenty filozoficzne, które pojawiają się, być może w nieco innej formie, w obrębie tego zagadnienia również i współcześnie. Nawet szkicowa prezentacja tych argumentów pozwala na lepsze zrozumienie omawianego problemu. Tymczasem, jak to już zostało wspomniane, uchwycenie filozoficznego problemu wolnej woli jest szczególnie istotne podczas poszukiwań korelacji pomiędzy empirycznymi hipotezami dotyczącymi funkcjonowania mózgu a teoriami filozoficznymi dotyczącymi wolnej woli.

Przedstawione poniżej teorie neurobiologiczne pozostają w interesującym związku z zagadnieniem wolnej woli. Jak to zostało wspomniane, istnieją dwa powody, dla których warto podjąć się analizy problemu wolnej woli w kontekście empirycznym. Po pierwsze, z uwagi na to, że nauki takie jak biologia czy psychologia odkrywają prawa rządzące funkcjonowaniem człowieka, być może zdolność do wolnego wyboru jest mniejsza, niż to się może wydawać na podstawie czysto filozoficznych spekulacji. Po drugie, refleksja nad teoriami biologicznymi oraz psychologicznymi skorelowanymi z wolną wolą ukazuje nowe, interesujące zagadnienia związane z problemem wolnej woli.

Już teraz warto zauważyć, iż „neurobiologiczne” podejście do problemu wolnej woli, związane jest ściśle z filozoficznym zagadnieniem umysłu i ciała. Dzieje się tak dlatego, że zdolność utożsamiana z wolną wolą łączy w pewien sposób umysł z ciałem. Jest to zdolność polegająca na tym, iż „podmiot”, alternatywnie „umysł” czy „osoba”, kontroluje w pewien sposób działanie swojego ciała. Okazuje się, że inkompatybilistyczne ujęcia wolnej woli prowadzą do dualistycznych rozwiązań w kwestii umysł-ciało (czy raczej umysł-mózg). Kompatybilistyczne ujęcia wolnej woli pozwalają natomiast na pewnego rodzaju utożsa-

mienie mózgu z umysłem. Podstawowym rezultatem zastosowania neurobiologicznych czy psychologicznych teorii na gruncie problemu wolnego wyboru jest więc, przede wszystkim, podkreślenie związku tego problemu z zagadnieniem umysł-mózg.

3.1 Teoria psychonów Johna Eccles'a

John C. Eccles był wybitnym australijskim neurofizjologiem, laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny i fizjologii. W drugiej połowie XX wieku Eccles stworzył oryginalną teorię umysłu, którą można nazwać teorią psychonów. Według tej teorii, na kształt której istotny wpływ miała neurobiologia, niematerialne „ja” „kontaktuje” się z ciałem za pomocą pewnego rodzaju komórek zlokalizowanych w mózgu, nazwanych psychonami. Psychony oddziałują na podstawowe komórki znajdujące się w mózgu, które Eccles nazwał dendronami. Zdaniem Ecclesa psychony są niepodobne do pozostałych komórek w mózgu, gdyż należą one do świata „duchowego”. To właśnie dzięki aktywności psychonów podmiot (*the self*) może kontrolować funkcjonowanie swojego ciała⁴⁷.

Teoria psychonów ma ogromne znaczenie dla analizy możliwego wkładu neurobiologii do filozoficznej dyskusji na temat wolnej woli. Otóż jedną z podstawowych motywacji Ecclesa przy tworzeniu interakcjonistycznej teorii umysłu, było uzasadnienie tego, iż człowiek posiada wolną wolę. Jak pisze Eccles w *The Human Psyche*:

Celem [tej książki – Ł. K.] była demonstracja wielkiej siły wyjaśniającej dualizmu interakcjonistycznego w porównaniu z ubóstwem i nieadekwat-

47 Pomimo tego, iż ta charakterystyka teorii psychonów wskazuje, poprawnie, na zakładany przez nią dualizm ontologiczny, Eccles włożył wiele wysiłku w to, aby jego teoria umysłu nie naruszała praw przyrody, w szczególności prawa zachowania energii. Być może najbardziej ambitną próbą australijskiego neurofizjologa w tym kierunku, była jego ostatnia książka napisana wraz z fizykiem Friedrichem Beckiem. W dziele tym autorzy starają się wykazać, iż interakcja pomiędzy umysłem (*the self*) a mózgiem jest możliwa bez naruszenia pierwszego prawa termodynamiki (por. J. Eccles, *How the Self Controls Its Brain*, Berlin 1994).

nością różnorodnych materialistycznych teorii umysłu. Nie stwierdzono tutaj, że ta silna wersja dualizmu interakcjonistycznego jest przez to uautentyczniona; lecz przynajmniej zademonstrowane zostało, iż jest ona spójna i pozostaje w generalnej zgodności z naszą obecną wiedzą naukową, która nie jest oczywiście dobrze rozwinięta w odniesieniu do świadomego doświadczenia. Ponadto, ostatnie cztery wykłady ukazują, że dualizm interakcjonistyczny oferuje interesujący wgląd w wyższe poziomy ludzkiego doświadczenia, które nie mogą zostać pogodzone z materialistycznymi teoriami umysłu. Można tutaj przykładowo wskazać: różnorodność wartości; wolną wolę oraz problem odpowiedzialności moralnej; unikalność osoby; poszukiwanie znaczenia oraz nadziei w kontekście nieuniknionego końca naszego życia na ziemi⁴⁸.

Eccles wskazuje na ważną intuicję związaną z problemem wolnej woli. Stwierdza on, iż materialistyczne teorie umysłu nie potrafią satysfakcjonująco wyjaśnić niektórych zjawisk w obrębie świadomości. Jednym z nich jest świadomy wybór. Eccles podnosi, że materialistyczne teorie umysłu prowadzą niechybnie do przyjęcia (TD), która podważa istnienie wolnej woli⁴⁹. W czasie świadomego podejmowania wyboru, posiadamy bowiem wrażenie, że to my jesteśmy jego przyczyną. Posiadamy więc wrażenie, iż podczas podejmowania świadomych wyborów jesteśmy autonomiczni. Jeśli wrażenie to nie jest złudzeniem, to świadomy wybór nie może być całkowicie zdeterminowany przez zdarzenia należące do świata materialnego, lecz zależeć on musi od podmiotu podejmującego decyzję. Postulując istnienie psychonów, autor *The Self and Its Brain* otwiera możliwość uzasadnienia tezy, że człowiek po-

48 J. Eccles, *Human Psyche. Gifford lectures, 1978–1979*, New York 1980, s. III. Istotnym motywem Ecclesa dla zbudowania jego teorii umysłu były również przesłanki religijne. Nie jest to opinia, lecz stwierdzenie faktu. Eccles twierdził: „wyrażam nadzieję, iż filozofia wyłożona w tych Wykładach Gifforda [wydanych następnie jako *Human Psyche* – przyp. Ł. K.] pomoże ludziom odzyskać wiarę w ich duchową naturę (...). Z odzyskaniem wiary przyjdzie religijne oświecenie dające nadzieję i znaczenie ich nieopisanego egzystencji jako świadomych ja (*conscious selves*)” (J. Eccles, *Human Psyche*, dz. cyt., s. III).

49 Tamże, s. 241.

siada autonomię. Zdaniem Ecclesa, należący do świata „duchowego” podmiot (*the self*), kontroluje działanie swojego ciała, które należy do świata fizycznego.

Argumentację Ecclesa można podważyć na co najmniej trzy sposoby. Po pierwsze, można podnieść, iż niekoniecznie jest tak, że materialistyczne teorie umysłu prowadzą do przyjęcia (TD). Istnieje przynajmniej jedna materialistyczna teoria umysłu, zaproponowana przez Rogera Penrose’a oraz Stuarta Hameroffa teoria ORCH OR, która odwołuje się do indeterminizmu mechaniki kwantowej⁵⁰. Teoria ta jest jednak wielce dyskusyjna i nie będzie tutaj omawiana. Po drugie, można podnieść, że nasze wrażenie posiadania autonomii podczas podejmowania świadomych wyborów, pomimo tego, iż jest niezwykle silne, to jest jedynie iluzją. Na tym argumentie opiera się rozwiązanie problemu wolnej woli zaproponowane przez Daniela Wegnera, które będzie przedmiotem rozważań poniżej. Trzeci zarzut, który wydaje się najpoważniejszy, dotyczy dualizmu zakładanego przez teorię psychonów. Pomimo licznych starań, Ecclesowi nie udało się satysfakcjonująco odeprzeć tego najczęściej formułowanego zarzutu pod adresem jego teorii, który wyrażał, iż zakładając interakcję pomiędzy psychonem a dendronem, jego teoria implikuje naruszenie prawa zachowania energii⁵¹. Tym samym teoria psychonów, pomimo tego, że miała pewne podłoże neurobiologiczne, podzieliła los pozostałych, dualistycznych teorii umysłu.

Stanowisko Ecclesa w kwestii wolnej woli można określić jako inkompatybilistyczne. Uważał on bowiem, że (TD) stanowi zagrożenie dla istnienia (WW). Losy teorii psychonów wskazują jednak, iż argumentem wielkiej wagi, który może zostać podniesiony przeciwko inkompatybilistom jest argument „naturalistyczny”. Otóż, każdą zdolność człowieka, w tym również (WW), powinniśmy wyjaśniać tak, aby

50 Por. S. Hameroff, R. Penrose, *Orchestrated Objective Reduction of Quantum Coherence in Brain Microtubules: the „ORCH OR” Model of Consciousness*, [w:] <http://www.quantum-consciousness.org/penrose-hameroff/orchOR.html>.

51 H. Walter, *Neurophilosophy of Free Will*, dz. cyt., s. 92.

pozostawała ona zgodna z naturalistycznym obrazem świata (NOŚ). Trudno precyzyjnie określić, czym jest (NOŚ). Na potrzeby niniejszej pracy przyjmijmy jednak definicję (NOŚ) zaproponowaną przez Philipa Pettit’a. Wydaje się ona być nie tylko trafna, lecz również i jasna. Pettit definiuje (NOŚ) następująco:

Obraz świata będzie naturalistyczny wtedy, gdy żaden z postulowanych w nim bytów nie jest dodatkiem w stosunku do tych bytów i sił – czymkolwiek one są – które są rozpoznane w naukowym obrazie świata. (...) Utożsamiam je [byty i siły rozpoznane w naukowym obrazie świata – przyp. Ł. K.] z bytami i siłami, które mają zagwarantowane prawo istnienia w świecie z uwagi na to, jak się rzeczy mają w mikrofizycznej domenie postulowanej przez fizykę⁵².

Kategorie, które nie mieszczą się w (NOŚ) to, przykładowo, *res cogitans* Kartezjusza czy *élan vital* Bergsona. W (NOŚ) nie mieści się również *the self* Ecclesa. Kategoria ta jest bowiem dodatkiem do kategorii proponowanych w naukowym obrazie świata. Australijski neurofizjolog wyraźnie stwierdza, że *the self* nie należy do świata fizycznego, lecz do świata duchowego. Pomimo tego, iż wzbrania się on przed przyjęciem kartezjańskiego dualizmu, to jednak nie udaje się mu zaproponować takiej charakterystyki tej kategorii, dzięki której mogłaby ona zostać włączona do (NOŚ). Jest tak dlatego, iż, jak już wspomniano, postulowanie interakcji *the self* z mózgiem prowadzi do naruszenia prawa zachowania energii.

Argument „naturalistyczny” można podnieść przeciwko inkompatybilistycznemu ujęciu wolnej woli jako takiemu. Inkompatybilistom zakładają, iż aby (WW) mogła istnieć, nie może być zdeterminowana. To jednak prowadzi do niespójności tego stanowiska, gdyż coś, co nie jest zdeterminowane, zależeć będzie od losu. Dlatego inkompatybilista

52 P. Pettit, *The Capacity to Have Done Otherwise: An Agent Centered View*, [w:] *Relating to Responsibility*, red. P. Cane, J. Gardner, Oxford 2001, s. 23.

twierdzić będzie, iż działanie posiada szczególnego rodzaju przyczynę, którą określa on najczęściej jako, po prostu, podmiot (*agent*). Dla Ecclesa, tą szczególną przyczyną jest *the self*. Determinacja wyboru przez podmiot nie zaprzecza silnej intuicji, że podczas podejmowania świadomych wyborów posiadamy autonomię. Stanowisko to zakłada przecież, iż podczas podejmowania przez mnie wyboru to ja jestem jego przyczyną. Przyczynowania przez podmiot nie można natomiast zredukować do przyczyn innego rodzaju, takich, jak choćby przyczyny neurobiologiczne. Wpływ tego rodzaju przyczyn podważa już (WW). Koncepcja przyczynowania przez podmiot (*agent-causation*) implikuje więc, że podmiot jest innego rodzaju przyczyną, niż zdarzenia ze świata naturalnego. Podmiot, tak jak go rozumie inkompatybilista, nie mieści się w (NOŚ), dlatego też można przeciwko takiemu stanowisku podnieść argument „naturalistyczny”.

3.2 Benjamin Libet i wolna wola jako „prawo weta”

W znanej pracy z roku 1983 amerykański neurofizjolog Benjamin Libet wraz ze współpracownikami przedstawili wyniki eksperymentu, które wywołały intensywną dyskusję dotyczącą problemu wolnej woli, zarówno wśród filozofów, jak i naukowców⁵³. Eksperyment Libeta opierał się na wcześniejszym odkryciu „potencjału gotowości” (RP – *readiness potential*). (RP) został odkryty przez Kornhubera i Deeckego⁵⁴. Niemieccy neurologowie zauważyli, iż aktywność elektryczna mózgu, podczas podejmowania pewnego rodzaju świadomego działania, wyprzedza to działanie o 0,8 sekundy. Eksperymentatorzy polecieli badanym poruszenie palcem w wybranej przez nich chwili, a następnie, przy użyciu EEG oraz EMG, obserwowali czas pojawienia się aktywności elektrycznej mózgu oraz czas poruszenia mięśni odpo-

53 B. Libet, C. A. Gleason, E. W. Wright, D. K. Pearl, *Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act*, „*Brain*” 1983, vol. 106, s. 623–642.

54 D. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge 2002, s. 50.

wiedzialnych za ruch palca. Aktywność elektryczna mózgu pojawiła się o 0,8 sekundy wcześniej niż poruszenie mięśni i została ona nazwana „potencjałem gotowości” (RP). Opierając się na odkryciu (RP), Libet postanowił zbadać relację czasową pomiędzy uświadomieniem decyzji o działaniu a pojawieniem się (RP).

W tym celu, oprócz pomiarów aktywności elektrycznej mózgu oraz aktywności mięśni przy pomocy urządzeń EEG oraz EMG, eksperyment wymagał również pomiaru czasu, w którym badani uświadomili sobie decyzję o podjęciu czynu. Czyn polegał na poruszeniu palcem, w wybranym przez badanych momencie. Aby ustalić czas pojawienia się świadomej decyzji, uczestnicy eksperymentu zostali umieszczeni przed oscyloskopem, na ekranie którego, zgodnie z ruchem wskazówek zegara, poruszał się punkt. Punkt dokonywał pełnego obrotu, co 2,65 sekundy. Ponadto, na krawędzi oscyloskopu umieszczona została skala, której każdy punkt wyznaczał upływ 107 milisekund czasu rzeczywistego. Oprócz poruszenia palcem zadaniem badanych było ustalenie, gdzie znajduje się poruszający się punkt w momencie uświadomienia chęci poruszenia palcem.

Pomimo tego, iż rezultaty eksperymentu okazały się zgodne z tym, czego można się było spodziewać, były one godne uwagi. Uświadomienie sobie chęci poruszenia palcem nastąpiło po powstaniu (RP), lecz przed samym ruchem. (RP) powstał 331 milisekund przed uświadomieniem sobie chęci poruszenia palcem, a uświadomienie to nastąpiło 204 milisekundy przed dokonaniem czynu. W związku z pewnymi oczywistymi implikacjami wyniki eksperymentu Libeta doczekały się ogromnej ilości komentarzy, autorstwa zarówno filozofów, jak i przedstawicieli neuronauk.

Eksperyment Libeta wyraźnie ukazuje, iż uświadomienie chęci poruszenia palcem, pojawia się dopiero po pojawieniu się (RP), z obecności którego badani nie zdają sobie oczywiście sprawy. Okazuje się więc, że aktywność mózgu poprzedza uświadomienie sobie chęci poruszenia palcem. Interpretacja autora eksperymentu była taka, że to nieświadome procesy w mózgu zapoczątkowują proces prowadzący

do poruszenia palcem. Proces ten nie jest więc zapoczątkowany przez świadomy wybór podmiotu. Libet pozostawił jednak miejsce na wolną wolę stwierdzając, że wolna wola to prawo weta w stosunku do podjętych już decyzji o działaniu. Uświadomienie sobie chęci poruszenia palcem nastąpiło bowiem 204 milisekundy przez samym poruszeniem, dając tym samym podmiotowi czas na sprzeciw.

Przeciwko tej interpretacji podniesiono oczywiście szereg zarzutów. Pierwszy z nich polega na zarzuceniu Libetowi, iż jest on ukrytym kartezyjanistą⁵⁵. Nawet jeśli wolna wola to tylko prawo weta w stosunku do podjętych już decyzji o działaniu, to trudno wyobrazić sobie, aby decyzja o sprzeciwie nie była poprzedzona jakąś aktywnością mózgu. Takiej interpretacji można oczywiście zarzucić argument „naturalistyczny”. Świadoma decyzja o wecie byłaby bowiem niezależna od procesów zachodzących w mózgu. Tym samym interpretacja Libeta zakłada istnienie kategorii nie mieszczącej się w (NOŚ). Sprzeciw wobec podjęcia czynu zapewne również jest poprzedzony aktywnością mózgu. Wolna wola jako prawo weta może więc być podważona w ten sam sposób, w jaki podważona jest wolna wola jako świadoma decyzja o podjęciu działania. Po drugie, niejednoznaczność instrukcji podanych badanym pozwalają na różne interpretacje wyników eksperymentu. Uczestnikom eksperymentu polecono podać moment, w którym uświadomili sobie *chęć* (*urge*) podjęcia czynu. Badani mogli więc podawać moment biernego zarejestrowania pewnego uczucia, a nie uświadomienia sobie wyboru podjęcia czynu⁵⁶. Po trzecie, uczestnicy eksperymentu Libeta mieli wykonać prostą czynność, polegającą na poruszeniu palcem. Ekstrapolowanie rezultatów eksperymentu na wszelkiego rodzaju decyzje jest nieuzasadnione. W sytuacjach „trudnych”, jak choćby ta, w której znalazła się Barbara, bohaterka „Koleżanki”, decyzja podejmowana jest przed długi okres czasu, podczas którego rozważane są racje za i przeciw podjęciu „trudnego” wyboru. W takich sytuacjach

55 H. Walter, *Neurophilosophy of Free Will*, dz. cyt., s. 250.

56 W. Banks, S. Pockett, *Benjamin Libet's work on the neuroscience of free will*, [w:] *The Blackwell Companion to Consciousness*, red. M. Velmans, S. Schneider, Cambridge 2007, s. 663.

dochodzi do zapętlenia pomiędzy nieświadomymi procesami zachodzącymi w mózgu, a uświadomionym rozważaniem racji przez podmiot. Nawet jeśli sam proces podjęcia decyzji został zapoczątkowany przez nieświadomy proces w mózgu, to podjęcie działania zostało poprzedzone stosunkowo długim okresem „rozważań” dotyczących tego, jakie działanie podjąć. W przypadkach tego rodzaju świadoma decyzja o działaniu wydaje się mieć znacznie większy wpływ na jego podjęcie niż w przypadku poruszenia palcem. Niektórzy filozofowie podkreślają nawet, że o działaniu wolnej woli można mówić jedynie w tego rodzaju „trudnych” sytuacjach⁵⁷.

Najistotniejszy zarzut przeciw interpretacji Libeta sprowadza się jednak do tego, iż utożsamiał on świadomą decyzję o podjęciu działania z wolną wolą. Przypomnijmy, iż według definicji (WW):

(WW): Wolna wola jest to zdolność podmiotu do samodzielnego wyboru oraz realizacji założonych przez siebie celów.

Wydaje się, iż jest pewne podobieństwo pomiędzy „samodzielnym wyborem” a „świadomą decyzją o podjęciu działania”. Mianowicie, można powiedzieć, że z wyborem mamy do czynienia, gdy podmiot podejmuje decyzję świadomie. Jeśli powodem podjęcia czynu jest nie-uświadomiona chęć czy popęd, trudno wtedy powiedzieć, iż podjęcie tego czynu jest rezultatem wyboru. Z wyborem mamy do czynienia wtedy, gdy podmiot rozważa, nawet jeśli jedynie na granicy świadomości, pomiędzy różnymi alternatywami zachowania się. W przypadku (WW), a więc wolnej woli jako możliwości postąpienia inaczej, wybór również może zostać utożsamiony ze świadomą decyzją o działaniu. Postąpienie inaczej sprowadza się do świadomego rozważenia przynajmniej dwóch alternatywnych sposobów zachowania się, a następnie na podjęciu jednego z nich. Jednakże, nawet w przypadku przyjęcia interpretacji Libeta oraz postawieniu znak równości pomię-

57 Por. R. Kane, *The Significance of Free Will*, dz. cyt., s. 125.

dzy „samodzielnym wyborem” a „świadomą decyzją o podjęciu działania”, autentyczna świadoma decyzja ograniczona jest jedynie do weta w stosunku do już podjętej decyzji o działaniu.

Eksperyment Libeta pozwala na szereg interpretacji, zarówno inkompatybilistycznych, jak i kompatybilistycznych. Inkompatybilistyczną wersję wolnej woli wspiera sam Libet twierdząc, iż weto jest przypadkiem działania niezdeterminowanego podmiotu. Kompatybilisci mogą natomiast stwierdzić, że po pierwsze świadoma decyzja jest zdeteterminowana nieświadomym procesem, a po drugie, zapewne również i przyczyną ewentualnego weta jest pewien nieświadomy proces. Pomimo rozbieżnych interpretacji omawianego eksperymentu, jego niewątpliwą zasługą jest przeniesienie dyskusji dotyczącej problemu wolnej woli z obszaru czysto filozoficznego do obszaru neurofilozoficznego. W szczególności eksperyment Libeta podkreślił znaczenie świadomego wyboru na tle „tradycyjnych” aspektów problemu wolnej woli.

3.3 „Iluzja świadomej woli” według Daniela Wegnera

W swojej książce *The Illusion of Conscious Will* amerykański psycholog eksperymentalny Daniel Wegner podejmuje się uzasadnienia tezy, iż świadoma wola jest jedynie iluzją (ISW). Wegner stwierdza, iż:

Zwykle wydaje się, że świadomie chcemy dokonać naszych dobrowolnych działań, lecz jest to iluzja. (...) Świadoma wola powstaje z procesów, które są psychologiczne i anatomicznie odrębne od procesów, za pomocą których umysł tworzy działanie⁵⁸.

Punktem wyjścia rozważań Wegnera jest wspomniana intuicja, iż nierzadko nasze działania są skutkiem świadomego wyboru. Jednakże, zdaniem Wegnera, ta intuicja czy też uczucie to jedynie iluzja. W celu wsparcia tej tezy amerykański psycholog przyjmuje, podob-

58 D. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 29.

nie do Libeta, temporalne stanowisko w kwestii świadomego wyboru. Stwierdza on, że nieświadomione procesy zachodzące w mózgu, jak również nieświadomione procesy psychologiczne po pierwsze, wyprzedzają moment uświadomienia sobie decyzji o działaniu, a po drugie, stanowią przyczynę tej decyzji. W konsekwencji Wegner podnosi, że „ludzie doświadczać świadomej woli, gdy interpretują swoje myśli jako przyczyny swoich działań”⁵⁹. Świadoma wola podmiotu nie ma więc rzeczywistego wpływu na jego czyny, pojawia się wtórnie w stosunku do rzeczywistych przyczyn działania. Zdaniem Wegnera świadoma wola jest epifenomenem.

Amerykański psycholog wskazuje na trzy zasady, których spełnienie umożliwia doświadczenie świadomej woli. Pierwszą z nich jest zasada priorytetu (ZP)⁶⁰. (ZP) określa okno czasowe, w którym zmieścić powinna się zarówno wola fenomenalna, jak i związane z nią działanie. Zgodnie z (ZP), jeśli świadome myśli dotyczące działania pojawią się przed podjęciem działania, to doświadczenie świadomej woli będzie silniejsze niż wtedy, gdy myśli te pojawią się po podjęciu działania. Doświadczenie świadomej woli będzie tym słabsze, im więcej czasu upłynie od podjęcia działania, do pojawienia się świadomej myśli o tym działaniu. (ZP) jest wsparta interpretacją eksperymentu Michotte’a, w którym badani obserwowali poruszające się obiekty. Na podstawie rezultatów tego eksperymentu stwierdzono, iż interpretacja obiektów jako wzajemnie na siebie oddziałujących zależy od tego, kiedy obserwowane obiekty poruszały się. Jeśli jeden obiekt ma być interpretowany jako „skutek”, a inny jako „przyczyna”, to ich ruch musi nastąpić w odpowiednim momencie, a więc ani zbyt późno, ani zbyt wcześnie.

Kolejna zasada, której spełnienie umożliwia powstanie doświadczenia świadomej woli, to zasada adekwatności (ZA)⁶¹. Według (ZA) wola fenomenalna pojawi się, gdy podjęte działanie będzie odpowiadało treści myśli związanych z tym działaniem. W szczególności jeśli

59 Tamże, s. 64.

60 Tamże, s. 70.

61 Tamże, s. 78.

uświadomione zamierzenia osoby będą prowadziły do późniejszego podjęcia zgodnego z nimi działania, to w odniesieniu do tego działania pojawi się wola fenomenalna. W celu wsparcia (ZA) Wegner wskazuje na zjawisko „twórczego wglądu”. Pomimo tego, iż tego rodzaju pomysły stanowią rozwiązanie trudnych problemów, z którymi badacze zmagają się nierzadko przez długi czas, to często są one przez nich opisywane jako raczej „przytrafiające się” im, niż będące efektem systematycznego namysłu. Tak zjawisko „twórczego wglądu” charakteryzowali choćby O. W. Holmes, H. Poincaré czy A. Einstein. W stosunku do tego rodzaju myśli, doświadczenie świadomej woli jest słabe lub też w ogóle nie występuje.

Trzecią i zarazem ostatnią zasadą, która umożliwi powstanie doświadczenia świadomej woli jest zasada wyłączności (ZW)⁶². (ZW) stwierdza, iż aby powstało wspomniane doświadczenie, myśl prowadząca do podjęcia zgodnego z nią działania powinna być postrzegana jako wyłączna przyczyna tego działania. W przypadku, gdy poza taką myślą, podmiot będzie potrafił wskazać na inne przyczyny swojego działania, doświadczenie świadomej woli będzie odpowiednio słabsze. Wegner wskazuje na dwa rodzaje przyczyn, które „rywalizują” z myślami o uznane za przyczyny działania, a mianowicie na przyczyny wewnętrzne oraz zewnętrzne. Przyczyny wewnętrzne to, przykładowo, emocje oraz przyzwyczajenia. Natomiast przyczynami zewnętrznymi mogą być nie tylko inne osoby czy grupy osób, lecz również i duchy czy „głószy”. Wystąpienie tego rodzaju przyczyn skutecznie osłabia doświadczenie sprawstwa danego działania.

Amerykański psycholog przytacza ponadto ogromną ilość eksperymentów z dziedziny psychologii, jak i neurobiologii, których interpretacje mają wspierać (IŚW). Wiele z tych eksperymentów rzeczywiście ukazuje, iż niekiedy ludzie błędnie wskazują swoją świadomą decyzję jako przyczynę działania, by wymienić choćby zjawisko hipnozy. Hipnoza to interaktywny proces, w którym pewna osoba wpływa na

62 Tamże, s. 90.

działanie innej osoby, która nie doświadcza w tym przypadku uczucia przymusu. W kontekście (IŚW) omawiana przez Wegnera hipnoza jest o tyle interesująca, że wydaje się on wskazywać na analogię pomiędzy osobą poddaną hipnozie a mentalnością osoby nie poddanej hipnozie⁶³. Tak jak hipnotyzer jest właściwą przyczyną działania za-hipnotyzowanego, tak nieświadome procesy neuronalne są przyczyną działania tego, kto nie znajduje się w stanie hipnozy⁶⁴. W obu przypadkach działanie nie podlega świadomej woli działającego.

Wypada zgodzić się z Doublem, iż przyjęcie temporalnego stanowiska, jak i wskazane przez Wegnera dane eksperymentalne, wspierają (IŚW)⁶⁵. Ponadto, przeciwko (IŚW) pewnością nie można podnieść argumentu „naturalistycznego”. Za cenę uznania niezwykle silnej intuicji posiadanej przez człowieka – dotyczącej rzeczywistej mocy przyczynowej świadomych decyzji – za iluzję, Wegner staje na stanowisku epifenomenalistycznym. Świadome „ja”, które podejmuje decyzję istnieje, zdaniem Wegnera, jedynie wirtualnie, jako konstrukcja działającego podmiotu. Dzięki temu kategorie, którymi operuje ten psycholog w celu wyjaśnienia zjawiska woli fenomenalnej mieszczą się w (NOŚ).

Jednakże (IŚW) można podważyć, podnosząc argumenty, które użyte zostały przeciwko koncepcji wolnej woli Libeta. Po pierwsze, Wegner ekstrapoluje (IŚW) na wszystkie rodzaje świadomych decyzji. Nawet, jeśli zgodzimy się z (IŚW) w odniesieniu do prostych, prawie automatycznych czynności, to działania będące efektem świadomego namysłu wydają się być nienaruszone podanymi przez Wegnera empirycznymi doświadczeniami oraz obserwacjami, gdyż dotyczą one prostych czynności bądź czynności „niestandardowych”, jak choćby tych, które są efektem hipnozy, automatyzmów czy tzw. *alien hand syndrome*. Ponadto, również i pojawienie się (RP) badane było w kontekście prostych czynności. Wybory takie, jak choćby ten, przed którym

63 R. Double, *How to Accept Wegner's Illusion of Conscious Will and Still Defend Moral Responsibility*, „Behavior and Philosophy” 2004, vol. 32, s. 481.

64 Tamże.

65 Tamże.

stała bohaterka „Barbary”, wydają się być natomiast, przynajmniej w pewnym stopniu, *spowodowane* świadomym rozważeniem racji za poszczególnymi alternatywami działania. To właśnie w stosunku do tego rodzaju wyborów, doświadczenie świadomego wyboru jest najsilniejsze. Trudne wybory poprzedzone są bowiem nierzadko długim okresem rozważań i nieodparcie wydają się one być skutkiem tych rozważań. Jak to zostało również podniesione, niektórzy filozofowie podkreślają, iż wolna wola „aktywna” jest jedynie w tego rodzaju trudnych sytuacjach.

Drugim zarzutem, który można podnieść przeciwko (IŚW) jest utożsamienie świadomej decyzji z wolną wolą. Jak to już zostało wspomniane, pomiędzy świadomą decyzją a wolną wolą istnieje pewne pokrewieństwo pojęciowe. Wydaje się jednak, iż warto w tym kontekście rozróżnić pomiędzy łatwymi wyborami (ŁW) a trudnymi wyborami (TW). (ŁW) pojawiają się w przypadku działań prostych, prawie automatycznych. W tego rodzaju sytuacjach, (IŚW) rzeczywiście wydaje się być dobrze uzasadniona. Inaczej jest jednak w przypadku (TW). Interpretacje podanych przez Wegnera eksperymentów wspierają (IŚW) w odniesieniu do (TW) tylko pośrednio. Jest to o tyle istotne, gdyż to właśnie w odniesieniu do (TW) intuicja o rzeczywistym oddziaływaniu przyczynowym świadomości jest najsilniejsza, i aby ją podważyć, konieczne jest przedstawienie znacznie silniejszych argumentów niż to czyni Wegner.

Podsumowując stanowisko Wegnera warto zauważyć, że pomimo pewnych zarzutów, które można przeciwko niemu podnieść, amerykański psycholog silnie uzasadnia tezę, że, przynajmniej w odniesieniu do pewnego rodzaju działań, a mianowicie tych, które są „efektem” łatwych wyborów, doświadczenie świadomej woli jest jedynie iluzją. Wegner broni oczywiście znacznie silniejszej tezy, gdyż twierdzi on, iż doświadczenie to jest iluzją tak w odniesieniu do (ŁW), jak i (TW), która to teza nie wydaje się już być dobrze uzasadniona. Nie zmienia to jednak faktu, że model Wegnera pozostaje jednym z najbardziej dyskutowanych na gruncie psychologii poznawczej modeli działań dobro-

wolnych⁶⁶. W związku z tym, iż wsparty jest on znaczną ilością danych empirycznych, można powiedzieć, iż, przynajmniej w pewnym zakresie, wydaje się on być uzasadniony, pomimo tego, iż rażąco narusza niezwykle silną intuicję autentycznego wpływu świadomych wyborów na działanie. Jeśli idzie o kwalifikację Wegnera na gruncie filozoficznego sporu o wolną wolę, to nie jest on ani kompatybilistą, ani inkompatybilistą. Filozofowie zaliczani do obu kategorii twierdzą bowiem, że wolna wola istnieje, i starają się uzasadnić swoją tezę w odniesieniu do (TD). Wegnera można określić jako zwolennika tzw. iluzjonizmu w kontekście sporu o wolną wolę. Zwolennicy tego stanowiska twierdzą oczywiście, iż wolna wola jest jedynie iluzją.

4. Podsumowanie

Prezentacja problemu wolnej woli w kontekście empirycznym ukazuje, iż nauki biologiczne nie rozwiązują problemu wolnej woli. Dzieje się tak z prostego powodu. Mianowicie, nie ma zgody co do tego, jak rozumieć pojęcie *wolnej woli*. Na gruncie filozoficznym, pojęcie to utożsamiane zostaje często z „możliwością postąpienia inaczej” oraz dyskusją, czy (TD) podważa taką możliwość. Wolna wola przeniesiona na grunt empiryczny oznacza natomiast świadomą decyzję o podjęciu działania. Świadoma decyzja o podjęciu działania pozostaje oczywiście w pewnym, pojęciowym związku z problematyką wolnej woli. Nie jest jednak całkowicie jasne to, jak przedstawia się ten związek, jak również i to, czy rzeczywista przyczynowość świadomego wyboru jest jedynie iluzją. Ten stan rzeczy spowodowany jest zapewne trudnościami w zdefiniowaniu samej świadomości oraz w jej empirycznych badaniach. Zarówno na gruncie filozoficznym, jak i empirycznym, nie sformułowano dotąd takiej teorii świadomości, która byłaby chociaż w przybliżeniu satysfakcjonująca.

⁶⁶ M. Cichosz, *Znaczenie intencji dla moralnej oceny czynu – stanowisko Daniela Wegnera*, „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 8, s. 53.

Poza powyższym, omówione powyżej empiryczne teorie związane z wolną wolą pełne są również ukrytych założeń przyjętych przez badaczy. Rekonstrukcji tych założeń można dokonać, analizując interpretacje eksperymentów zaproponowane przez ich autorów. Niekiedy założenia te są niezwykle silne, jak to ma miejsce choćby w przypadku kartezyjanizmu Libeta. Prezentacja powyższych teorii ukazuje ponadto, iż niekiedy tezy filozoficzne przyjęte przez badaczy nie są silnie wsparte przez dane eksperymentalne. Jest tak, przykładowo, w przypadku teorii Wegnera.

Pomimo tego, że problem wolnej woli jest problemem przede wszystkim filozoficznym, podjęcie tego problemu w kontekście empirycznym prowadzi nie tylko do interesujących zmian pojęciowych, lecz również do wyraźnego ukazania konsekwencji przyjęcia określonego rozstrzygnięcia tego zagadnienia. Wydaje się bowiem, iż stanowisko inkompatybilistyczne presuponuje dualizm umysłu i mózgu, i narażone jest na zarzut „naturalistyczny”. Kompatybilizm wydaje się być tutaj na lepszej pozycji, gdyż ontologia kompatybilistyczna bardziej pasuje do (NOŚ).

Karol Tarnowski

Co oznacza świadomość nieszczęśliwa? (Pytanie o metafizykę w człowieku)

Chciałbym rozważyć figurę „Świadomości nieszczęśliwej” z *Fenomenologii Ducha* Hegla i potraktować ją jako detektor niektórych aspektów współczesnej sytuacji religijnej człowieka, przynajmniej człowieka zachodniego. Figura ta bowiem rozjaśnia pewną podstawową „nastrojowość” współczesnej świadomości, która – kto wie? – być może odsłania coś trwałego i w pewnej mierze ponadczasowego. Mam na myśli poczucie *nieobecności Boga*, mówiąc symbolicznie, bycia opuszczonym przez Boga, czy nawet więcej: pustyni. Wraz z tym poczuciem nabiera dramatyzmu problematyka wiary i niewiary, problematyka, której, wbrew Heglowi, nie da się przewyciężyć.

Przypomnijmy. Świadomość nieszczęśliwa z *Fenomenologii Ducha* jest figurą braku dojrzałości. Pojawia się jako następny etap po świadomości sceptycznej, która jawi się sobie jako wewnętrznie skłócona i sprzeczna. Dlatego podmiot oddziela od siebie świadomość istotną, niesprzeczną i niezmienną w postaci niedostępnego dla siebie ideału transcendentnego Boga, Nieskończoności na zawsze oddzielonej od skończoności mojego Ja. Oznacza to, że ludzka świadomość jest od siebie samej oddzielona i dlatego jest nieszczęśliwa. Jej własna istota jawi się dla niej w uczuciu tęsknoty jako pozaświatowy Bóg, z którym się subiektywnie jednoczy. Lecz uczucie afirmuje w niej jej jednostkowość i dlatego nie może ona odnaleźć *prawdy* swojej podmiotowości,

Karol Tarnowski – prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Boga na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca UPJP2 i UJ, członek redakcji miesięcznika „Znak”.

jaką jest Absolutny, boski Duch, który w niej się objawia, a który jest *ogólnością*.

Jeśli przyjrzeć się wstępnie idei „świadomości nieszczęśliwej” jako odniesionej do Boga, ale zarazem w oderwaniu od systemu Hegla i z perspektywy myśli współczesnej, to na sytuację, którą ta figura opisuje, składają się głównie trzy elementy. Są to: (1) doświadczenie *immanencji świata* jako horyzontu tego, co dla człowieka możliwe do pomyślenia, a co obejmuje także twory idealne i pojęciowe; (2) stopniowy uwiad metafizycznej i religijnej *wyobraźni*; (3) wreszcie niejasna *sytuacja aksjologiczna* człowieka. Chodzi mi o niepewność co do źródeł poczucia tzw. godności człowieka (o ile takie poczucie ma miejsce): czy tym źródłem jest wyłącznie postoświeceniowe poczucie uniwersalnej rozumnej *autonomii* człowieka, czy też wspólnota w ludzkiej biedzie, która skłaniałaby do poszukiwania źródeł godności w zależności od wspaniałomyślniej Transcendencji – *poza autonomią i heteronomią*.

Chciałbym rozpocząć od uproszczonej próby fenomenologii immanencji ludzkiego świata, tak jak może się ona rysować współczesnemu człowiekowi.

Fenomenologia immanencji ludzkiego świata

Świat ludzkiego życia jawi się jako świat całkowicie immanentny, samowystarczalny i z tego punktu widzenia – pomimo otwartości jego horyzontu – zamknięty. Gdyż co prawda nie jest to tylko świat natury, ale także świat wyobraźni, kultury, myśli, pojęć, przedmiotów idealnych, który w tym sensie, całkiem przeciwnie, jest światem otwartym. Żyjąc, projektujemy, co wymaga elementarnego użytku z wyobraźni. Możemy korzystając z techniki ulepszać nasze życie, możemy podróżować, komunikować się w tej nieprawdopodobnie zagęszczonej sieci możliwych kontaktów. Równocześnie jednak żyjemy w tym, co nieprzewidywalne, co w nas uderza – jak np. powódź czy trzęsienia ziemi – i wytrąca z rytmu życia w oswojonej, jako tako cywilizowanej rzeczywistości. Dotykają nas kataklizmy, choroby, śmierci, o których

„dlaczego” daremnie zapytujemy. Zwłaszcza wtedy, ale nie tylko wtedy, doznajemy poczucia nie tylko bezsilności, ale jakiejś zasadniczej „nieprzemakalności” świata, uporczywej samowystarczalności jego immanencji, znaczonej ciągiem przewidywalnych i wyjaśnialnych z punktu widzenia nauki procesów, ale też nieprzewidywalnych, często złowrogich wydarzeń lub też – równie nieprzewidywalnych – wzlotów ludzkiej twórczości.

Pomimo ambiwalencji: okrucieństwa, ale też wspaniałości świata – albo może właśnie z *tego powodu* – nie odczuwamy często potrzeby pytania o „coś więcej”. Nie odczuwamy jej w każdym razie dopóty, dopóki świat dostarcza nam pożywki dla *jouissance*, rozkoszowania się, które nas dodatkowo zamyka w naszej immanentnej cielesności, albo też wyzwala radość twórczości. Ale nie odczuwamy jej także wtedy, kiedy jesteśmy zaafelowani naszą codziennością, która domaga się przemyślności, przytomności, wysiłku – przeplatane go zresztą okresami nic-nie-robienia, w których się bawimy albo snujemy bliżej nie określone marzenia. *Jeśli* jednak o „coś więcej” *pytamy*, wiemy (o ile jesteśmy trochę wykształceni) z góry, że nasze rozumienie rozbija się o pułap nieprzekraczalnego horyzontu naszych własnych tworów pojęciowych lub wyobraźniowych, z konieczności immanentnych, nie na miarę ewentualnie transcendentnej rzeczywistości. W obrębie najbardziej nawet pomysłowych konstrukcji idealnych czy pojęciowych wciąż pozostajemy w obrębie pewnej zasadniczej immanencji, która mimo wszelkich naszych wysiłków pozostaje niewzruszona. W dodatku myśl współczesna przekonuje, że nie są ważne *znaczenia* (odniesienia) pojęć, lecz jedynie *związki* w obrębie samego języka. Możemy się poczuć jak ryby w akwarium.

W tej sytuacji przed człowiekiem stają trzy możliwości.

1) Pierwszą jest to, co można by nazwać ateizmem obojętności. Ateizm obojętności jest czymś więcej niż powrotem do tzw. pogaństwa, które było w rzeczywistości rodzajem religii naturalnej, zanurzonej w świecie symboli i immanentnego *sacrum*. Jest to coś, co pewien instynktowny naturalizm podnosi do rangi równie instynktownego

światopoglądu, który po prostu się nie troszczy o żadne „poza”. Rozprzestrzenia się on tym bardziej, im bardziej znajduje sojusznika w panującej kulturze i im bardziej rozpręgają się spoiwa tradycji religijnych czy metafizycznych. Jest tak, jak gdyby myśl o „całkiem innym” było niezobowiązującą fantazją albo niepojętym i pozbawionym sensu konfesyjnym przymusem, całkowicie pozbawionym związku z uchwytą rzeczywistością. U podstaw tego rodzaju widzenia świata, które można nazwać za Tischnerem „teryzmem” tkwi, wymarzona przez Nietzschego, bezwarunkowa afirmacja życia, której nie trwożą najgorsze nieszczęścia, wojny i zło wyrządzane jednym ludziom przez drugich. Dlaczego nie trwożą? Ponieważ ateizm obojętności z góry uważa świat za jedyną rzeczywistość, w której groza i zło mają taką samą ostateczną sankcję, jak piękno i dobro. Ten rodzaj rdzennego, choć może nie do końca obojętnego, ateizmu odnajdujemy zarówno w figurze *Geworfenheit* z *Sein und Zeit* Heideggera, jak w koncepcji Tego Samego (*Le Même*) Lévinasa. Obaj filozofowie rysują modele swoistej, choć różnie rozumianej, autonomii podmiotowości, która nie może i do pewnego momentu nie musi wykraczać ze swojej immanencji dalej niż po horyzont świata. Lecz ateizm obojętności jako taki *nie* jest pierwotnie postawą teoretyczną, lecz praktyczną. Jest po prostu życiem „bez Boga”, o tyle, o ile życie „z Bogiem” domaga się świadomej wiary.

2) Możliwością drugą jest nieautentyczność, czyli zgoda na pozostawanie w obrębie religii socjologicznej – „religii statycznej” w terminologii Bergsona. Motywem takiej, coraz rzadszej, zgody wydaje się po części konformizm, po części pewien rodzaj zapatrzonego w przeszłość estetyzmu, który można wyrazić przez: „dawniej było tak pięknie, świat jawił się jako pełen ładu, obyczaj miały swój głęboki sens i nie trzeba było zadawać pytań. Teraz to wszystko nie jest już wprawdzie do przyjęcia, gdyż tylko nauka może być źródłem naszej wiedzy o świecie i naszego do niego prawomocnego stosunku. Ale nie mamy nic lepszego od religii w porządkowaniu ludzkiego świata jako takiego, lepiej więc w niej tkwić niż nie tkwić”.

Obie te postawy mają częściowe źródło w tym, co chciałbym nazwać uwiądem metafizycznej wyobraźni.

3) Wreszcie możliwością trzecią jest religijna wiara, o której powiem później.

Uwiąd metafizycznej wyobraźni

Pod nazwą wyobraźni metafizyczna rozumiem dwie sprawy, dwa fenomeny. Po pierwsze, zdolność do symbolicznej czy szyfrowej lektury rzeczywistości, czyli do odczytywania jej jako palimpsestu *Inności*. Po drugie zaufanie do *logosu*, jaki rysuje się przed „zdrowym rozsądkiem” i jaki zakładała tradycja metafizyki.

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że ludzki świat sprzed nowożytnej rewolucji naukowej – a cóż dopiero ostatniej rewolucji technicznej – jawił się jako nasycony odniesieniami, aluzjami do tego, co absolutnie Inne, do *sacrum*. Aluzje te przepełniały jeszcze romantyzm, jego poezję i filozofię. Na zdobywcy racjonalizm Oświecenia romantyzm – w myśli Schleiermachera, poezji Holderlina czy Mickiewicza, filozofii Schellinga – zareagował ponownym odkryciem mowy uczucia, nastrojów zanurzenia we wszechświecie, piękna przyrody. Lecz z jednej strony zwycięski pochód nauki, z drugiej coraz otwarciej piętnowana dwuznaczność religii w samym człowieku, który bojąc się swojej wolności i mocy, rzutuje ją w zaświaty, z trzeciej wreszcie poczucie przegranej religii jako ładu rządzącego moralnym i społecznym życiem, ukazały quasi-nieodwracalność „odczarowania” ludzkiego świata. Nie znaczy to wcale, że *sacrum* dało się *de facto* całkowicie wypchnąć z ludzkiego życia. Upomniał się o niego nie tylko pogrobowiec romantyzmu: Heidegger, ale przede wszystkim Ricoeur, szczególnie w pięknym eseju *Manifestacja i proklamacja*¹. Lecz Biblia – kolebka proklama-

1 P. Ricoeur, *Objawianie a powiadomianie*, tłum. J. Godzimirski, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985.

cji w języku Ricoeura – przeniosła wagę *sacrum* ze świata w głąb samego człowieka, jego świętości, której rdzeniem jest moralność i miłość. Ale z kolei „systemy podejrzeń”, przede wszystkim freudyzm i nietzscheanizm, podkopały wiarę w autentyczność świętości, w czystość intencji wspańałości, miłości i miłosierdzia. Czy zatem świętość w człowieku, podobnie – *mutatis motandis* – jak piękny świat, nie mogą być istotnie na wskroś immanentne i być jedynie nieprzeczuwaną na co dzień głębią tej jednej jedynej rzeczywistości, z którą mamy do czynienia? Oto pytanie, które stawia sobie sceptyczna współczesność.

Ale z drugiej strony my zapytujemy: czy świętość i religia nie są jednak wyzwaniem dla immanencji świata?

Jeśli zwrócimy się z kolei w stronę metafizyki w węższym sensie, to cóż dostrzeżemy? Najpierw to, że jej pretensje do bycia nauką były, od czasów Hume'a, systematycznie „podgryzane” aż do krytyki Heideggera w XX wieku. Heidegger jednak krytykował metafizykę nie tyle za brak dostatecznie wyostrzonych narzędzi naukowych, ile za zapomnienie Bycia na rzecz „bytu najwyższego”, utożsamianego z Bogiem. Człowiek zachodni od początku odczytywał świat w perspektywie *logosu*, który oznaczał poszukiwanie *fundamentu* jako „racji dostatecznej”. Heidegger zmaga się w późnych dziełach m.in. z pojęciem fundamentu, w oderwaniu wszakże od Boga metafizyki, który pełnił właśnie tę rolę. Dlatego fundament ten jawi mu się jako uciekająca bezdeń, *otchłań*, jako bezosobowy – będący rezerwuarem możliwych dalszych figur dziejowego bycia – chaos, zarazem jako niepojęty „dar odmowy”. Wiarę w metafizyczność – ale właśnie jako „filozoficzną wiarę” – przywraca Jaspers ze swoją ideą „szyfrów Transcendencji”. Przywraca ją także w pewien sposób Lévinas z ideą Nieskończoności, przywraca Kołakowski. Czy jednak zdołają oni odwrócić coś, co wydaje się wiszącym nad zachodnią myślą fatum? Wydaje się, że żyjemy w erze nieodwracalnie postmetafizycznej.

Jednak siłą metafizyki wydaje się artykulacja dwóch podstawowych uczuć człowieka: *zdziwienia* czy *podziwu* oraz *pragnienia*.

Zdziwienie metafizyczne tak opisuje Leszek Kołakowski: „Ludzie – bynajmniej nie tylko profesjonalni filozofowie – doznają często czegoś, co opisują jako zadziwienie faktem istnienia, lęk w obliczu «Nicości», poczucie nierealności świata czy też przeświadczenie, że cokolwiek jest nietrwałe, może być wyjaśnione tylko przez coś niezniszczalnego”². Józef Tischner mówi z kolei o podziwie:

Cóż to znaczy „podziw”? Podziwiać znaczy odkrywać w świecie jakąś doskonałość i szukać poza nią jeszcze większej doskonałości. Jaką doskonałość? Dla myślenia, które jest władzą odkrywania, świat jest doskonały, bo jest rozumny (...). Poprzez pokorę wobec wspaniałości świata rozum przygotowuje się do aktu uwielbienia i w ten sposób otwiera się na Boga³.

Myślenie metafizyczne, rozpoczęte wraz z greckim pytaniem o *arche*, jest – twierdzi Tischner – na wskroś meta-foryczne: przenosi nas ono poza świat. Jest tak również dlatego, że samo myślenie jako takie jest meta-foryczne, dąży bowiem ku *prawdzie*, która nie leży na wierzchu, lecz, jak pisał Heraklit, „lubi się ukrywać”. Oto dlaczego myślenie niechętnie do wyjścia poza świat, np. Nietzschego „jest ślepe na przygodność, metaforyczność, względny charakter sceny. Kwestionuje również prawo myślenia do przedłużania intencjonalności w transcendowanie”⁴. Czyli zarazem do poszukiwania rzetelnej prawdy.

Ale czy wierzymy jeszcze w prawdę? I czy jesteśmy zdolni do zdziwienia i podziwu?

A jak jest z pragnieniem? Jej nieśmiertelnym prawzorem jest *Uczta* Platona. Pragnienie, czyli Eros to miłość do piękna i dobra, które pragnie się posiadać. Gdyż „nie co innego ludzie kochają, jak tylko dobro. (...) A zatem w ogóle przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra” (206A). Droga do dobra wiedzie u Platona przez piękno, ale kluczowym warunkiem możliwości pragnienia jest *brak*, gdyż „musi tak

2 L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Londyn 1987, s. 49.

3 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 357–358.

4 Tamże.

być, że się pragnie tego, czego się nie ma, a gdzie nie ma braku, tam i pragnienia nie ma” (200B). Dlatego „Kto kocha piękno, ten chce czego? (...) posiadać je pragnie” (204D)⁵. Pragnienie dobra, piękna, prawdy, nieśmiertelności, wreszcie Boga – oto różne nazwy na uczucie odkryte i nazwane przez filozofów od Platona aż po Lévinasa. Filozofia pragnienia nie jest jedynie filozofią egzystencjalnej nędzy, o której Ricoeur napisał, że jest „nędzą filozofii”. Jest to filozofia otwartości ludzkiego podmiotu na absolutne Dobro równocześnie jako miarę i sąd wobec zła, jak i ideał w stosunku do tego, co nie jest wystarczająco dobre, co zbyt ciasne na miarę niejasnych oczekiwań, które człowiek przynosi ze sobą wraz ze swoją otwartością na horyzont jakiejś pełni.

Myśl chrześcijańska wyraziła tę sytuację w przeciwstawieniu idei skończoności i Nieskończoności. Zapowiada je u św. Anzelma figura „Tego, nad co nic większego nie można pomyśleć”, a wraz z tym relacja skończonego umysłu do nieskończonego Dobra i Bytu. Ale przede wszystkim wraz z Kartezjuszem relacja ta staje się wewnętrzną sprawą *przeżycia* przez podmiot własnej skończoności. Kartezjański podmiot odkrywa w głębi siebie ideę Nieskończoności jako warunek rozumienia *siebie* jako skończonego, błędzącego i omylnego. Odkrycie to jest zaskoczeniem, ponieważ musi wywołać pytanie o *możliwość obecności* tego, co „więcej” w tym, co „mniej”, Absolutu w tym, co nieabsolutne. Oznacza to, że skończoność i nieskończoność są jakoś powiązane, ale powiązanie to jest – jak powie później Lévinas – obecnością katastrofy, która pustoszy mnie od wewnątrz, rozrywa moją tożsamość. Nieskończoność rozbija definitywnie immanencję świata, lecz – rozbija ją jednak jedynie w *idei*, a nie w rzeczywistości! Relacja skończoności i nieskończoności jest radykalnie asymetryczna, jest dystansem, który sam jest nieskończony. Dlatego dla Lévinasa – wielkiego interpretatora Kartezjusza, a także nieświadomie św. Anzelma – nie jest tu możliwa żadna relacja poznawcza, lecz właśnie *pragnienie*: Nieskończoności nie sposób w ogóle poznać, można jej jednak pragnąć. Nie ma pragnie-

5 Platon, *Uczta*, [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Kęty 2005.

nia poza radykalną asymetrią *aksjologiczną*, która właśnie dlatego jest samą meta-fizyką.

Tu nie ma prawdziwego życia. Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie i utrzymywanie się metafizyki. (...) Pragnienie metafizyczne zmierza do czegoś całkiem innego, do absolutnie innego⁶.

Dlatego pragnienie nie jest potrzebą, gdyż zaspokojenie potrzeby jest na tym samym aksjologicznym poziomie, co ta potrzeba; dlatego „jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić (...). Jest jak dobroć – Upragniony nie wypełnia go, lecz pogłębia”⁷. W książce *O Bogu, który nawiedza myśl* dowiadujemy się, że pragnienie metafizyczne jest pragnieniem Absolutnego Dobra, czyli Boga, który jest Święty i jako taki niedosiężny. Jednak absolutne Dobro mnie *ciągnie*, nie daje mi spokoju i – wyrzuca ku drugiemu, „którego bynajmniej nie pragnę”. W ten sposób stosunek do metafizycznej absolutnej Inności przemienia się w etykę odpowiedzialności za innego człowieka: *Eros* przemienia się w *agape*, której by jednak nie było, gdyby nie pierwotny *eros*. *Eros* ten jest z kolei możliwy tylko dlatego, że jestem w *separacji* od Boga, jestem absolutną, zdaną tylko na siebie hipostazą.

O ile dla Lévinasa Nieskończoność Innego jest synonimem zewnętrzności i prawa moralnego, o tyle dla Kierkegarda (a później także Jeana Naberta) Nieskończoność odkrywa i paradoksalnie gwarantuje we mnie moją indywidualność jako *grzeszną*: ponieważ dystans, jaki mnie od niej dzieli, jest dystansem mojej grzeszności. Ja jest sobą jako grzeszne, zamykające się w sobie, rozpaczające i dlatego potrzebujące otwarcia się na „Moc z wysoka”. Nie na wiele tu się zda spełnianie etycznych praw, ponieważ nie mogę zrezygnować z mojego Ja, którego słabość woła o zbawienie. Dlatego dla Kierkega-

6 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 19.

7 Tamże.

arda, podobnie jak dla Naberta, pragnienie wypatruje różnego ode mnie, doskonałego *świadka* Absolutu, a zarazem Zbawcę, którego jednak mogę przyjąć, tylko jeśli stać mnie na uczciwość względem własnych win i odwagę podtrzymywania pragnienia. O ile zdolny jestem do wiary, której nie mogę być jednak inicjatorem, ponieważ nie ode mnie ona zależy. Lecz ani dla Kierkegaarda, ani dla Naberta figury klasycznej arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki nie są do przyjęcia i nie są potrzebne. Wiara dla Kierkegaarda jest *namiętnością Nieskończoności*.

Czy nie jest to jednak namiętność chorobliwa? Czy pragnienie metafizyczne nie jest iluzoryczne i kompensacyjne? I czy w ogóle odczuwamy takie pragnienie? Czy wszystkie te myślowe figury nie są jedną wielką kompensacją wynikającą z niemożności zaakceptowania naszej skończoności? Czy nie są przejawami „świadomości nieszczęśliwej”? Czy racją dumy ze swego człowieczeństwa nie jest właśnie odmowa uznania tego, co od człowieka wyższe i odrzucenie wszelkich urojonych pociech? Oto pytania współczesności.

Figurę „Świadomości nieszczęśliwej” z *Fenomenologii Ducha* Hegla trzeba rozpatrywać na tle dziejów myśli. Ale nie wyklucza to pytania o jej hermeneutyczny potencjał, szczególnie dla naszych czasów. Może być bowiem tak, że opisuje ona stan świadomości bycia-w-świecie i zarazem świadomości religijnej, jaką ona naprawdę jest, a nie jaką według Hegla *powinna być* w stosunku do swej nie-dojrzałej i upadłej karykatury. Gdyż dla Hegla świadomość religijna powinna się przekształcić w świadomość absolutnego rozumu w człowieku.

Kiedy jednak Heidegger opisuje w *Sein und Zeit* nastrojowość, to charakteryzuje ją m.in. tak:

Bycie objawiło się jako ciężar. Dlaczego – nie wiadomo (...). Ukazuje się czyste „że jest”; „skąd” i „dokąd” pozostają w mroku⁸.

8 M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 191.

A wielki chrześcijanin Pascal tak pisze:

Oto co widzę i co mnie przeraża. Patrę na wsze strony i wszędy widzę jedynie ciemności. Natura nie nastęcza mi nic, co by nie było przedmiotem wątplenia i niepokoju. Gdybym nie widział nic w niej, co by wskazywało na Bóstwo, skłoniłbym się do przeczenia; gdybym widział wszędzie oznaki Stwórcy, odpoczywałbym spokojnie w wierze. Ale widząc za wiele, aby przeczyć, a za mało, aby zyskać pewność, znajduję się w stanie godnym pożałowania⁹.

I jeszcze jeden fragment: „Ale oto my nieszczęśliwi – bardziej niż gdyby nasz stan był pozbawiony wielkości – mamy pojęcie szczęścia, a nie możemy go osiągnąć; przeczuwamy obraz prawdy, a posiadamy jeno kłamstwo; niezdolni do zupełnej niewiedzy i do pewnego poznania, tak oczywiste jest, iż byliśmy w stanie doskonałości, z któregośmy się nieszczęśliwie stoczyli”¹⁰. Ten chrześcijański wniosek nie pozbawia Pascala, jak widać, poczucia nieszczęścia.

Świadomość nieszczęśliwa

Dla Hegla wiara chrześcijańska (tak jak każda wiara religijna) nie rozumie, że przeciwieństwo skończoności i nieskończoności jest relatywne i może zostać dialektycznie zniesione przez świadomość swojej tożsamości z Absolutnym Duchem, odpowiednikiem Ducha Świętego chrześcijaństwa. Absolutny Duch jest *ogólnością*, jednym wielkim Pojęciem i dlatego objawia się w swojej prawdzie w filozoficznym (a także państwowym) rozumie.

Rozumienie Absolutu i zarazem Boga chrześcijaństwa jako Ogólności jest tym, co czyni filozofię Hegla kompletnie obcą personalizmowi chrześcijańskiemu i zarazem tym, co bez trudu umożliwia zrozumienie nowożytnego ateizmu: ogólność jest wszak po prostu rozumem

9 B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński (układ Chevaliera), Warszawa 1968, fr. 414, s. 176–177.

10 Tamże, fr. 438, s. 186–187.

w człowieku. Lecz nie jest obce chrześcijaństwu rozumienie *Ducha Świętego* jako obecnego w człowieku i we wspólnocie wierzących. Dlatego heglizm może jawić się jako gnostycka wersja chrześcijaństwa, która niesie w sobie coś aktualnego nie tylko w chrześcijaństwie, ale być może we wszystkich wielkich religiach: wieść o wewnętrznej bliskości Boga i człowieka. Jak jednak ta teza o *bliskości* ma się do *doświadczenia* tej bliskości? I jak ma się do poheglowskich prób filozofii religii, mniej zafascynowanych systemem filozoficznym?

Znajdujemy się w tym momencie w samym centrum naszego problemu. Polega on na dwóch kluczowych sprawach: po pierwsze na wizji antropologiczno-metafizycznej człowieka, po drugie na prawomocności zaufania do elementarnego doświadczenia człowieka – również, a może przede wszystkim człowieka wierzącego

1) Wizja człowieka, o której mówię, dotyczy oczywiście jego odniesienia do Absolutu. Według Hegla, ale także według Schelera czy Tillicha, człowiek jest z konieczności odniesiony do Boga. Skąd to wiemy? Z aktu doświadczenia religijnego, tożsamego z aktem *wiary naturalnej*. Co on mówi? W moim języku powiedziałbym: że to, co widzialne i światowe nie wyczerpuje całej rzeczywistości, że jest „coś więcej”. To „coś więcej” oznacza zarazem, że dla rzeczywistości widzialnej i dla ludzkiego życia jest jakaś Miara, zgodnie z którą nie wszystko wolno, może także, że skończoność i śmiertelność nie mają ostatniego słowa. Dla wierzącego – w szerokim tego słowa znaczeniu – oznacza to w każdym razie, że między mną a Miarą jest nieredukowalna *różnica*, której nie da się zasypać, ponieważ oznacza ona, że nie jestem właśnie „na miarę”, na przykład, że jestem moralnie słaby, i że całość widzialnej rzeczywistości również nie jest „na miarę”. W tym, ale też tylko w tym znaczeniu Bóg jako Miara jest w stosunku do nas radykalnie transcendentny i Całkiem Inny. Ale *radykalna* transcendencja jako radykalna – o ile da się ją w ogóle pomyśleć – może także oznaczać immanencję, czyli właśnie bliskość, gdyż Całkowita Inność anuluje granice przestrzenne czy czasowe, przekraczając z definicji te opozycje. Dlatego Całkowitej Inności jako Bogu w akcie wiary można

także ufać. Lecz inność Boga ta jest nieredukowalna i dla wierzącego jest to oczywiste.

Dla wierzącego, bowiem wiara *nie* przekształca się w wiedzę. Nie ma tu przejścia od wiary do wiedzy, wiara jest – jak to widział Kierkegaard – nieprzekraczalna; tymczasem Hegel chciał ją właśnie przekroczyć. Nie wynika z tego jednak, że jest ona irracjonalna – ma swoje racje, których rozum nie zna, ma także swoje przecucia, których wypowiedzieć się nie da. Powiedział ktoś mądrze, że wiara jest rozumna, lecz nie rozumowa. To, co dla tej wiary wydaje się w każdym razie wykluczone – to całkowita *tożsamość* Boga i człowieka, a tym bardziej Boga i świata. To jest podstawowa dana tej antropologii, która stanowi dopiero *założenie* wszystkich religijnych konstrukcji, które Boga i człowieka przybliżają – aż do najbardziej paradoksalnej i najgłębszej konstrukcji Boga-człowieka z Ewangelii. Drugą daną, daną epistemologiczną, jest fakt, że Bóg jest w sposób radykalny Bogiem *ukrytym* – i to bez względu na to, czy ma miejsce ostra różnica między Bogiem religii a Bogiem filozofów. Teologia apofatyczna w każdej wersji jest prostą konsekwencją tej dwojakiej danej.

Ale antropologia *religijna* na tym się nie kończy, idzie dalej. Mówi ona bowiem o tym, że „prawdziwe życie jest nieobecne”, „nasze życie jest gdzie indziej”. Oznacza to, że mimo nieskończonego dystansu możliwa jest droga, na końcu której nasze życie zostanie *przekształcone* z „nieprawdziwego” na „prawdziwe”; w tym sensie religijna idea Boga zakłada jakąś postać nie tylko wybawienia, jak w buddyzmie, ale także ocalenia. To właśnie stanowi tu najgłębszy motyw metafizycznego i religijnego *pragnienia*.

2) Otóż rdzeniem dramatu świadomości religijnej jest to, że rzeczywistość, której ona dotyczy – to „prawdziwe życie” – jest całkowicie *niewidzialna, niesłyszalna i niedotykalna*, chociaż wieść o niej może konstituować ewangeliczną „*wiarę ze słyszenia*”. W tym znaczeniu rzeczywistość wiary – Bóg i zbawienie – jest całkowicie *poza* możliwym do identyfikacji doświadczeniem. Chciałoby się powiedzieć, że jest całkowicie nieobecna, gdyby nie dwa ważne zastrzeżenia. Po pierw-

sze, można mówić o obecności lub nieobecności w sensie *poznawczym* i w sensie *ontologicznym* – w tym drugim znaczeniu niepodobna niczego stwierdzić, choć można w nią wierzyć, a nawet ją przeczuwać. Po drugie, nieobecność poznawcza nie wyklucza dwojakiej obecności; aksjologicznej – właśnie jako obiektu pragnienia – i kulturowej obecności instytucji religijnych. Lecz ta podstawowa nieobecność rzeczywistości, w którą się wierzy, nie może nie konstytuować czegoś w rodzaju „świadomości nieszczęśliwej”.

„Świadomość nieszczęśliwa” ma, jak sądzę, cztery aspekty.

1) Po pierwsze, poczucie nieuleczalnego dystansu między tym, co *jest*, a tym, co w jakimś elementarnym, danym w wierze i pragnieniu sensie *powinno być*. „Świadomość nieszczęśliwa” to życie w aksjologicznym *dystansie* w stosunku do upragnionej *wartości*, jaką jest „prawdziwe życie”. Tak rozumiana „świadomość nieszczęśliwa” jest daną w pragnieniu i w wierze podstawową sytuacją *metafizyczną*, a więc niezmienną, człowieka, jakkolwiek by się to nie podobało współczesnej filozofii. Nie wyklucza to „światła”, które pojawiają się czasem w życiu, także życiu wiary. Lecz „światła” te tym bardziej pogłębiają to, o czym nie bez ironii pisze Hegel: tęsknotę.

2) Po drugie, „świadomość nieszczęśliwa” oznacza – tym razem w religii biblijnej – szczególnie tragiczne poczucie *opuszczenia przez Boga*. Jest to świadomość Hioba, Chrystusa na krzyżu, wreszcie żydów i świata po Holokauście, a także Kołymie. Wszystko bowiem uzyskuje inny aspekt, gdy – jak pisze Lévinas – „istota pragnąca jest śmiertelna, a Upragniony (*le Désiré*) – niewidzialny”¹¹. Upragniony – a więc może Ktoś...

3) Po trzecie, świadomość nieszczęśliwa może oznaczać – i to jest sens być może najbliższy heglowskiemu – pewien rodzaj „wyuczonej bezradności”, pasywności, niechęci do podejmowania pracy intelektualnej i moralnej pod pretekstem z góry znanego wyniku ziemskiej wędrówki. Co gorzej, może to oznaczać demoniczną wiarę Wielkiego Inkwizytora, który w imieniu zaświatów hamuje ludzi przed dorasta-

niem do ziemskich obowiązków i zamyka ich w więzieniu rzekomych zakazów w obawie przed piekłem. Świadomość nieszczęśliwa w tym wydaniu to świadomość ludzi, których religia uczyniła nieszczęśliwymi.

4) Wreszcie, po czwarte, „świadomość nieszczęśliwa” to stan umysłów ludzi, szczególnie ludzi wierzących w naszym wieku, wieku desakralizacji, odcinania się od różnych wartościowych tradycji; stan pustyni, a nawet nihilizmu.

W tej sytuacji warto zauważyć dwie sprawy. Najpierw, że doświadczenia naszego wieku pozwalają nam lepiej zrozumieć ateizm. Gdyż w zwykłym życiu naszej codziennej, monotonna powtarzalnej praktyki, przetykanej nieustannie medialnymi faktami odkryć naukowych, a także sensacji, a przede wszystkim w obliczu nieszczęść i zła, stajemy oko w oko z tym, co można naiwnie określić „milczeniem nieba” albo, mówiąc mniej metaforycznie, z nagą faktycznością, jakkolwiek byśmy ją interpretowali i otulali cywilizacyjną, a przede wszystkim religijną tradycją. Ten nieuchronny sposób przeżywania rzeczywistości stawia obok siebie w tym samym rządzie ateistów i wierzących. Wszyscy uczestniczymy w tej samej wspałości, ale i grozie świata, w tej samej przygodzie, która dla wszystkich kończy się śmiercią. Różnice w sposobie przeżywania tej „faktycznościowej” warstwy rzeczywistości są zasadniczo jedynie różnicami indywidualnymi. Ale zarówno wierzący, jak niewierzący odnajdują się, mówiąc językiem Heideggera, „rzuceni” w świat pewnej *bezpośredniości* i „dosłowności”, zdani na swoje własne możliwości, a także swą kruchość i nieprzewidywalność wydarzeń. Tej bezpośredniości można poniekąd słusznie przeciwstawić bogactwo „zapośredniczeń” kultury, sztuki, naukowej, filozoficznej i teologicznej myśli. Jednak różnice te i aksjologiczne odcienie są drugorzędne w obliczu tej samej, *istotnej*, sytuacji, która czyni z ludzi jedną wielką rodzinę egzystujących stworzeń. Sytuację tę można nazwać *radikalną immanencją świata i życia-w-świecie*. Zarysowałem tę immanencję już na początku tego tekstu. Dopiero w stosunku do tej immanencji określa się *wiara*, która jest wolna, ale i zagrożona.

11 Tamże, s. 19

Sprawa druga, która całkowicie zmienia sens tej sytuacji, to obecność lub nieobecność *nadziei*. Z tego punktu widzenia różnica ma miejsce nie tyle między niewierzącymi a wierzącymi, ile między ludźmi zrozpaczoanymi, a także cynicznymi, i ludźmi, którzy żyją jakąś nadzieją. Niez szczęście, a także wewnętrzną pustynię, można pokonać tylko nadzieją. Filozofia nadziei jest jedyną nadzieją filozofii, która nie chce zrezygnować z metafizycznego wymiaru człowieka, a która zarazem nie dysponuje w tym „czasie marnym” odpowiednimi filozoficznymi narzędziami.

Tam, gdzie jest nadzieja, tam może mieć miejsce również *dojrzałość* nadziei. Gabriel Marcel pisał, że nadzieja sama ze siebie ma możliwość samotranscendowania, to znaczy przekształcania zawiedzionych nadziei na takie, które już nie mogą być zawiedzione. Dla chrześcijan jest to nadzieja płynąca ze Zmartwychwstania Chrystusa, które wiara uważa za *fakt*, a nie *symbol*. To nadzieja przede wszystkim rodzi męstwo i wytrwałość, która bije z głębi wiary „pomimo wszystko”. W świetle nadziei „świadomość nieszczęśliwa” przemienia się w egzystencje traktowaną i przeżywaną jako „próba” nadziei i wiary. Gdyż nadzieja ma miejsce tylko tam, gdzie jeszcze nie ma „uszcześliwiającego widzenia”, a jest jedynie prze-czuwanie, jakby-widzenie, które nie pozwala zamrzeć w nas metafizycznemu pragnieniu i pozwala je przemieniać w konstruktywny czyn. Co więcej, nadzieja skłania do poszukiwania – w pewnej refleksji nad tym, co przedrefleksyjne – takich danych źródłowych, które w samej immanencji ludzkiego istnienia-w-świecie pozwalają odczytać *zapowiedź* „czegoś więcej”. Na tych danych nabudowuje się i stanowi z nimi jedno fakt pewnej „wiary fundamentalnej”, bez której nasze życie byłoby po prostu niemożliwe. Nadzieja może nieść pociechę, której nie należy się wstydzić ani nią pogardzać w imię heroizmu bezinteresowności, który może być także pokusą pychy.

Dominik Rogóż

Toż-Samy i Inny. Perspektywy etyki heteronomicznej

1. Podmiot, pluralizm, etyka

*Pluralizm, a więc poszanowanie drugiego, jest warunkiem dobroci, pokoju, sprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich, warunkiem prawdziwie etycznych zachowań. Z pluralizmu rodzi się miłość, chęć ofiary, uznanie*¹.

Barbara Skarga

Współczesność nieprzerwanie rozprawia o Innym, obcym i różnicy². Kategoria „Inności” – z francuskiego *alterité*, z angielskiego *otherness* – okazuje się dziś pojęciem wszechobecnym, które niemal we wszystkich odsłonach humanistyki – od filozofii po teologię, od literatury po psychologię, od socjologii po etnologię – odgrywa rolę pierwszoplanową. Zdumiewające, że choć Inność nieustannie zaprzęta naszą uwagę, to jednak my sami wciąż jesteśmy niechętni, by stać się kimś innym. Jeśli Inny, a więc

Dominik Rogóż (ur. 1984 r.) – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się etyczną problematyką XX wieku, współczesnymi teoriami podmiotu oraz zagadnieniami interpretacji. Publikował na łamach „Znaku”, „Logosu i Etosu”, „Kwartalnika Filozoficznego”, „Mêlée”, „Teofila” oraz „Studiów Poznańskich”. Współpracuje z Instytutem Myśli Józefa Tischnera, a także z miesięcznikiem „Znak”. Należy do Stowarzyszenia Naukowego *Collegium Invisibile*.

¹ B. Skarga, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, [w:] *taż, Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 112.

² Zob. M. Schuback, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, tłum. L. Neuger, Kraków 2008, s. 180.

ten, który przychodzi spoza granic naszego świata i naszej kultury, nade wszystko domaga się uznania i szacunku, to tym samym domaga się przekształcenia naszego sposobu bycia. Aby uznać prawomocność Innego jako Innego, sami musimy stać się Inni. Nowoczesny podmiot, który od połowy siedemnastego wieku coraz bardziej rozpięrał się na tronie wzniesionym przez Kartezjusza, jest całkowicie niezdolny do afirmacji radykalnej inności. Słynne *cogito*, które zainicjowało dobę filozoficznej *modernitas*, nieuchronnie redukuje do porządku świadomości wszystko, co napotyka na swojej drodze. Realność rzeczy staje się zbiorem fenomenów świata, a drugi człowiek okazuje się zaledwie „analogonem ja”³. Ujmując sprawę najogólniej: różnica ginie w polu tożsamości; transcendencja zostaje zneutralizowana w ramach immanencji. Struktura relacji podmiot – przedmiot posiada potężną moc uprzedmiotowiającą, która staje się źródłem różnego rodzaju nadużyć i uzurpacji o charakterze nie tylko intelektualnym, lecz także politycznym i kulturowym. Oto – powiedziałyby Lévinas – istota filozoficznej przemocy i zasada „wojny nowoczesnej”, która od wieków toczy się w imię idei całości⁴.

Współczesny świat pluralizmu i wielokulturowości domaga się takiej koncepcji podmiotu, która gwarantowałaby zgodne współistnienie różnic i odmienności. Formuła naszych społeczeństw

3 Zob. E. Husserl, *Medytacja piąta. Odświeżenie sfery transcendentnego istnienia jako monado logicznej intersubiektywności*, [w:] tenże, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 130–227.

4 Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 4. „Wojna nowoczesna jak zresztą każda wojna – pisze Lévinas – posługuje się bronią, która obraca się przeciwko temu, kto jej używa. Ustanawia porządek, wobec którego nikt nie może się zdystansować. Nic nie jest wówczas zewnętrzne. Wojna nie ujawnia zewnętrzności i Innego jako Innego, niszczy tylko tożsamość Toż-Samego. Oblicze bytu odsłaniające się w wojnie oddaje pojęcie całości, które dominuje w całej zachodniej filozofii” (tamże). Na temat sposobu rozumienia ontologii, metafizyki, władzy i przemocy w myśli Emmanuela Lévinasa obszernie pisał Jacques Derrida. Zob. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. K. Matuszewski i P. Pieniążek, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, s. 161. Odsyłam także do komentarza Barbary Skargi. Zob. B. Skarga, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. XIII–XIV.

i kształt naszej kultury zależy w ogromnej mierze od wizji subiektywności, która zdominuje współczesną mentalność. Czy „imperializm *cogito*” stanowi nieodwołalną zasadę naszego myślenia? Czy Inność pozostanie skazana na marginalizację i wykluczenie? A może – mimo trudności i ryzyka – zdobędziemy się na postawę otwartości i uznania tego, co radykalnie inne? Czy zdołamy pomyśleć podmiot jako „gościnność przyjmująca drugiego człowieka”⁵? Czy różnica, odmienność i pluralizm – mówiąc inaczej – mogą stać się zasadą etyki?

Całość i nieskończoność, jedna z najważniejszych prac Lévinasa, stawia sobie za cel przedsięwzięcie szalenie ambitne – przeobrażenie nowoczesnej koncepcji podmiotu. Podmiotowość, której dynamika rozgrywa się w porządku całkowicie immanentnej, wolnej od wszelkich zewnętrznych domieszek świadomości⁶, zostaje nagle zakwestionowana i „rozbita” mocą obecności tego, co zewnętrzne i transcendentne, a zatem – radykalnie Inne. Inność, wokół której nieustannie krąży *Całość i nieskończoność*, nie oznacza jednak względnej inności przedmiotu, którą podmiot – jak w przypadku poznania czy pracy⁷ – mógłby z powodzeniem przewyciężyć i zasymilować

5 E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 11. Przywołuję także inny, kluczowy dla omawianej problematyki podmiotu, cytat, w którym Lévinas wyraźnie definiuje cel swojego przedsięwzięcia: „Książka ta [*Całość i nieskończoność* – D. R.] zawiera (...) obronę subiektywności, ale nie będziemy jej ujmować w jej czysto egoistycznym sprzeciwie wobec całości, ani w jej lęku przed śmiercią, lecz jako podmiotowość ugruntowaną w idei nieskończoności” (tamże, s. 9).

6 Wewnętrzność i ekonomia to dwa porządki, w których uczestniczy podmiot całkowicie zasklepiony w sobie, wolny od jakichkolwiek wpływów zewnętrzności. Kategoria *jouissance*, a więc „rozkoszowania się” – o której obszernie pisze Lévinas w drugiej części *Całości i nieskończoności* – to synonim egoistycznego życia, które karmi się subiektywnymi przeżyciami, a tym samym pozostaje zamknięte w horyzoncie własnego bycia. Wszelkie „pokarmy” świata zostają przetrawione i zasymilowane we wnętrzu *ja*. Zob. tamże, s. 180.

7 Zarówno poznanie, jak i praca (działanie) nie mogą uwolnić podmiotu od przykucia do własnego bycia, a więc logiki wewnętrzności i ekonomii. Poznając i pracując, podmiot nieuchronnie przekształca rzeczywistość zgodnie z logiką własnych potrzeb, a tym samym grzęźnie w samym sobie, w immanencji i samotności, ponieważ neutralizuje inność świata w imperialistycznym geście podporządkowania. Jeśli reprezentacja polega na sprowadzaniu rzeczywistości do jej myślanej treści, to praca oznacza przekształcanie przyrody w świat pod

w horyzoncie transcendentальной świadomości albo w akcie twórczego działania. Inność, o której niestrudzenie mówi Lévinas, to przede wszystkim Inność drugiego człowieka, to synonim absolutnej zewnętrzności, która skutecznie opiera się wszelkim próbom tematyzyacji i przedstawienia.

Obecność bliźniego, który staje naprzeciw mnie – powiada Lévinas – to obecność transcendencji w pełnym tego słowa znaczeniu, która podważa moją nieskrępowaną swobodę nadawania sensu. Jako podmiot mogę dowolnie rozporządzać sensem otaczających mnie rzeczy, które rozróżniam, porządkuję i nazywam, nie mogę jednak zrozumieć i pojąć – w gruncie rzeczy: pojąć⁸ – drugiego człowieka, który wymyka się uprzedmiotowieniu w sposób absolutny i nieodwołalny. Okazuje się zatem, że transcendentálna władza nadawania sensu, *Sinngebung* – nieodzowny atrybut nowożytnych formuł podmiotowości – nie jest władzą nieograniczoną, która w geście dominacji mogłaby podporządkować sobie całe uniwersum bytu. Kresem poznawczego imperializmu podmiotu jest odrębność drugiego człowieka, który posiada słowo i mówi⁹, a tym samym ujawnia się jako autonomiczne źródło sensu. Pokój powstaje właśnie dzięki zdolności do mówienia¹⁰. Świat nie jest moim przedstawieniem – zdaje się twierdzić Lévinas wbrew Schopenhauerowi – ponieważ w świecie napotykam to, co nieprzedstawialne, czyli transcendencję drugiego człowieka. Lévinas pisze tak:

dyktando ludzkich potrzeb. Zob. tamże, s. 206 oraz: E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Mi-gasiński, Warszawa 1999, s. 61.

8 Lévinas zręcznie wykorzystuje dwuznaczność francuskiego czasownika *comprendre*, który – jak wyjaśnia autorka przekładu, Małgorzata Kowalska – oznacza zarówno „rozumieć”, jak i „obejmować, zawierać”. Zob. przypis tłumacza, [w:] E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 71.

9 Problematyka mowy i mówienia – „żywego słowa” – stanowi jeden z podstawowych wątków filozofii Lévinasa. Tematyzyacji, czyli uprzedmiotowieniu i przedstawieniu, podlega tylko to, co „nie mówi”, a zatem „byty martwe” i historia. Zob. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 61.

10 Zob. tamże, s. 6.

Podmiot jest *dla siebie* – przedstawia sobie siebie i poznaje siebie tak długo, jak długo istnieje. Ale poznając się lub przedstawiając sobie siebie, posiada siebie, panuje nad sobą, rozciąga swoją tożsamość na wszystko, co w nim samym tej tożsamości się sprzeciwia. Taki imperializm Toż-Samego jest całą istotą wolności. *Dla siebie* jako sposób istnienia jest do siebie radykalnie przywiązane tak samo, jak naiwna wola życia. Ale choć wolność bezwstydnie poczyna sobie z nie-Ja we mnie i poza mną, choć polega na jego negowaniu albo braniu w posiadanie, przed Innym człowiekiem składa broń¹¹.

W obliczu drugiego człowieka podmiot zostaje zatem rozbrojony, „składa broń” i kapituluje. Znaczy to tyle, że spontaniczność podmiotu, który jak dotąd¹² – dzięki poznaniu i pracy – przekształcał rzeczywistość pod dyktando własnych potrzeb, zostaje nagle zakwestionowana. Ruch tożsamości, który oznacza ciągłe redukowanie tego, co nieznanego do tego, co znane – tego, co inne do tego samego – ulega zawieszeniu. Toż-Samy wykracza poza horyzont bycia w stronę transcendencji i niespodziewanie natrafia na opór – „etyczny opór”¹³. Transcendencji *par excellence* – który zakłóca jego wewnętrzną spójność i całkowicie uniemożliwia powrót do samego siebie. Imperialistyczna władza podmiotu – *Sinngebung* – zostaje przekształcona w otwartość, która stanowi warunek uznania sensu pochodzącego z zewnątrz, spoza myślącego *ja* – *Sinngabe*. Inny to wyrwa w polu świadomości, to swego rodzaju „czarna dziura”, która choć nie poddaje się reprezentacji, to jednak nie jest pozbawiona sensu¹⁴.

11 Tamże, s. 89.

12 Zob. E. Lévinas, *Wewnętrzność i ekonomia*, [w:] tenże, *Całość...*, dz. cyt., s. 116.

13 Jak wyjaśnia Lévinas: „Ta transcendencja nie określa się negatywnie, lecz przejawia się pozytywnie w moralnym oporze stawianym zabójczej przemocy przez twarz. Siła Innego jest od początku moralna. Wolność – nawet wolność wojny – może ukazać się tylko poza całością, ale owo *poza całością* otwiera się przez transcendencję twarzy”. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 269.

14 Zob. tamże, s. 20.

2. Etyka różnicy i odmienności

*Obcość Innego – jego niesprowadzalność do mnie,
do moich myśli i do tego, co posiadam –
wydarza się właśnie jako postawienie pod znakiem zapytania
mojej spontaniczności, jako etyka¹⁵.*

Emmanuel Lévinas

Drugi człowiek to synonim transcendencji, która nieubłaganie wymyka się wszelkiej władzy, a tym samym ujawnia fundamentalną bezsilność podmiotowości. Wobec Innego – powiada Lévinas – jestem całkowicie sparaliżowany, „nie mogę móc”¹⁶. Zarówno doświadczenie Innego, jak i wydarzenie śmierci oparte są na tej samej strukturze, ponieważ i w pierwszym, i w drugim przypadku, mamy do czynienia z czymś, co rozstrzyga o ograniczoności i skończoności podmiotu¹⁷. Śmierć wyznacza granicę naszego istnienia w czasie, a odrębność drugiego człowieka zakreśla horyzont naszej zdolności nadawania sensu. Innego nie mogę adekwatnie zrozumieć i pojąć, ponieważ nie ma takiego terminu, określenia czy definicji, która mogłaby zawrzeć jego bogactwo i wyrazić jego unikalność. Pojęcia ustanawiają porządek tego, co ogólne, powszechne i powtarzalne, Inny należy natomiast do wymiaru tego, co wyjątkowe, indywidualne i niepowtarzalne. Właśnie dlatego Inny nieuchronnie wymyka się synoptycznym i totalizującym operacjom podmiotu¹⁸. Niepodległość drugiego człowieka, jego radykalna odmienność i tajemnica, której w żaden sposób nie mogę osiąść, to fundament etyki. Mówiąc inaczej, moralność znajduje źródło w doświadczeniu Transcendencji, która podważa egoizm i spontaniczność podmiotu. Jak pisze Lévinas:

15 Tamże, s. 31.

16 Zob. tamże, s. 26.

17 E. Lévinas, *Czas...*, dz. cyt., s. 81.

18 Zob. tamże, s. 27.

Zakwestionowanie Toż-Samego – niemożliwe w jego egoistycznej spontaniczności – dokonuje się dzięki Innemu. To zakwestionowanie mojej spontaniczności dokonuje przez obecność drugiego człowieka nazywamy etyką. Obcość Innego – jego niesprowadzalność do mnie, do moich myśli i do tego, co posiadam – wydarza się właśnie jako postawienie pod znakiem zapytania mojej spontaniczności, jako etyka¹⁹.

W tej perspektywie etyka nie oznacza zatem ani zbioru określonych wartości, które miałyby organizować nasze życie w harmonijną całość, ani kodeksu zakazów i nakazów, które miałyby determinować nasze wybory. Etyka, o której mówi Lévinas, zasadza się na uznaniu prawomocności tego, co Inne²⁰. Nie chodzi tu o formułowanie gotowych przepisów, którym bezwarunkowo należałoby się podporządkować, lecz o kwestię nieporównanie bardziej istotną – o sam rdzeń etyki, o jej istotę, o etyczność jako taką. „Zgodzimy się bez trudu – powiada Lévinas w zdaniu otwierającym *Całość i nieskończoność* – iż jest rzeczą niezwykle ważną wiedzieć, czy moralność nie jest świadectwem naiwności”²¹. Podstawowym wyzwaniem, z którym mierzy się filozoficzne przedsięwzięcie Lévinasa, okazuje się zatem wyzwanie ugruntowania etyki. Wobec nieustannego zagrożenia niepokojem i wojną moralność domaga się solidnego fundamentu, który gwarantowałby powszechną ważność elementarnych postaw etycznych. Synonimem wojny – w przekonaniu Lévinasa – jest idea całości, która dominuje w tradycji myśli europejskiej. „Zachodnia filozofia była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Tego Samego za pośrednictwem trze-

19 Tamże, s. 31–32.

20 „Podstawowym doświadczeniem, jakie zakłada samo doświadczenie obiektywne – jest doświadczenie Drugiego. Doświadczenie w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Tak, jak pojęcie Nieskończoności przerasta myśl kartezjańską, Drugi pozostaje niewspółmierny wobec możliwości wolności Ja. Niewspółmierność między Drugim i Ja – to właśnie świadomość moralna. Świadomość moralna nie jest doświadczeniem wartości, ale dostąpieniem bytu zewnętrznego; bytem zewnętrznym w pełnym tego słowa znaczeniu jest Drugi”. E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 316.

21 E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 3.

ciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu²². Jeśli rozumienie posługuje się gestem redukcji Innego do Tego Samego, to etyka nie polega na rozumieniu, lecz przeciwnie – na nierozumieniu. Etyka to postawa szacunku wobec tego, co Inne, obce i niezrozumiałe. Działa etycznie to opierać się pokusie rozumienia drugiego człowieka za pomocą sporządzonych przez mnie pojęć i kategorii, a zatem – jak można by powiedzieć – w ramach mojej egzystencji, w horyzoncie *Jemeinigkeit*.

Etyka oznacza zaniechanie przemocy – przemocy ontologicznej – która znosi wszelką odmiennność w polu transcendentnej świadomości. „(...) istotą etyki – pisze Lévinas – jest jej *transcendentna intencja*, a strukturą transcendentnej intencji nie jest noeza-noemat²³. Etyka stanowi zatem odwrotność ontologii tak, jak „transcendentna intencja” stanowi odwrotność intencji transcendentnej²⁴. Jeśli bowiem ontologia polega na opisywaniu i rozumieniu świata z perspektywy podmiotu epistemologicznego, a zatem podmiotu, który rozporządza sensem w sposób absolutny, to etyka polega na biernym wystawieniu się na oddziaływanie znaczenia, którego źródło znajduje się poza polem świadomości. Sensem, znaczeniem i transcendencją, która przychodzi z zewnątrz i rozrywa całość, to znaczy zawiesza totalizującą władzę podmiotu, jest drugi człowiek. Wydarzenie spotkania, moment – jak powie Lévinas – konfrontacji „twarzą w twarz”, ujawnia istotę ety-

22 Tamże, s. 32.

23 Tamże, s. 15.

24 Jean Nabert rozróżnił kartezjańskie *cogito* poznawcze i *cogito* etyczne. Cechą charakterystyczną *cogito* poznawczego jest intencjonalność, natomiast *cogito* etycznego – kontr-intencjonalność. Zwięźle omawia tę kwestię Tadeusz Gadacz: „Zarówno Husserl, jak i Lévinas za punkt wyjścia swej fenomenologii przyjęli kartezjańskie *cogito*. Dokonali jednak odmiennej jego interpretacji. Na te właśnie dwie interpretacje zwrócił celnie uwagę Jean Nabert. W kartezjańskim *cogito* dostrzegł, z jednej strony, funkcję obiektywizacji prawdy, możliwość stworzenia teorii poznania i nauki, z drugiej jednak, możliwość badań skierowanych bezpośrednio na odkrycie konkretnych form doświadczenia wewnętrznego, nieredukowalnych do kategorii, przez które konstruujemy naturę. Krótko mówiąc, Nabert odróżnił kartezjańskie *cogito* poznawcze i *cogito* etyczne”. T. Gadacz, *Fenomenologia życia Emmanuela Lévinasa*, „Znak” 2006, nr 12 (619), s. 110.

ki. Relacja między Toż-Samym i Innym, w której oba człony pozostają względem siebie odrębne i autonomiczne; w której nie dochodzi do wzajemnego uprzedmiotowienia, określa podstawę moralności. Oto jak Lévinas definiuje relację między Toż-Samym i Innym:

Ich obcowanie ze sobą nie polega na tworzeniu wzajemnych przedstawień ani na partycypacji w powszechności, we wspólnej płaszczyźnie językowej. Ich obcowanie (...) jest etyką²⁵.

Podmiotowość, która wchodzi w relację z Innym, zostaje pozbawiona wszystkich znamion typowych dla nowożytnych wcieleń kartezjańskiego *cogito*. Monadyczna struktura podmiotu, której tożsamość oznaczała ruch samoidentyfikacji, zostaje zakwestionowana i przeobrażona w strukturę dialogiczną, której tożsamość zasadza się na relacji z bytem radykalnie Transcendentnym. Obecność drugiego człowieka uwalnia podmiot od samotności, od przekleństwa *solus ipse*, od fenomenologicznej świadomości zamkniętej w horyzoncie własnych przedstawień. Nowożytny podmiot, który przez wiele wieków bezskutecznie poszukiwał wyjścia poza granicę własnego świata, zostaje wyzwolony z konieczności zajmowania się wyłącznie sobą i wprowadzony w przestrzeń spotkania *par excellence*, a zatem w wymiar relacji z tym, co absolutnie Inne. Trzeba jednak podkreślić, że mimo rozerwania totalizującej struktury świadomości, separacja wciąż pozostaje fundamentalną charakterystyką podmiotu. Choć świadomość uznaje nieredukowalną transcendencję bytu zewnętrznego, to jednak podmiot – Toż-Samy – niezmiennie zachowuje własną odrębność, wewnętrzność i unikalność.

Stosunek z Innym nie usuwa separacji. Nie powstaje wewnątrz całości ani jej nie ustanawia przez połączenie w niej mnie i Innego. Relacja twarzą w twarz nie zakłada również istnienia powszechnych prawd, w których su-

25 E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 72.

biektywność mogłaby się rozpuścić i których sama tylko kontemplacja pozwałaby osiągnąć komunę z Innym. Trzeba w tej sprawie bronić tezy odwrotnej: stosunek między mną a Innym zaczyna się w *nierówności* członów, z których każdy jest transcendentny wobec drugiego i których odmiennosc nie polega na różnicy formalnej, nie jest odmiennoscia B w stosunku do A, która wynika po prostu z tozsamosci B, różnej od tozsamosci A²⁶.

Lévinas stanowczo sprzeciwia się zatem potężnej filozoficznej tradycji, która – od Parmenidesa do Hegla, od Jonii do Jeny, jak mawiał Franz Rosenzweig – traktowała idee całości w sposób uprzywilejowany. Nie ma takiej perspektywy – twierdzi Lévinas – która mogłaby zespolić Toż-Samego i Innego w jakimkolwiek nadrzędnym horyzoncie, w jakimkolwiek „panoramycznym oglądzie”. Absolutna odrębność i autonomia podmiotów, które stanowią dwa człony dialogicznej relacji, to warunek *sine qua non* spotkania, metafizyki i pokoju. Lévinas wyraża się w tej kwestii nader jasno:

(...) sprzeciwiamy się pogładowi (wbrew całej tradycji filozoficznej), iż byt urzeczywistnia się w panoramycznym oglądzie, jako współistnienie, którego jedną z odmian byłoby stanie twarzą w twarz. (...) Relacja twarzą w twarz nie jest odmianą współistnienia, ani nawet odmianą świadomości (także panoramicznej), w której jeden byt uświadamiałby sobie istnienie drugiego, lecz źródłowym wydarzeniem się, urzeczywistnianiem się bytu, do którego odsyłają wszystkie możliwe relacje²⁷.

Relacja między Toż-Samym i Innym rozgrywa się poza porządkiem całości i poza logiką potrzeb. Podmiot – powiada Lévinas – nie potrzebuje drugiego człowieka tak, jak potrzebuje chleba, by zaspokoić głód, albo krajobrazu, by nasycić się pięknym widokiem. Relacja między *ja i ty* nie jest oparta na braku, a zatem na konieczności wypełnienia

26 Tamże, s. 302.

27 Tamże, s. 368.

określonej pustki, bez której człowiek nie byłby istotą pełnowartościową. Platonska metafora miłości – słynny mit o pierwotnym złożeniu człowieka z dwóch połówek – to, w przekonaniu Lévinasa, fałszywa ilustracja charakteru międzyludzkich relacji. Eleackie pojęcie bytu, które panuje nad filozofią Platona, musi zostać przewyżczone – oto fundamentalny postulat *Całości i nieskończoności*. „Począwszy od Platona – zauważa Lévinas – będzie się poszukiwało ideału społecznego w ideale zjednoczenia. Będzie się uważało, że podmiot w swej relacji z innym dąży do utożsamienia się z nim, pogrążając się w zbiorowych wyobrażeniach, we wspólnym ideale”²⁸. Świat Platona to świat „zaborczego uścisku całości”²⁹, w którym wielosc podporządkowana jest nadrzędnej idei jedności zacierającej odrębności i unikalność bytów jednostkowych. Tymczasem świat Lévinasa to świat, w którym panuje nieredukowalny pluralizm odporny na wszelkie próby totalizacji i synchronizacji. „Byt wydarza się jako mnogi i rozdzielony na tozsamosc i innośc. To jego struktura ostateczna”³⁰. Innymi słowy, synonimem Platonskiej formuły międzyludzkich relacji jest potrzeba, natomiast drugim imieniem Lévinasowskiej koncepcji ideału społecznego jest pragnienie.

3. Etyczny wymiar pragnienia

*Miarą znaczenia nieredukowalnego do intuicji jest Pragnienie, moralność i dobroć – nieskończone wymaganie wobec siebie, Pragnienie Innego, relacja z Nieskończonością*³¹.
Emmanuel Lévinas

Opozycja potrzeby i pragnienia to bez wątpienia jeden z najbardziej wyrazistych znaków rozpoznawczych filozofii Lévinasa. Potrze-

28 Tamże, s. 109.

29 Tamże, s. 112.

30 Tamże, s. 325.

31 Tamże, s. 357.

ba oznacza brak, który domaga się zaspokojenia. Człowiek, którego życie polega wyłącznie na przewyciężaniu potrzeb, pozostaje zamknięty w hermetycznym kręgu wewnętrznosci i ekonomii, a zatem w wymiarze troski o samego siebie – *conatus essendi*. Dynamika potrzeby – w perspektywie proponowanej tu interpretacji – oznacza ruch Odysei³², czyli nieuchronność powrotu podmiotu do samego siebie. „Potrzeba jest (...) brakiem duszy i pochodzi od podmiotu”³³. Pragnienie posiada tymczasem zupełnie inną strukturę, która w żadnej mierze nie przypomina braku, nostalgii czy tęsknoty. Co więcej, pragnienie – w przeciwieństwie do potrzeby – nie oznacza także swego rodzaju ubóstwa czy ułomności bytu, który wymagałby uzupełnienia i skompletowania w postać pełnowartościowej całości. Różnica między potrzebą i pragnieniem, która nader często ulega zatarciu i zapoznaniu³⁴, to – mówiąc krótko – różnica między figurą mitologicznego Odyseusza i postacią biblijnego Abrahama. Odyseusz i Abraham to dwie konkurencyjne figury etyczne i antropologiczne. Jedna symbolizuje egologiczny podmiot zamknięty w samoobecności Tego-Samego, a więc w wymiarze materialności, druga wyraża natomiast podmiot wystawiony na oddziaływanie Inności, która otwiera wymiar metafizyki i duchowości³⁵. Odyse-

32 „Mitowi Ulisesa powracającego do Itaki chcielibyśmy przeciwstawić historię Abrahama, który porzuca na zawsze swą ojczyznę dla ziemi jeszcze nie znanej, a nawet zabrania swemu słudze przyprowadzenia własnego syna do tego punktu wyjścia”. E. Lévinas, *Ślad Innego*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 201. Przeciwnością mitologicznego Odyseusza („dynamiki Odysei”) okazuje się zatem Abraham – pierwszy hebrajski patriarcha – który uosabia wizję podmiotowości kwestionowanej przez to, co Inne. Jeśli Odyseja symbolizuje egologiczny podmiot zamknięty w samoobecności Toż-Samego, to – jak można by powiedzieć – „Anty-Odyseja” charakteryzuje podmiot wystawiony na oddziaływanie Inności.

33 E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 57.

34 „Nader lekko mówi się bowiem o zaspokojonych pragnieniach, czyli o potrzebach seksualnych albo zgoła i potrzebach moralnych i religijnych. Nawet miłość uważana jest za zaspokojenie wzniosłego głodu. Taki język jest możliwy dlatego, że większość naszych pragnień, również miłość, nie jest czysta”. Tamże, s. 19.

35 Metafizyka bowiem – jak czytamy w *Całości i nieskończoności* – „w najogólniejszej postaci, jaką przybrała w historii myśli, jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata –

usz zatacza koło – odbija od brzegu Itaki, a później do niej wraca – tymczasem Abraham przebywa wędrowkę *par excellence*, ponieważ wyrusza z Ur chaldejskiego, a dociera do Ziemi Kanaan. Choć te dwa wymiary ludzkiego życia – materialny i duchowy – splecione są w sposób nierozdzielny, to jednak ich zasadnicza odmiennosc stanowi kluczowy element Lévinasowskiej formuły podmiotu. Oto punkt wyjścia, czyli diagnoza niesłusznego rozumienia pragnienia jako odmiany potrzeby:

Pragnienie metafizyczne – wyjaśnia Lévinas – zmierza do czegoś całkiem innego, do absolutnie innego. Zwykła analiza pragnienia nie może zdać sprawy z tego osobliwego rozszczenia. U podstaw tego, co zwykle uznaje się za pragnienie, leży potrzeba; pragnienie tak rozumiane wyraża ubóstwo i niekompletność bytu, który utracił niegdysiejszą wielkość. W takim wypadku pragnienie pokrywa się ze świadomością tego, co utracone. Jest zasadniczo nostalgią, chorobą wygnania. Ale jeżeli tak, to ona nie ma najmniejszego pojęcia o tym, co prawdziwie inne³⁶.

Mówiąc inaczej, jeśli pragnienie uznamy za szczególny przypadek potrzeby – takiej na przykład potrzeby, której nie sposób zaspokoić – wówczas, jak twierdzi Lévinas, zatracimy jego metafizyczny charakter, który rozstrzyga o możliwości przyjęcia Innego jako Innego. Pragnienie to odwrotność potrzeby tak jak ruch transcendencji, czyli wykraczania poza egoizm troski o bycie, stanowi odwrotność gestu immanencji, czyli przekształcania świata zgodnie z logiką własnych korzyści. Metafizyka, czyli relacja społeczna, która opiera się na szacunku i pokoju, zakłada podmiotowość nieustannie drażoną przez pragnienie zasadniczo różne od wszelkiego rodzaju potrzeb.

nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznanne – od u siebie, które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegos tam”. Tamże, s. 18.

36 Tamże, s. 18–19.

Pragnienie nie oznacza niespełnionej potrzeby, leży poza spełnieniem i niespełnieniem. Urzeczywistnia je relacja z Innym, czyli idea Nieskończoności³⁷.

Pragnienie oznacza „otwartość” podmiotu, a tym samym możliwość budowania takiej relacji z Innym, która byłaby wolna od ontologicznej przemocy. Człowiek, mówiąc inaczej, żyje w dwóch porządkach: po pierwsze, w porządku potrzeb, które mogą zostać zaspokojone, po wtóre zaś, w porządku pragnień, które w żaden sposób nie dają się ugasić. Relacja potrzeby określa nasze odniesienie wobec świata rzeczy materialnych, natomiast relacja pragnienia definiuje naszą więź z drugim człowiekiem. Potrzeba zakłada pewien brak, natomiast pragnienie pojawia się w bycie zaspokojonym, w podmiocie niezależnym, który nie jest niekompletny czy niepełnowartościowy. Jak pisze Lévinas: „Byt odseparowany jest zaspokojony, niezależny, a jednak szuka Innego, choć tego poszukiwania nie pobudza ani potrzeba, ani wspomnienie utraconego dobra (...)”³⁸. Źródłem pragnienia nie jest zatem jakiegokolwiek wybrakowanie, którego źródło tkwiłoby we wnętrzu podmiotu. Pragnienie – co trzeba podkreślić – zostaje wzbudzone przez to, co przychodzi z zewnątrz, przez Transcendencję i Inność. „Pragnienie jest dążeniem poruszonym przez Upragnione; rodzi się za sprawą swojego *przedmiotu*, jest objawieniem”³⁹. Gdy staję naprzeciw drugiego człowieka i odkrywam jego odrębność, suwerenność i godność, wówczas zdaję sobie sprawę, że dzielący nas dystans jest odległością nie do przebycia, ponieważ każdy z nas posiada wewnętrzność – nieprzekazywalną tajemnicę własnej tożsamości. Ta niedostępność i odległość drugiego człowieka, mimo jego fizycznej bliskości, staje się źródłem pragnienia, które wyprowadza mnie poza horyzont zakreślony linią egoizmu. Troska o własne bycie zostaje wyparta na rzecz troski o In-

37 Tamże, s. 210.

38 Tamże, s. 57.

39 Tamże.

nego. Immanencja, która nie może przyswoić sobie Transcendencji, zostaje zakwestionowana i „rozbita” mocą tego, co skutecznie opiera się jej zaborczym operacjom.

Pragnienie, mimo że nie daje się zaspokoić, posiada wyraźnie pozytywny sens. Podmiot, który pragnie, ulega bowiem – by tak powiedzieć – „rozszczerzeniu” i staje się zdolny do uznania prawomocności tego, co Inne. Świat pozbawiony pragnień to świat światła i fenomenologii, a zatem kraina radykalnej samotności, w której niepodzielne rządy nad uniwersum logosu sprawuje transcendentalne *ja*. Gdyby nie pragnienie, czyli zwrot podmiotu w stronę tego, co całkowicie obce, relacja Toż-Samego i Innego nieuchronnie oznaczałaby nienawiść, przemoc i gwałt. Struktura pragnienia, która – w przeciwieństwie do potrzeby – nie przekształca Innego w przedmiot, a więc nie podporządkowuje go sobie, wyznacza kres ontologicznej wojny⁴⁰. Dzięki pragnieniu spełnia się ideał pluralizmu, który oznacza pokojową koegzystencję wielu podmiotów. Relacja między Toż-Samym i Innym, między mną i drugim człowiekiem, zostaje zdefiniowana na nowo jako relacja między tym, co skończone i tym, co nieskończone. Pragnienie, które „rozsadza” podmiot ma bowiem taką samą strukturę, co idea nieskończoności, która rozrywa ograniczoność myśli.

Nieskończone w skończonym spełniające się przez ideę Nieskończoności, wydarza się jako Pragnienie. Nie jako pragnienie, które można ukoić obejmując w posiadanie upragniony byt, ale jako Pragnienie Nieskończoności, którego Upragnione nigdy nie zaspokaja, a tylko pobudza. Pragnienie doskonale bezinteresowne – dobroć⁴¹.

Jeśli ontologia powieli logikę potrzeby, ponieważ ugruntowuje byt w polu bycia, to etyka karmi się logiką pragnienia, ponieważ wyzwala podmiot z przywiązania do samego siebie. Nieskończoność, dobroć,

40 Zob. tamże, s. 9.

41 Tamże, s. 41.

pragnienie i metafizyka to kategorie splecione ze sobą w sposób nierozdzielny. Jak pisał Józef Tischner:

Pragnienie podobne jest (...) do ludzkiej dobroci i uczynki płynące z dobroci nie sycą dobroci, lecz pogłębiają. Kto raz był dobry, ten pragnie być nim raz jeszcze. I tak w pragnieniu: to, co upragnione, nie wypełnia pragnienia, ale je draży. Dlatego Upragnione jest nieuchwytnie, niemożliwe do ogarnięcia pojęciem, absolutnie Inne⁴².

Etyka to odpowiedź na podstawowe pytanie, które inspiruje całą filozofię Lévinasa:

Jak (...) Toż-Samy, urzeczywistniający się jako egoizm, może wejść w relację z Innym, nie pozbawiając go natychmiast jego inności? Na czym polega ten stosunek?⁴³

Szacunek wobec Inności wymaga etyki, czyli zdolności wykraczania poza bycie⁴⁴ w stronę tego, co nieskończone, w stronę drugiego człowieka. Światło, jasność i reprezentacja tworzą słownik ontologii, natomiast podstawowe pojęcia etyki to słowo, dialog i separacja. Relacja między Toż-Samym i Innym nie polega na tworzeniu wzajemnych przedstawień ani na partycypacji w powszechności, we

42 J. Tischner, *Emmanuel Lévinas*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, s. 171.

43 E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 25.

44 Projekt Lévinasa, a więc „etyka przed ontologią” to – w pewnym sensie – odwrotność koncepcji Heideggera, a więc „ontologii jako etyki”. Lévinas żadną miarą nie mógłby przystać na słynne stwierdzenie Heideggera z *Listu o „humanizmie”*, w którym ontologia fundamentalna zostaje utożsamiona z etyką. Ontologia to wedle Lévinasa filozofia przemocy, dominacji i kontroli, która wyrasta z „troski o bycie”, z zaklęcia w kręgu *Jemeinigkeit*. Jeśli Heidegger twierdzi, że sumienie wzywa *Dasein* do troski o „najbardziej własną możliwość bycia”, to Lévinas artykułuje tęzę dokładnie odwrotną: troska o bycie jest zabójcza, od bycia należy – dosłownie! – uciekać w stronę „inaczej niż być”, *autrement qu'être*. Zob. E. Lévinas, *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2007 oraz M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 54–60, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 376–423.

wspólnej płaszczyźnie językowej. Ich obcowanie – podkreśla Lévinas – jest etyką⁴⁵. Świat moralności, w której transcendentja nie zostaje zneutralizowana w łonie immanencji, nie jest światem światła i jasności, lecz światem słowa i dialogu. Język stanowi swego rodzaju kładkę, dzięki której możliwa staje się bliskość inna niż zespolenie w obrębie całości.

Stosunek językowy – jak pisze Lévinas – zakłada transcendentję, radykalną separację, obcość rozmówców, objawienie się Innego dla mnie. Inaczej mówiąc, język mówi tam, gdzie między członami relacji nie ma wspólnoty, gdzie nie ma wspólnej płaszczyzny, gdzie taka płaszczyzna dopiero ma powstać. Powstać z transcendentji. Rozmowa jest zatem doświadczeniem czegoś absolutnie obcego, *poznaniem* lub *doświadczeniem czystym, traumatyzmem zdziwienia*⁴⁶.

Słowo, które przychodzi z zewnątrz, spoza horyzontu transcendentnej świadomości, należy do wymiaru pragnienia. Drugi człowiek, który zwraca się do mnie w jakikolwiek sposób, zmusza mnie do słuchania, do uległości wobec sensu przychodzącego z jakiegoś „gdzie indziej”, z jakiegoś „tam”. Słuchając opowieści Innego, wykraczam poza przestrzeń mojej wyobraźni i zwracam się w stronę Transcendentji. Rozmowa – mówiąc krótko – to wydarzenie metafizyczne *par excellence*.

Obcowanie Toż-Samego i Innego ma naturę mowy. Relacja ustanawiana przez mowę jest bowiem tego rodzaju, że terminy tej relacji nie graniczą ze sobą, że Inny, mimo związku z Toż-Samym, pozostaje wobec Toż-Samego transcendentny. Relacja Toż-Samego i Innego – czyli metafizyka – rozgrywa się źródłowo jako dyskurs, w którym Toż-Samy, skupiony w sobości Ja – jedy-ny i autochtoniczny byt szczegółowy – wychodzi z siebie⁴⁷.

45 Zob. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 72.

46 Tamże, s. 73.

47 Tamże, s. 26.

4. Słowo, dialog i pokój

*Stosunek z twarzą, z Innym absolutnie innym,
którego nie jestem w stanie ogarnąć,
z Innym, który w tym sensie jest nieskończony
(...) zachodzi bez przemocy – utrzymuje pokój z absolutną innością.
„Opór” Innego nie zadaje mi gwałtu, nie działa negatywnie;
ma strukturę pozytywną: jest etyką⁴⁸.
Emmanuel Lévinas*

Istotnym elementem relacji między Toż-Samym i Innym jest jedna z najśłynniejszych kategorii Lévinasowskiej filozofii – kategoria twarzy, *le visage*. Z jednej strony, jest to pojęcie bezbłędnie utożsamiane z myślą Lévinasa, z drugiej jednak strony, wokół żadnego innego terminu nie pojawiło się tak wiele nieporozumień i dezinterpretacji.

Twarz nie jest zbiorem złożonym z nosa, czoła, oczu itd. (...) Twarz jest nie dającym się sprowadzić do niczego innego sposobem, w jaki byt może się objawić w swej tożsamości. Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości. Wobec rzeczy stosuje się przemoc. Rozporządza nimi, ogarnia je. Rzeczy dają się ująć, nie ofiarowują twarzy. Są to byty bez twarzy. (...) Twarz jest nienaruszalna⁴⁹.

Nienaruszalność twarzy nie jest postulatem, który dopiero należałoby zrealizować, ale – jak przekonuje Lévinas – wydarzeniem o charakterze ontologicznym, które spełnia się w relacji między Toż-Samym i Innym. Wobec Twarzy podmiot okazuje się bezsilny, ponieważ nie potrafi jej uprzedmiotowić, przekształcić w fenomen i stematyzować. Twarz to nie tyle konkretne oblicze danego człowieka, ile synonim

48 Tamże, s. 231–232.

49 E. Lévinas, *Trudna wolność*, dz. cyt., s. 9.

bytu nieprzedstawialnego, który skutecznie wymyka się transcendentalnej władzy *Sinngebung*.

Pojęcie twarzy prowadzi do pojęcia sensu wcześniejszego niż *Sinngebung*, to znaczy niezależnego od naszej inicjatywy i od naszej władzy. Oznacza filozoficzną uprzedniość bytu w stosunku do bycia i zewnętrznosc, która nie przyzywa władzy ani posiadania, zewnętrznosc, która nie sprowadza się, jak u Platona, do wewnętrzności wspomnienia, a mimo to nie narusza przyjmującego ją Ja⁵⁰.

Twarz okazuje się zatem autonomicznym źródłem sensu, które zawsze solipsystyczną dialektykę świadomości uwięzioną w kręgu tego samego⁵¹. Zewnętrznosc, której objawieniem jest Twarz, stawia „totalny opór” wszelkim próbom, które chciałyby zawrzeć ją w ramach jakkolwiek zdefiniowanej całości. W relacji „twarzą w twarz” podmiot mierzy się z potężną siłą, której miarą nie jest wysoki stopień mocy czy nienawistne spojrzenie rzucone przez drugiego człowieka, lecz nieskończoność Transcendencji. Idea nieskończoności, która nie daje zawrzeć się w horyzoncie skończonej świadomości, wyznacza opór nie do przewyżnienia. Uprzedmiotowienie i tematyzacja – fundamentalne operacje nowożytnego rozumu – okazują się bezsilne wobec tego, co zewnętrzne, transcendentne i nieprzedstawialne. „W istocie nie jest to relacja z jakimś potężnym oporem, lecz z czymś absolutnie Innym: z oporem czegoś, co nie ma oporu – z oporem etycznym”⁵². Można powiedzieć, że każdy byt, który przerasta „myśl kartezjańską”, posiada Twarz. Innymi słowy, każdy byt, którego *ideatum* przewyższa ideę, jest bytem Transcendentnym w sensie radykalnym. Świat przedmiotów to „świat bez Twarzy”, czyli przestrzeń łatwo poddająca się podmiotowej władzy, natomiast świat międzyludzkich relacji to „świat obdarzony Twarzą”, czyli miejsce rozgrywania się metafizyki. Podczas gdy przedmiot zоста-

50 E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 43.

51 Zob. tamże, s. 229.

52 Tamże, s. 234.

je wchłonięty przez Toż-Samego, drugi człowiek objawia się przez absolutny opór bezbronnych oczu. „Twarzą – jak pisze Lévinas – nazywamy sposób, w jaki Inny ukazuje się, przewyższając ideę Innego we mnie”⁵³. Mówiąc krótko: pojęcie Twarzy streszcza zdumiewający paradoks „myśli, która myśli więcej, niż myśli”⁵⁴. Podmiot zawiera w sobie coś, czego nie może ani całkowicie przyswoić, ani otrzymać z mocy własnej tożsamości. Raz jeszcze oddajmy głos Lévinasowi:

Idea nieskończoności – coś nieskończenie więcej zawarte w czymś mniej – wydarza się konkretnie jako relacja z twarzą. I tylko idea nieskończoności zachowuje zewnętrzną Innego w stosunku do Toż-Samego, pomimo tego stosunku⁵⁵.

Tylko dzięki Transcendencji w sensie radykalnym, która uobecnia się w Twarzy, podmiot może zostać wyrwany z kręgu wewnętrzności, ekonomii i egoizmu, a tym samym wprowadzony w wymiar etyki. Toż-Samy, który nie traci nic z własnej wyjątkowości i odrębności, ponieważ separacja stanowi jego nieusuwalne znamię, staje się zdolny do budowania pokojowych więzi z Innym. Wojna ontologiczna, której zasadą był prymat immanencji nad Transcendencją i dominacja całości nad częścią, zostaje zażegnana w sposób ostateczny.

Fundamentalne pęknięcie ontologiczne na Toż-Samego i Innego przejawia się jako niealergiczny stosunek między Toż-Samym a Innym. Transcendencja, czyli dobroć, wydarza się jako pluralizm⁵⁶.

Pokój możliwy jest wyłącznie w świecie słowa i dialogu, nie zaś w świecie światła i jasności. Mówiąc inaczej, podmiot fenomenologiczny – ostatnie wcielenie kartezjańskiego *cogito* – to uosobienie przemo-

53 Tamże, s. 41–42.

54 E. Lévinas, *Trudna wolność*, dz. cyt., s. 317.

55 E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 229.

56 Tamże, s. 369.

cy, gwałtu i samotności, natomiast podmiot dialogiczny to wcielenie pokoju, moralności i pluralizmu. Rdzeniem Lévinasowskiej formuły podmiotu jest idea nieskończoności, której wyrazem jest pragnienie metafizyczne, czyli gotowość uznania suwerenności tego, co Inne. Zasadnicze przesłanie Lévinasa brzmi zatem tak: rozumieć drugiego człowieka, to uznawać jego odmienność ponad zdolnością pojmowania⁵⁷. Rozumiem Innego wtedy, gdy zwracam się ku niemu w geście szczerej dobroci, gdy troszczę się o niego i biorę za niego odpowiedzialność. Bliiskość między mną i moim bliźnim nie oznacza braku geometrycznego dystansu, lecz zażyłość znaczoną przez dobro. Innymi słowy, działam etycznie i zbliżam się do drugiego człowieka tylko o tyle, o ile moja egzystencja przemienia się w „istnienie dla Innego”. Powtórzmy raz jeszcze: „Metafizyka, czyli stosunek z Innym spełnia się jako służba i jako gościnność”⁵⁸ – oto wymowna konkluzja *Całości i nieskończoności*.

57 Zob. tamże, s. 42.

58 Tamże, s. 361. Uważam, że poglądy etyczne Lévinasa stanowią stosunkowo spójną całość, mimo że różnią się w wielu kwestiach w zależności od poszczególnych okresów twórczości francuskiego filozofa. Dynamika rozwoju Lévinasowskiej koncepcji etycznej zmierza jednak konsekwentnie w jednym kierunku – w kierunku wyjścia poza bycie, a więc poza „troskę o siebie” rozumianą jako ego- i logocentryczne zogniskowanie podmiotu na samym sobie. Konsekwencją myślenia Lévinasa ujawnia się z całą mocą w zestawieniu takich prac, jak *Istniejący i istnienie*, *Całość i nieskończoność* oraz *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Twierdzę, że to swego rodzaju „filozoficzna trylogia”, „anty-Odyseja”, która prezentuje trzy podstawowe figury podmiotu: hipostazę, pragnienie i substytucję. Nie są to figury całkowicie względem siebie odrębne, ale momenty jednej dynamiki formowania się Lévinasowskiej antropologii i etyki. Hipostaza warunkuje pragnienie, a pragnienie – substytucję. Innymi słowy, podmiotowość musi wprawdzie być w posiadanie, by później, za sprawą Innego, stopniowo wykraczać poza scenę bycia w stronę tego, co *au-delà de l'essence*, czyli „poza byciem”. Od hipostazy do substytucji, od ontologii do etyki, od *logosu* do *ethosu* – oto, w największym skrócie, treść „Anty-Odysei”.

Artur Borkowski

Życie dialogiczne w ujęciu Martina Bubera

żyć – to uczestniczyć w dialogu.

Michaił Bachtin

We współczesnym świecie coraz powszechniej mówi się o potrzebie dialogu. Wielokrotnie można spotkać się ze stwierdzeniem, że „żyjemy w epoce dialogu”, nawoływaniem, by „budować kulturę dialogu”, czy popularnymi nagłówkami

w stylu: „dialog trwa...”. Słowo „dialog” nabiera wielkiej popularności. Mówi się o dialogu ekumenicznym, międzykulturowym, międzyreligijnym, o dialogu małżeńskim, społecznym, a nawet o dialogu filozoficznym. Dialog wkracza we wszelkie dziedziny, gdzie ma się do czynienia z dwojgiem lub większą ilością ludzi. Prowadzi się dialog w sferze edukacji, wychowania, polityki, dialog w ramach terapii psychologicznej. Można spotkać się z pojęciem dialogicznego myślenia, dialogicznej postawy. Niejednokrotnie słyszy się o potrzebie dialogu w rozwiązywaniu konfliktów, o znaczeniu dialogu w poszukiwaniu prawdy. Z drugiej strony chyba nic nie przychodzi tak trudno, jak właśnie autentyczny dialog. Dialog międzyludzki wymaga wielu wyrzeczeń, wielkiej otwartości, jest umiejętnością, której trzeba się nieustannie uczyć i którą trzeba doskonalić. Dialog autentyczny jest, najkrócej mówiąc, trudny. Po wielekroć można usłyszeć o nieumiejętności dialogu, o jego braku w próbach poradzenia sobie z rozmaitymi problemami, poczynawszy od rozpadających się małżeństw, a na konfliktach międzynarodowych kończąc. Można zaryzykować tezę,

Artur Borkowski OFM Cap (ur. 1983 r.) – kapłan Kościoła Katolickiego. W centrum jego zainteresowań znajduje się człowiek (w kontekście filozoficznym, pedagogicznym i teologicznym). W zakresie filozofii interesuje się dialogiką oraz hermeneutyką filozoficzną.

że to właśnie brak dialogu jest powodem największych współczesnych kryzysów.

Zadanie podjęte w niniejszym artykule jest stosunkowo proste: chodzi o to, by pokazać, czym jest tzw. życie dialogiczne, na czym się ona opiera i jak pomaga w budowaniu prawdziwego człowieczeństwa. By to zadanie osiągnąć, warto pochylić się nad jedną z najbardziej znanych koncepcji filozofii dialogu, mając nadzieję, że w niej znajdzie się środki zaradcze na kryzys dialogu, a *de facto* i na zagrażający kryzys relacji międzyludzkich. Na scenie filozoficznej jednym z najbardziej znanych dialogików jest, nieżyjący już, Martin Buber. Jego teksty, choć napisane kilkadziesiąt lat temu, ciągle inspirują wielu współczesnych myślicieli, toteż sięgnięcie po dzieła tego, piszącego w języku niemieckim, dialogika, może pomóc w odnalezieniu interesujących myśli na temat dialogu. A zatem głównym tematem tego artykułu będzie analiza dialogicznej myśli Martina Bubera, aby na jej podstawie scharakteryzować, czym jest życie dialogiczne. Pojęcie dialogu jest jednym z tych filozoficznych terminów, na temat których napisano setki tysięcy stron, a które mimo to wciąż są bardzo rozmaicie rozumiane. Strony zapisane w tej kwestii przez Bubera z całą pewnością nie przysłużą się większej precyzji definiowania. Specyficzne ujęcie problemu przez tego myśliciela pozwala jednak spojrzeć nieco inaczej na sytuację człowieka próbującego odnaleźć się w świecie, w jakim przyszło mu żyć.

Antropologia Martina Bubera

Przystępując do analizy myśli Martina Bubera, warto odpowiedzieć sobie na fundamentalne pytanie, kim dla niego jest człowiek. Tym bardziej, że wielu interpretatorów traktuje jego koncepcję antropologiczną jako znaczący krok dla całej antropologii filozoficznej¹. Wydaje się,

1 M. Szulakiewicz idzie dalej. Przytaczając zdanie Irene Dilger, stwierdza, że Buber swoją koncepcją stworzył podstawy przyszłej antropologii filozoficznej. Por. M. Szulakiewicz,

że jego spojrzenie na osobę ludzką dość dobrze wyrażają słowa, które zawarł w zakończeniu swojego dzieła *Problem człowieka*:

Ani pojedynczy człowiek jako taki, ani ogół jako taki nie stanowią fundamentalnych aktów ludzkiej egzystencji. Są to, gdy je wziąć same w sobie, jedynie potężne abstrakcje. Pojedynczy człowiek jest faktem egzystencji o tyle, o ile wchodzi w żywy stosunek z innymi pojedynczymi ludźmi; ogół jest faktem egzystencji o tyle, o ile zbudowany jest z jednostek żywego stosunku. Fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji jest człowiek z człowiekiem².

Pierwszym spostrzeżeniem, które się narzuca po lekturze dzieła Martina Bubera, jest to, że nigdy nie pisze on o człowieku samym w sobie – zawsze jest to człowiek w stosunku do rzeczywistości. Dlatego może stwierdzić, że „świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa”³. Tymi słowami rozpoczyna on traktat *Ja i Ty*, który do historii przejdzie jako jedna z najgłośniejszych i najbardziej wpływowych prac współczesnej filozofii i teologii⁴. Trzeba podkreślić, że takie określenie przysługuje dziełu Bubera nie tylko ze względu na odkrywczą treść, ale także za wyjątkową formę. Buberowski język, z którym ma się do czynienia na kartach jego dzieł, idealnie ilustruje anegdota, przytaczana przez Gerharda Wehra w biografii Bubera:

Pewnego razu Buber tłumaczył mi jakąś ideę filozoficzną, a kiedy dostrzegł malujące się na mojej twarzy niezrozumienie, zapytał: „Dobrze mnie pan rozumie”. Zgodnie z prawdą odpowiedziałem, że nie. A wówczas on ze śmiechem stwierdził: „Wobec tego wytłumaczę to panu raz jeszcze, całkiem

Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka, Rzeszów 1992, s. 148.

2 M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 90 n.

3 M. Buber, *Ja i Ty*, [w:] tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 39.

4 Tak przynajmniej ocenia to dzieło J. Doktor w swoim wprowadzeniu do lektury M. Bubera. Por. J. Doktor, *Ich und Du*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 1, Warszawa 1994, s. 30.

nie po buberowsku”. Następnie z wielką cierpliwością raz jeszcze przedstawił całe rozumowanie, ale nie w owej charakterystycznej dla siebie terminologii⁵.

Historia ta pokazuje również, jak Buber traktował swojego słuchacza i czytelnika. Zdawał sobie sprawę, że pewne terminy mogą być niezrozumiałe dla kogoś, kto nie zna jego języka. Dlatego lektura jego pism wiąże się „z koniecznością obcowania z hieratycznym językiem, który – jak pisze Dariusz Kot – porzuca rygor precyzji pojęć na rzecz metaforycznych prób wypowiedzenia niewypowiedzianego, wyrażając dramatyczne napięcie samego autora”⁶.

Swoją zasadniczą ideę Buber przedstawia już w pierwszych strokach eseju *Ja i Ty*⁷. Mówi bowiem, że wobec świata o dwojakim obliczu człowiek może zajmować dwojaką postawę, „tak jak dwojaki są podstawowe słowa, które może on wypowiadać”⁸. Według Bubera rzeczywistość ukazuje się człowiekowi w zależności od postawy, z jaką wchodzimy w relację ze światem:

Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów. Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja-Ty. Drugim jest para słów Ja-To, przy czym bez naruszenia słowa podstawowego, To może być zastąpione przez On lub Ona. Tym samym dwojaki jest także Ja człowieka. Bowiem Ja podstawowego słowa Ja-Ty jest inne niż Ja podstawowego słowa Ja-To⁹.

5 G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 197.

6 Por. D. Kot, *Wariacje Buberowskie*, [w:] *Poznać człowieka. Księga Jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, Kraków 2007, s. 131.

7 Zazwyczaj analizę dzieła Bubera rozpoczyna się od wskazania na rozróżnienie pomiędzy dwoma podstawowymi słowami: Ja-Ty i Ja-To. Interesującą perspektywę podziału rysuje D. Kot w cytowanym wyżej artykule. Dzieli on „Ja i Ty” według dwóch rodzajów dyskursu: dyskursu świata (słabo obecny, gdzie Buber pisze o człowieku oraz o jego dwojakiej postawie i wyraża w nim „naturalny, przeddialogiczny porządek świata”) i dyskursu mowy (bardziej zasadniczy, opisujący stan po wypowiedzeniu „prasłów”). W ten sposób zakłada, że „mowa ustanawia nowy świat: świat zbudowany na dwu prasłowach”. Por. D. Kot, *Wariacje Buberowskie*, dz. cyt., s. 131–140.

8 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 39.

9 Tamże.

Rozpoczynając swój wywód, Buber rozróżnia dwa podstawowe słowa: Ja-Ty i Ja-To¹⁰. Pod tymi hasłami kryją się określone postawy, jakie wobec świata przyjmuje człowiek. Według Bubera człowiek, który staje naprzeciw rzeczywistości musi jakoś do niej się odnieść. Nie można pozostać obojętnym, bowiem „Nie istnieje Ja w sobie, istnieje tylko Ja podstawowego słowa Ja-Ty i Ja podstawowego słowa Ja-To”¹¹.

Człowiek nieustannie przyjmuje jakąś postawę wobec świata. Może się do niego zdystansować: doświadczać go, poznawać, opisywać oraz używać go. W ten sposób – używając języka Buberowskiego – wypowiada podstawowe słowo Ja-To. Ale może z daną rzeczywistością wejść w relację, może potraktować ją jako swoje Naprzeciw¹² i w ten sposób wyjść rzeczywistości na spotkanie, wypowiadając podstawowe słowo Ja-Ty. Cokolwiek nie zrobi, wypowiada podstawowe słowo:

Kiedy człowiek mówi Ja, chodzi mu o jedno z nich. Kiedy mówi Ja, obecne jest Ja, które ma na myśli. Nawet gdy mówi Ty lub To, obecne jest Ja jednego lub drugiego podstawowego słowa¹³.

Myśl ta – jak w ogóle cały temat wypowiedzania słowa – wymaga pewnego doprecyzowania. Buber pod terminem *mówić Ja*, rozumie bycie człowieka¹⁴. Mało tego, *mówić Ja* dla Bubera oznacza też wypowiadać jedno z podstawowych słów. W ten sposób łatwo zauważyć, że Buber nie wspomina nic o osobie *in se*. A zatem Buberowska wizja

10 Za znaczną większością autorów (A. Żak, M. Jędraszewski, T. Gadacz, J. A. Kłoczowski) złożenie „Ich-Es” w tym artykule będzie tłumaczone formą: „Ja-To”. Według tych autorów ze względu na przedmiotowy charakter „Es” słowo „To” lepiej oddaje zamysł Bubera. Zmiana ta zostanie uwzględniona także w cytatach pochodzących z przekładu J. Doktora, w których „Ono” będzie zastąpione przez „To”. Por. M. Jędraszewski, „Es” jako „Ono” czy jako „To”?, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 160–165.

11 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 40.

12 Por. tamże, s. 59.

13 Tamże, s. 40.

14 Por. tamże.

człowieka, zakładając perspektywę egzystencjalną, nie koncentruje się na ludzkim byciu traktowanym przedmiotowo, lecz na podmiotowym, dziejącym się byciu tego, kto może być uchwycony jedynie w kontekście sytuacji podejmowania wyborów¹⁵. Osoba (Ja) jest zawsze traktowana jako osoba wobec rzeczywistości. Buber nie poprzestaje na tym. Zaznacza, że „Ja podstawowego słowa Ja-Ty jest inne niż Ja podstawowego słowa Ja-To”¹⁶.

W każdej z postaw Ja człowieka wyraża się w inny sposób. W spotkaniu, w postawie relacji, człowiek wypowiada się *całą istotą*, całą swoją osobą – angażuje się całkowicie. Gdy natomiast zajmuje wobec świata postawę doświadczenia czegoś mu brakuje, bowiem „Podstawowego słowa Ja-To nigdy nie można powiedzieć całą istotą”¹⁷.

Warto tu podkreślić jeszcze jedną rzecz. Każdy ze sposobów odniesienia się do świata, ustanawia inny, rządzący się odmiennymi prawami świat:

Do podstawowego słowa Ja-To należy świat jako doświadczenie. Podstawowe słowo Ja-Ty ustanawia świat relacji¹⁸.

W ten sposób Buber podkreśla, że te podstawowe słowa z jednej strony stanowią dwa sposoby bycia człowieka, z drugiej – decydują o tym, pod jaką postacią świat wystąpi naprzeciw człowiekowi. Nie należy tego rozumieć – jak chciałaby Świącicka – że u Bubera świat jest czymś pochodnym wobec jego przeżywania¹⁹. Buberowi chodzi raczej o sposób postrzegania rzeczywistości. Świat, z którym człowiek wchodzi w relację jawi się zupełnie inaczej, niż ten, z którym pozostaje w postawie doświadczenia²⁰. Gdy człowiek staje w postawie Ja-To, rze-

15 Por. W. P. Glinkowski, *Martina Bubera pozakulturowa koncepcja człowieka*, [w:] *Poznać człowieka...*, dz. cyt., s. 68.

16 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 39.

17 Tamże.

18 Tamże, s. 41.

19 Por. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1992, s. 75.

20 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 58.

czywistość jawi mu się jako uporządkowany świat rzeczy. W przeciwnym wypadku, wypowiadając Ja z podstawowego słowa Ja-Ty, otwiera przestrzeń dla tajemniczego i nieuchwytnego przeżycia obecności Ty²¹. Oba światy, tak jak obie postawy, ciągle się przenikają:

Każda rzecz na świecie – przed lub po swoim staniu się rzeczą – może ukazać się danemu Ja jako jego Ty. (...) Chociaż nie zawsze są to stany, które można wyraźnie rozgraniczyć, lecz często proces chaotycznie zawikłany w głębokiej dwoistości²².

W życiu człowieka nieustannie ma się do czynienia z postawą doświadczenia, ale jest ono również ubogacane spotkaniami. A zatem od zwykłego poznania do wejścia w relację może dzielić tylko krok.

Postawa Ja-To

Każdy zwyczajny kontakt ze światem zewnętrznym wprowadza człowieka w postawę Ja-To wobec tego świata, postawę dystansu:

Podstawowy stosunek człowieka do świata To obejmuje doświadczenie, które ów świat wciąż na nowo konstytuuje, i użytkowanie, które go prowadzi do jego wielorakiego celu: zachowania, ułatwienia i urzędzenia życia ludzkiego²³.

Tylko zdystansowanego świata można doświadczyć i używać. Dzięki doświadczeniu człowiek może czerpać wiedzę o właściwościach rzeczy, a co za tym idzie – wykorzystywać je na swoją korzyść²⁴. Tym sposobem – pisze Buber – rośnie obszar bytu przedmiotowego i coraz liczniejsze dziedziny życia zostają opanowane, nazwane i uporząd-

21 Por. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, dz. cyt., s. 77.

22 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 49.

23 Tamże, s. 60.

24 Por. tamże, s. 40.

owane: powiększa się wiedza o przedmiotach, rozwija się historia jednostki i historia gatunku ludzkiego. Dlatego może powiedzieć, że „świat To stale się powiększa”²⁵.

Celem człowieka, który wypowiada podstawowe słowo Ja-To, jest poznanie przedmiotu, zdobycie wiedzy o nim. Postawa dystansu zatem jest niezbędna do normalnego *urządzenia się w świecie*. Faktycznie – jeśli wraz z Buberem przyjmie się, że świat przedmiotów opisuje krąg czasowników przechodnich: „postrzegam coś, odczuwam coś, wyobrażam sobie coś, chcę czegoś, czuję coś, myślę o czymś”²⁶ – nie sposób sobie wyobrazić życia człowieka bez tego obszaru doświadczenia. Warto już w tym miejscu podkreślić, że Buber nie mówi w tym kontekście o życiu. Zatrzymanie się na doświadczaniu i użytkowaniu nie zapewnia człowiekowi życia²⁷.

Człowieka, który staje wobec świata w postawie Ja-To, Buber nazywa *samoistotą*²⁸ i odróżnia od *osoby*²⁹. Podaje również cały katalog cech samoistoty:

Samoistota uświadamia sobie samą siebie jako będącego-tak-a-nie-inaczej. (...) Samoistota, dystansując się od innych, oddala się od bytu. (...) Samoistota nie uczestniczy w żadnej rzeczywistości i żadnej nie zdobywa. Dystansuje się od tego, co inne, i próbuje, ile tylko może, wziąć z niego w posiadanie przez doświadczanie i użytkowanie. Na tym polega jej dynamika: na dystansowaniu się i braniu w posiadanie, przy czym jedno i drugie dokonuje się wobec To, jedno i drugie w nierzeczywistości³⁰.

25 Por. tamże, s. 79.

26 Tamże, s. 40.

27 Jeżeli już, to słowo „życie” Buber umieszcza w cudzysłowie. Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 78.

28 Sięgając do oryginału można zauważyć, że tym słowem Doktor oddaje niemieckie *Eigenwesen*. Por. M. Buber, *Ich Und Du*, Heidelberg 1977, s. 76 n. *Samoistota* jest jedną z możliwych wersji translacji, jednak wydaje się, że nie wyraża ona dobrze zamysłu Bubera. Dużo lepiej brzmi *istota monadyczna*, zaproponowana przez W. P. Glinkowskiego.

29 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 78 n.

30 Por. tamże, s. 79.

Dystansowanie się, wypowiadanie podstawowego słowa Ja-To nie jest złe³¹. Zresztą materia – według Bubera – też nie jest zła³². W świecie przedmiotów trzeba żyć i można żyć, co więcej oferuje on człowiekowi rozmaite podniety i wzruszenia, zająęcia i poznania³³. Ważne jest tylko, by nie pozwolić się tym doświadczeniem ovladnąć. Pozostając bowiem na poziomie postawy Ja-To człowiek tkwi w ułudzie, że żyje naprawdę, ponieważ „język przedmiotowy chwyta tylko koniuszek prawdziwego życia”³⁴. Dlatego Buber może powiedzieć, że człowiek, zagłuszany przez nieustannie rozrastający się świat To, przestaje być osobą – odrzeczywistnia się jego własne Ja³⁵. Przede wszystkim filozof zauważa, że „wykształcenie zdolności doświadczania i użytkowania następuje z reguły w wyniku zmniejszenia siły relacyjnej człowieka – jedynej siły, dzięki której człowiek może żyć w duchu”³⁶.

Zarówno w dziejach człowieka jako gatunku, jak i w dziejach ludzkiej jednostki Buber dopatruje się prawidłowości polegającej na nieustannej ekspansji obszaru tego, co uprzedmiotowione. Zjawisko to jest konsekwencją charakteru, jaki przybiera ludzkie aktywne uczestnictwo w rzeczywistości, coraz bardziej zdominowanej postawą pragmatyczną i uprzedmiotawiającą. Wzrostowi popularności postaw utylitarnych i doświadczania świata towarzyszy zubożenie relacyjnej siły człowieka. Uporządkowany, rozpoznany, opanowany świat To zyskuje coraz większą przewagę nad światem Ty³⁷. Buber widzi, że nawet drugiego człowieka bardzo często umieszcza się w świecie przedmiotowym. Jawi się on wtedy jako:

31 Jak tłumaczy to Szulakiewicz, już samo nadanie obu postawom charakteru *podstawowego* może oznaczać akceptację obu. Idzie raczej o przypomnienie faktu dwóch sposobów ukazywania rzeczywistości wzajemnie do siebie niesprowadzalnych. Zapomnienie o którymkolwiek z nich jest otwarciem drogi fałszom. Por. M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem...*, dz. cyt., s. 75.

32 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 67.

33 Por. tamże, s. 60.

34 Tamże, s. 49.

35 Por. tamże, s. 67.

36 Tamże, s. 62.

37 Por. W. P. Glinkowski, *Martina Bubera pozakulturowa koncepcja człowieka*, dz. cyt., s. 75.

Suma właściwości, zobrazowaną ilością. Mogę znów wydobyć z niego kolor jego włosów, odcień mowy, barwę dobroci. Ale dopóki mogę to czynić, nie jest on już moim Ty, a jeszcze nie jest nim znowu³⁸.

I dopóki tak się dzieje, nie ma mowy o relacji. Odpowiada to codziennemu doświadczeniu człowieka, który bardzo często inne osoby traktuje jako przedmioty i używa tylko dla swoich korzyści. Jest to – w jakiś sposób – naturalne, ponieważ każdemu Ty na świecie jest przeznaczone stawać się rzeczą, tak jak każda rzecz na świecie może ukazać się danemu Ja jako jego Ty³⁹. Jednak Buber wielokrotnie podkreśla konieczność przechodzenia z postawy Ja-To w relację.

Spełnienie tego sensu i przeznaczenia udaremnia człowiek, który zadowala się światem To jako światem, którego należy doświadczać i używać, i to, co jest w nim uwikłane, tłumi, zamiast uwolnić, obserwuje, zamiast ogarnąć wzrokiem, wykorzystuje, zamiast przyjąć⁴⁰.

Trwanie w postawie doświadczenia i użytkowania, zamyka człowieka na relacje. Wraz z upływem czasu świat rzeczy staje się *zmorą*, a Ja człowieka ulega odrzeczywistnieniu. Polega to na tym, że człowiek zaczyna pojmować siebie jedynie jako podmiot doświadczenia i użytkowania⁴¹. Taki podmiot jest skoncentrowany wyłącznie na sobie i nastawiony w pierwszym rzędzie na przedmiotową egzystencję w dopasowanym do siebie świecie rzeczy. Dlatego im bardziej w człowieku dominuje postawa Ja-To, tym bardziej oddala się on od tego, co rzeczywiste⁴². Człowieka wyłącznie zdystansowanego do świata ominie radość spotkania. Buber ostrzega, że nie chodzi tu jedynie o zauważenie człowieczeństwa:

38 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 49.

39 Por. tamże.

40 Tamże, s. 63.

41 Tamże, s. 77.

42 Por. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, dz. cyt., s. 78.

Wyobrażane sobie przez kogoś, postulowane i propagowane człowieczeństwo To nie ma nic wspólnego z cielesnym człowieczeństwem, do którego człowiek mówi naprawdę Ty. (...) Pożałowania godny jest ten, kto nie wypowiada podstawowego słowa, lecz biedny, kto zamiast tego zagaduje je za pomocą pojęcia lub hasła, jak gdyby było ono ich imieniem⁴³.

Bardzo łatwo można się pomylić i myśląc, że traktuje się człowieka jako osobę, być wobec niego w postawie Ja-To. To jest dla Bubera najgorsze: uprzedmiotowienie człowieka w przekonaniu, że traktuje się go jako Ty. Dlatego Buber z tak wielkim przejęciem podkreśla: „Jednak więcej wart jest gwałt zadany realnie przeżytej istocie, niż upiorna troska okazywana pozbawionym oblicza numerom⁴⁴!

O tym, jak ważny jest świat To i postawa dystansu, pisze M. Buber w słowach: „I powiem ci z całą powagą prawdy: człowiek nie może żyć bez To⁴⁵. Zaraz jednak dopowiada: „Ale kto żyje tylko z nim, nie jest człowiekiem⁴⁶.

Relacja Ja-Ty

Dla Bubera jest jasne, iż tak urzeczywistniony człowiek jako podmiot doświadczenia, nie oznacza całkowitego urzeczywistnienia zasady ludzkiego bytu. Do prawdziwego życia człowiek potrzebuje spotkania. Bowiem życie to nie tylko egzystencja w świecie przedmiotów. Życie osoby obejmuje także relacje. Jest także mówieniem Ty, w którym człowiek może wypowiedzieć się całą istotą i stawać się osobą⁴⁷:

43 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 46.

44 Tamże, s. 53.

45 Tamże, s. 60.

46 Tamże.

47 Przeniesienie akcentu na osobę i na świat osoby, będący światem relacji, jest jednocześnie – na co wskazuje Szulakiewicz – otwarciem przed antropologią *świata człowieka*. Jest to realizacja postulatu metodologicznego Bubera wobec antropologii, którym było stworzenie takiej podstawy pytania o człowieka, aby uwzględniała ona człowieka z człowiekiem, aby tam, gdzie jest

Kto mówi Ty, nie ma za przedmiot czegoś. (...) Gdzie mówi się Ty, tam nie ma czegoś. Ty z niczym nie graniczy. Kto mówi Ty, ten nie ma czegoś, nie ma nic. Ale znajduje się w relacji⁴⁸.

Relacja powstaje, gdy człowiek mówi do drugiego człowieka Ty⁴⁹. Trudno tak naprawdę sprecyzować, czym owa relacja jest. Jak pisze Buber w *Problemie człowieka*, w relacji „istota przyjmuje inną istotę jako inną”, jako tę określoną inną istotę, aby komunikować się z nią we wspólnej dla nich obu przestrzeni, „wykraczającej poza obręb tego, co dla każdej jest jej własne”⁵⁰. Przestrzeń tę Buber nazywa *sferą pomiędzy*⁵¹. Jak wskazuje Szulakiewicz, *sfera pomiędzy* nie jest czymś, nie zajmuje miejsca w przestrzeni, nie jest też jednorazowo określona. Jest to raczej coś dziejącego się wraz z aktem spotkania i razem z tym aktem znikającego, bądź jest to też miejsce, w którym dokonuje się wydarzenie relacji⁵².

Skoło spotkanie zachodzi wyłącznie w sferze *pomiędzy*, nie ma w nim mowy o żadnym doświadczeniu drugiego człowieka⁵³. Oczywiście należy to rozumieć jako doświadczenie, o którym mowa była wyżej: doświadczenie jako element zdystansowania, któremu towarzyszy wypowiedanie podstawowego słowa Ja-To: gdy drugi człowiek staje się obiektem badaniem. Zawsze tam, gdzie człowiek ulegnie pokusie spójżenia na relację z dystansem, będzie chciał coś zaobserwować w osobie, z którą trwa w spotkaniu – przestanie wypowiadać podstawowe słowo Ja-Ty – znajdzie się poza rzeczywistością spotkania: „Mogę go umieścić w przestrzeni i czasie, muszę to czynić ciągle na nowo, ale już tylko jako Jego lub Ją, jako To, a nie moje Ty”⁵⁴.

człowiek z człowiekiem, szukać odpowiedzi na antropologiczne pytanie. Por. M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem...*, dz. cyt., s. 237.

48 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 40.

49 Por. tamże, s. 41.

50 Por. M. Buber, *Problemy człowieka*, dz. cyt., s. 91.

51 Por. tamże.

52 Por. M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem...*, dz. cyt., s. 162.

53 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 43.

54 Tamże.

W ten sposób człowiek nieustannie egzystuje pomiędzy wypowiedaniem Ja-To a Ja-Ty. Zarówno używanie, jak i prawdziwe spotkania są wpisane w życie osoby. Mimo że te drugie jawią się – używając języka Bubera – „jako cudowne, liryczno-dramatyczne epizody”⁵⁵, nikt nie może powiedzieć, że nigdy ich nie przeżył: „Wszystkim, nawet najbardziej głuchym, przytrafia się bowiem w jakiś sposób – naturalny, popędowy, mroczny – spotkanie, obecność; wszyscy odczuli gdzieś Ty”⁵⁶.

Buber zauważa jednak, że we współczesnym świecie bardziej popularna jest postawa użytkownika, postawa Ja-To. Człowiek coraz rzadziej pozwala sobie na *zapładnianie świata* poprzez relację, zadowala się światem przedmiotów i ulega mu⁵⁷. W ten sposób jednak zatracą swój osobowy charakter, bowiem sposób odnoszenia się do świata, „sposób mówienia Ja przez człowieka – co ma na myśli, mówiąc Ja – rozstrzyga o tym, do czego należy i dokąd wiedzie jego droga. Słowo «Ja» jest prawdziwym szyboletem człowieczeństwa”⁵⁸. W sposobie odnoszenia się do świata – według Bubera – objawia się człowiek. Jego postawa jest znakiem rozpoznawczym człowieczeństwa.

Sfery relacji

Jedną z bardziej charakterystycznych cech dialogiki Bubera jest bardzo szerokie pojmowanie relacji Ja-Ty. Według Bubera człowiek może wejść w relację z każdym przedmiotem, jaki go otacza. Różni go to od innych dialogików i często też był za to krytykowany⁵⁹.

55 Por. tamże, s. 60.

56 Tamże, s. 72.

57 Por. tamże.

58 Tamże, s. 80. Słowo „szybolet” należy rozumieć jako charakterystyczny znak, pomagający rozpoznać, z kim ma się do czynienia.

59 Krytykuje go między innymi Lévinas, który uważa, że konsekwencją takiego myślenia jest widoczny u Bubera brak determinujących rozstrzygnięć etycznych. Por. M. Jędraszew-

Buber rozszerza możliwość wypowiedzania słowa Ja-Ty do trzech sfer. Każda z nich charakteryzuje się czymś innym. Pierwsza łączy się ze światem materialnym, z naturą. Bardzo znany i szeroko dyskutowany jest tu przykład relacji z drzewem. Człowiek może podejść do niego na wiele sposobów. Może to czynić jako artysta, widząc gamę kolorów, jako biolog, widząc różnice dzielące ten gatunek od innych, jako drwal, stolarz itd. W każdej sytuacji będzie to stosunek Ja-To.

Ale może się też zdarzyć, zarazem z woli i łaski, że przyglądając się drzewu, zostaną włączony w relację z nim – i wtedy drzewo przestanie być To. Porwała mnie moc wyłączności⁶⁰.

Drzewo w tym momencie nie jest już wrażeniem czy wartością nastrojową. Nie istnieje na zewnątrz, jako oddzielony od człowieka przedmiot – ono żyje naprzeciw, a poczucie rozdzielenia znika⁶¹. Buber unika wypowiedzi, czy drzewo ma świadomość podobną do ludzkiej. Ważne jest tylko to, że między nim a człowiekiem dokonuje się spotkanie⁶².

Taka relacja dialogiczna ze światem nadaje życiu człowieka głębszy sens. Niestety, niezwykle szybko ustaje. Ja-Ty do przyrody wypowiada się bardzo krótko⁶³. Wymaga także od człowieka wielkiej umiejętności:

Tak wiele nie może nigdy przebić twardej skorupy rzeczy! O świecidełku, któremu przyglądając się, zrozumiałem kiedyś po raz pierwszy, że Ja nie jest czymś „we mnie” – z tobą wszelako byłem związany tylko we mnie; tylko we mnie, nie między mną i tobą wtedy się to wydarzyło. Gdy jednak z rzeczy coś

ski, *Homo: capax alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 127.

60 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 42.

61 Por. M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997, s. 57.

62 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 42.

63 Por. tamże, s. 101.

się wyłania, coś żyjącego, staje się dla mnie istotą, zbliża się do mnie i przemawia – jak nieodwracalnie krótko jest dla mnie niczym innym jak tylko Ty!⁶⁴.

Wyjątkową sferą relacji jest życie z ludźmi. Tutaj relacja przybiera postać językową⁶⁵. Jak pisze Buber:

Tutaj, w mowie i odpowiedzi, spełnia się język jako następstwo. Tylko tutaj uformowane językowo słowo spotyka swoją odpowiedź⁶⁶.

Dzięki językowi między Ja i Ty może mieć miejsce komunikacja. Ty może rozkwitnąć w swojej pełni. Tylko tu możliwe jest „ogłądanie i bycie ogładanym, poznawanie i bycie poznawanym, kochanie i bycie kochanym”⁶⁷. Dlatego, jak zaznacza Buber:

relacja do człowieka jest właściwym obrazem relacji do Boga: na prawdziwe zagadnięcie zostaje tu udzielona prawdziwa odpowiedź. Tyle tylko, że w boskiej odpowiedzi wszystko, cały wszechświat, objawia się jako mowa⁶⁸.

Najbardziej enigmatyczna jest trzecia sfera relacji. Oto co Buber o niej pisze:

Trzecia to życie z istotnościami duchowymi. Relacja jest tutaj skryta w obłoku, ale się odsłania, w sposób niemy, lecz językowo twórczy. Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: wypowiadamy naszą istotą podstawowe słowo, mimo że ustami nie możemy powiedzieć Ty⁶⁹.

64 Tamże.

65 Por. tamże, s. 103.

66 Tamże, s. 104.

67 Por. tamże. Nie do końca wiadomo, co Buber rozumie przez poznawanie i bycie poznawanym w relacji. Jak można było zauważyć, wyżej proces poznawania jest zarezerwowany dla postawy Ja-To. Być może jest jakiś rodzaj poznania intuicyjnego, które umyka zmysłom.

68 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 104.

69 Tamże, s. 41.

Trudno zinterpretować, co Buber ma na myśli, mówiąc o istotnościach duchowych⁷⁰. Można odnieść wrażenie, że Buber, pisząc o istotnościach duchowych, ma na myśli natchnienie, z którego powstaje dzieło. O sztuce pisze on bowiem:

Artysta, patrząc na Naprzeciw, postrzega kształt. Utrwała go w dziele. Dzieło nie należy do świata bogów, lecz do tego wielkiego świata ludzi. Niewątpliwie „istnieje”, nawet jeśli nie odnajdują go ludzkie oczy⁷¹.

Człowiekowi wychodzi naprzeciw jakiś *kształt*, który chce za sprawą artysty stać się dziełem. Nie jest to wytwór duszy artysty, lecz coś, co zbliża się do jego duszy i domaga się urzeczywistnienia⁷². Tak powstaje sztuka:

Tworzyć to czerpać, wynajdywać, to znajdować. Kształtowanie jest odkrywaniem. Urzeczywistniając, odkrywam. Przenoszę kształt – w świat. To stworzone dzieło jest rzeczą pośród rzeczy, podpadającą pod doświadczenie i dającą się opisać jako suma właściwości. Ale temu, kto je ogląda i odbiera, może za każdym razem cieleśnie wychodzić naprzeciw⁷³.

Zatem zarówno tworzenie sztuki, jak i jej odczytywanie jest możliwe dzięki relacji dialogicznej, która dokonuje się w świecie istotowości. Relacji z czymś, co Buber nazywa kształtem. Kształt umyka zarówno doświadczeniu, jak i opisowi – nie jest zatem składową częścią świata przedmiotów. Można go jednak zobaczyć, jak „promieniuje w blasku Naprzeciw”. Nie jest rzeczą pośród rzeczy, nie jest tworem wyobraźni, jest „prawdziwą obecnością”⁷⁴.

70 Tłumaczenie niemieckiego *Wesenheite* (por. M. Buber, *Ich Und Du*, dz. cyt., s. 12) jako *istotności* pozostawia wiele do życzenia (w innym miejscu Doktor oddaje *Wesenheite* używając terminu *istotowości*). Wydaje się, że Buberowi chodzi w ogóle o byty (w tym przypadku o byty duchowe).

71 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 63.

72 Por. tamże, s. 43 n.

73 Tamże, s. 44.

74 Por. tamże.

Cechy relacji dialogicznej

W tych *trzech światach* – świecie natury, świecie ludzi i świecie duchowych istotowości – może dojść do spotkania. Warto zatrzymać się nad tą myślą Bubera. Na ile intuicja ta odpowiada codziennemu doświadczeniu? O ile bezdyskusyjna wydaje się możliwość relacji w świecie ludzi, tak zarówno w świecie natury, jak w świecie sztuki można mieć wątpliwości co do jej realności⁷⁵. Czy można mówić o relacji z kamieniem? Czy pomiędzy rzeźbą Michała Anioła a jej odbiorcą dochodzi do międzypodmiotowego spotkania? Jest to do przyjęcia tylko wtedy, gdy zrozumie się, jak Buber rozumie relację. Warto zatem przyrzeć się cechom, jakie jej przypisuje.

Przede wszystkim relacji nie sposób wymusić. Jej początek związany jest ze swoistą łaską⁷⁶. By doszło do spotkania, nie wystarczy zatem jedynie go chcieć. Spotkanie wydarzy się lub nie⁷⁷. Spotkanie nie jest wyłącznie aktem podmiotu, nie zależy tylko od Ja. Jak mówi Buber:

[Świat relacji – A. B.] przychodzi nawet nie wezwany i znika, nawet gdy się go zatrzymuje. Jest nieprzejrzany: gdy chcesz go przejrzeć, tracisz go. Przychodzi, aby cię osiągnąć, ale gdy nie znajduje ciebie, gdy cię nie spotyka, pierzcha⁷⁸.

Na tę łaskę jednak trzeba odpowiedzieć. „Ty wychodzi naprzeciw”, ale człowiek wchodzi w bezpośrednią relację z nim. Człowiek winien troszczyć się tylko o to, co znajduje się po jego stronie – nie o łaskę lecz

75 Zdaniem Bubera takie wątpliwości narzucają nam nasze przyzwyczajenia do badawczego utylitarnego traktowania tego, co nas otacza. Por. T. Biesaga, *Antropologia Martina Bubera*, Kraków 2001, s. 235.

76 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 44.

77 Por. T. Gadacz, „Będziesz miłował Boga, a bliźniego swego jak siebie samego”. *Spór o relację dialogiczną (Ja-Ty) w filozofii dialogu*, [w:] *Poznać człowieka...*, dz. cyt., s. 21.

78 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 59.

o wolę: „Relacja jest więc jednocześnie byciem wybranym i wybieraniem, doznawaniem i działaniem”⁷⁹.

Przez to relacja wiąże się ze zniesieniem wszystkich działań częściowych, a tym samym wszystkich doznań wywołanych przez działanie – relacja „musi upodobnić się do doznawania”⁸⁰. Trzeba usunąć wszystkie elementy pośredniczące⁸¹. Dlatego Buber tak często podkreśla, że podstawowe słowo Ja-Ty wypowiada się *całą istotą*⁸². Kto decyduje się na wejście w relację, nie może liczyć na *coś dla siebie*. Zniesiona zostaje także aktywność i spontaniczność podmiotu⁸³. Jak zaznacza Buber, jest to swoiste *ryzyko*⁸⁴. Człowiek rezygnuje z własnych korzyści⁸⁵. By wejść w relację, trzeba decyzji o poświęceniu.

Dzieje się tak dlatego, że każda prawdziwa relacja ma charakter wyłączny⁸⁶. Tę wyłączność można rozumieć jako wyłączenie całego tła, które towarzyszy relacji. Liczy się tylko Ty – nic innego:

Ty napełnia horyzont; nie jakoby nie było nic innego, lecz wszystko inne żyje w jego świetle. Dopóki trwa obecność relacji, ten jej kosmiczny wymiar jest nietykalny⁸⁷.

79 Tamże, s. 86.

80 Por. tamże.

81 Oczywiście nie można zapominać o zgodzie Ja na wejście w relację. W relacji człowiek przede wszystkim czemuś ulega, ale ulega jakby w pierwszym starciu, by – zaraz w następnym – dokonać choćby zażłokowego przyzwolenia woli. Można tu mówić o pra-decyzji o *Ja chcę*, aby Ty oddziaływało na mnie. W innym wypadku trudno byłoby sobie wyobrazić prawdziwą dialogiczność. Por. S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej: próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Łódź 2009, s. 229.

82 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 39.

83 Por. J. Mader, *Filozofia dialogu*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 387.

84 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 44.

85 Jednak w żadnym wypadku nie należy tego rozumieć jako czystej pasywności. Jednostka jest w spotkaniu zarówno zależna jak i wolna: ważne jest tutaj zarówno to, że człowiek pozostaje w dyspozycji, jak i to, że sprawa zależy od niego. Por. J. Mader, *Filozofia dialogu*, dz. cyt., s. 386.

86 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 87.

87 Tamże.

Będąc w relacji, człowiek musi zapomnieć o tym, co go otacza, o wszelkich okolicznościach spotkania⁸⁸. Mówiąc podstawowe słowo Ja-Ty, stając w postawie spotkania wobec bytu, człowiek stawia go jako swoje *Naprzeciw*. Nie jest on dla niego czymś tylko wyjątkowym – byt, do którego mówi się Ty, staje się *czymś jedynym*:

Człowiek spotyka też byt i stawianie się jako swoje *Naprzeciw*, ale zawsze *tylko jedna* istotę i każdą rzecz *tylko jako istotę* (...). Nic prócz tego jednego nie jest obecne, ale to jedno obecne jest w sposób kosmiczny⁸⁹.

Jest to w jakiś sposób *kosmiczny wymiar relacji* – bycie poza przestrzenią i czasem. Bytu, do którego mówi się Ty, „nie spotyka się w jakimś kiedykolwiek i gdziekolwiek”⁹⁰. Spotkanie, mimo że ma miejsce w przestrzeni, to jest to *przestrzeń wyłącznego Naprzeciw*, w której wszystko oprócz Ty jest tłem⁹¹. Mimo że dokonuje się w czasie, to jest to *czas spełnionego w sobie procesu*, umykający mierze, niepodzielony na chwile, który sam jest tylko *chwilą*. Nieustannie coś się dzieje, ale w spotkaniu nie ma mowy o jakimś łańcuchu przyczynowo-skutkowym⁹². Ja i Ty stoją naprzeciw sobie, we wzajemnym oddziaływaniu, które nie jest uwikłane w żadną przyczynowość⁹³. Te wszystkie paradoksy pokazują, jak bardzo świat relacji różni się od świata przedmiotowego. Stąd wniosek Bubera: „Ty nie zna systemu współrzędnych”⁹⁴.

Wiąże się to z pewnym wymaganiem relacji: każdy środek jest przeszkodą. Relacja z Ty jest bezpośrednia. Spotkanie ma miejsce w teraźniejszości, jest bezpośrednią obecnością Ja wobec Ty, dlatego przeszkadza w nim zarówno pamięć jak i skierowana w przyszłość wy-

88 Nie należy stąd jednak wyciągać wniosku, jakoby chodziło o rezygnację z Ja. Buber uważa, że dla każdej relacji Ja jest nieodzowne. Por. tamże.

89 Tamże, s. 59.

90 Por. tamże, s. 43.

91 „Jesteś tylko ty i on”. Por. tamże, s. 59.

92 Por. tamże, s. 57 n.

93 Por. tamże, s. 70.

94 Tamże, s. 58.

obrażnia⁹⁵. Tylko tam, gdzie rozpadły się wszelkie środki, dokonuje się spotkanie:

Między Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej wiedzy, żadnej fantazji, a sama pamięć zmienia się, kiedy przechodzi od szczegółu do całości. Między Ja i Ty nie ma celu, nie ma pożądania czy antycypacji, a sama tęsknota zmienia się, gdy przechodzi od marzenia do zjawiska⁹⁶.

Wszystko, co mogłoby pośredniczyć w relacji, staje się niepotrzebne⁹⁷. Dlatego – jak już zostało to zaznaczone wyżej – relacja wyklucza doświadczenie⁹⁸. Tam, gdzie człowiek będzie próbował umieścić swoje Ty w przestrzeni i czasie, przestanie być w relacji. Widać tu wyraźnie opozycję między doświadczeniem i przeżywaniem. Buber zdaje się uważać, że wszelka obiektywizacja niszczy bezpośredniość przeżywania. Nie znaczy to jednak – podkreśla Buber – że trzeba rezygnować z jakiegoś sposobu oglądania:

Nie ma niczego, od czego musiałbym abstrahować, chcąc zobaczyć, ani żadnej wiedzy, o której musiałbym zapomnieć. Raczej wszystko – obraz i ruch, gatunek i okaz, prawo i liczba – jest tutaj nierozdzielnie złączone⁹⁹.

Wszystko jest obecne – jako jedna całość. W tak pojętej relacji nie może już być mowy o różnicy między podmiotem i przedmiotem, akcją i reakcją, świadomym pojmowaniem czegoś wyodrębnionego i biernym przyjmowaniem wrażeń¹⁰⁰.

Jednak relacja jest też oddziaływaniem Ja na Ty¹⁰¹, przy czym Buber nie rozwija, na czym owo oddziaływanie polega. Wiadomo tylko, że jest

95 Por. T. Gadacz, „Będziesz miłował Boga, a bliźniego swego jak siebie samego”..., dz. cyt., s. 22.

96 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 45.

97 Por. tamże.

98 Por. tamże, s. 43.

99 Tamże, s. 42.

100 Por. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, dz. cyt., s. 79.

101 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 47.

to oddziaływanie wzajemne. Człowiek oddziałuje na swoje Ty tak samo, jak Ty oddziałuje na niego. Dlatego Buber może powiedzieć, że

Relacja jest wzajemnością. (...) Kształtują nas nasi uczniowie, nasze dzieła nas tworzą¹⁰².

Nie można osłabiać tego wymiaru relacji¹⁰³. Każdy człowiek może stać się dla drugiego nauczycielem, mistrzem czy wychowawcą. Spotkanie ma moc przemiany. Między podmiotami relacji jest wzajemność dawania: „Mówisz do niego Ty i dajesz mu siebie, on mówi do ciebie Ty i daje ci siebie”¹⁰⁴.

Jak już zostało to wspomniane wyżej, relacja dialogiczna w rozumieniu Bubera jest wydarzeniem. Spotkanie nie trwa wiecznie. Każde kiedyś się kończy. Dzieje się to, gdy żywość relacji już się wyczerpie i nie ma mowy o bezpośredniej wzajemności, wzajemnym stawianiu się. W ten sposób człowiek, który dopiero co był „jedyny i nieukonstytuowany, niepodpadający w doświadczenie”, staje się znowu Nim lub Nią. Teraz można go już opisać, spojrzeć na niego jako na sumę właściwości – ale dopóki można to uczynić, nie jest on już Ty, a jeszcze – jak zaznacza Buber – „nie jest nim znowu”¹⁰⁵.

Antropotwórczy charakter relacji

Jednym z najważniejszych postulatów Martina Bubera jest konieczność stawiania się osobą. Wiąże się to ze specyficzną cechą relacji, która do historii przeszła pod nazwą zasady dialogicznej. W całym

102 Tamże, s. 48.

103 Por. tamże, s. 42.

104 Tamże, s. 59.

105 Por. tamże, s. 49. Myli się zatem ten, kto interpretuje relację dialogiczną jako swołistą więź. Buber nie pozwala na przykład na utożsamianie relacji z miłością. Miłość nie może trwać w bezpośredniej relacji: trwa, ale przechodząc od aktualności do utajenia. Aktualnością byłby wtedy moment spotkania, utajeniem codzienność, podczas której człowiek myśli o kochanej osobie – ale nie trwa z nią w relacji.

dziele Bubera przyjmuje ona różne formy. Najprościej ująć ją w zdanie: „Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty”¹⁰⁶.

Wchodzenie w relacje jest jedyną drogą człowieka do pełnego zaktualizowania swej istoty. „Jeśli ludzkiemu Ja – pisze Glinkowski – przysługuje personalna jakość, to nie jest ona niczym gotowym, żadnym atrybutem przypisanym substancji ludzkiej niezależnie od podejmowanych przez człowieka czynów. Przeciwnie, ludzkie bycie osobą i jego świadomość stanowi funkcję zdolności wchodzenia w relacje”¹⁰⁷. Dlatego – jak zostało to zasygnalizowane wcześniej – dopiero człowiek, który pozostaje w relacji, uczestniczy w rzeczywistości. Buber idzie dalej i dopiero o Ja uczestniczącym w relacji mówi jako o Ja rzeczywistym¹⁰⁸. Można to lepiej zrozumieć przyjmując, że człowiek poznający (w postawie Ja-To) nie jest pełnym, rzeczywistym człowiekiem, lecz pewnym abstrakcyjnym podmiotem¹⁰⁹. Akt poznania nie pokazuje nam człowieka w jego całości, lecz tylko jego jedną stronę. Prawdziwą podmiotowość można rozumieć tylko dynamicznie, jako „drganie Ja w jego samotnej prawdzie”. Dopiero w nieustannym przechodzeniu od dystansu do relacji dojrzewa duchowa substancja osoby¹¹⁰.

Im bardziej człowiek przeżywa spotkanie, im bardziej doświadcza daru Ty, tym bardziej rośnie w nim świadomość bycia w sposób niezmienny partnerem, świadomość bycia Ja w odniesieniu do jakiegoś Ty, świadomość bycia Ja, stopniowo poznawalnego przez tegoż Ja, dzięki odróżnianiu się od Ty. Bardzo interesująco oddaje tę myśl S. Szczyrba: „To dzięki temu (pra)dystansowaniu Ja jest w stanie wyartykułować nie tylko «Ja (!) jestem», ale zarazem stanąć naprzeciw

106 Tamże, s. 56.

107 Por. W. P. Glinkowski, *Martina Buber a pozakulturowa koncepcja człowieka*, dz. cyt., s. 64 n.

108 Kłoczowski – nie do końca słusznie – sprowadza w tym momencie zasadę dialogiczną do drogi prowadzącej do głębszego zrozumienia siebie. Pisząc o rezonansie poznawczym, który powoduje otwarcie się na świat duchowy, pokazuje, że stając naprzeciw Ty człowiek odkrywa również swoje życie. Por. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 48.

109 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 78.

110 Por. tamże, s. 78 n.

samego siebie i wyznac «Ja jestem (!)», stając tym samym na moment w samotności – w byciu sam na sam ze sobą”¹¹¹.

Buber nie był teoretykiem. Nie chciał stworzyć jakiegoś systemu antropologicznego czy teologicznego. Niewątpliwie zależało mu na tym, by w centrum swych rozważań ulokować zasadnicze elementy obrazu człowieka i Boga, ale po to, by z tej perspektywy wzywać do aktywności. Odwoływanie się Bubera do tych elementów międzyludzkiego, czyli do tego, co wydarza się *między* Ja i Ty, nie wynika z samej refleksji. Jak pisze G. Wehr, jego *hebrajski humanizm* zmierzał do konkretyzacji, do rozumianego w duchu dialogiczności przewodzenia człowiekowi i wychowania człowieka, do kształtowania w dziedzinie polityki społecznej¹¹². Cała nauka Bubera miała zmierzać do urzeczywistnienia życia dialogicznego.

Dotychczasowe rozważania można zatem podsumować zdaniem, że promowana przez Bubera antropologia dialogiczna zabiega nie tyle o poznanie człowieka, ile – by przytoczyć celną uwagę Szulakiewicza – o *odnalezienie człowieka*, a zatem nie tyle o definicję osoby, ile „o dostęp do tego, kto zagubił się w trakcie swych dotychczasowych poszukiwań”¹¹³. Nie chodzi o to, aby jeszcze mówić o człowieku, lecz aby ujawnić się jako człowiek. Ujawnienie to nie następuje jednak w akcie poznania. Jedyny sposób ujawnienia ludzkiego bytu dokonuje się właśnie w relacji, w której uczestniczy jakies Ty¹¹⁴.

Stąd zasada dialogiczna nie może pozostać na poziomie teoretycznym – wymaga zastosowania w praktyce:

Człowiek chce być potwierdzony przez człowieka w swoim byciu i chce być obecny w byciu drugiego. Osoba ludzka potrzebuje potwierdzenia, ponieważ

111 S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej...* dz. cyt., s. 215. O ile w pierwszym przypadku jest to zdumienie faktem bycia Ja, o tyle w drugim przypadku dochodzi do osobliwego skoncentrowania się na samym byciu.

112 Por. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, dz. cyt., s. 330.

113 Por. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 235.

114 Por. M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem...*, dz. cyt., s. 235.

potrzebuje go człowiek jako człowiek. Nie potrzebuje go zwierzę, ponieważ nie doświadcza wątpliwości, czym jest. Inaczej człowiek: wygnany z królestwa przyrody i skazany na ryzyko kategorii samotnej, otoczonej chaosem, który narodził się wraz z nim, wygląda skrycie i lekliwie zgody na bycie, którą może otrzymać tylko od drugiego człowieka. Ludzie podają sobie nawzajem niebiański chleb bycia jaźnią¹¹⁵.

Buber stawia przed swoim czytelnikiem zadanie: podawać drugiemu chleb bycia jaźnią, pomagać stawać się osobą i w ten sposób żyć. To dawanie dokonuje się zawsze w dialogu, w rozmowie, która w sposób istotny należy do spotkania – także wówczas, gdy dokonuje się ono w milczeniu.

Być zagadywanym

„Najpełniejszym urzeczywistnieniem Buberowej dialogiki – jak pisze M. Jantos – jest kontakt, relacja ludzkiego Ja z Bożym Ty”¹¹⁶. Zmysł Ty w człowieku jest tak naprawdę nastawiony na Boga. To pragnienie, pragnienie relacji religijnej każdy nosi w sobie:

Każde wydarzenie relacji jest stacją, która otwiera mu widok na spełniające wydarzenie relacji; we wszystkich jest on więc pozbawiony udziału w jednym, ale i nie pozbawiony, ponieważ jest obecny. Podąża swoją drogą obecny, nie szukający. Stąd zachowuje spokój wobec wszystkich rzeczy i dotknięcie, które im pomaga. Ale gdy znajdzie, jego serce nie odwraca się od nich, nawet jeśli w jednym spotyka wszystko. Błogosławi wszystkie cele, w których się chronił, i wszystkie, do których jeszcze zawita. Bo znalezienie to nie jest kresem drogi, lecz tylko jej wiecznym środkiem. Jest to znajdowanie bez szukania, odkrywanie tego, co najpierwotniejsze i co jest początkiem

115 M. Buber, *Pradystans i relacja*, [w:] tenże, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 137. *Bycie jaźnią* należy tu rozumieć, jako istnienie podmiotu. Będąc Ja człowiek jest dla drugiego Ty i w ten sposób pomaga mu w stawaniu się osobą.

116 Por. M. Jantos, *Filozofia dialogu...*, dz. cyt., s. 63.

kiem. Zmysł Ty, który nie może doznać zaspokojenia, dopóki nie znajdzie nieskończonego Ty, uświadamiał sobie to od początku; obecność musiały tylko stać się dlań w pełni rzeczywistą – z rzeczywistości uświęconego życia w świecie¹¹⁷.

Religijne doświadczenie jest tutaj metafizycznym punktem wyjścia dialogiki. W każdym rzeczywistym spotkaniu jest określony Bóg, który kontaktuje się z człowiekiem¹¹⁸. W każdej ze sfer, przez wszystko, co się uobecnia, człowiek ma możliwość wejścia w relację z *wiecznym Ty*. Dlatego żaden człowiek, żadne stworzenie nie jest przeszkodą na drodze do Boga, jest ono właśnie tą drogą. Wszystko zostało stworzone razem i jest skazane na bycie razem. Bóg postawił stworzenia na drodze człowieka, po to, aby człowiek, także stworzenie, odnalazł przez nie i wraz z nimi Boga¹¹⁹. Jak pisze Buber, kiedy ma dojść do doskonałego spotkania, „wszystkie wrota łączą się w jedną bramę Prawdziwego Życia”¹²⁰, każdy element świata prowadzi człowieka do Boga¹²¹. Oczywiście jest to możliwe tylko wtedy, gdy między człowiekiem a światem trwa relacja, kiedy świat jawi się człowiekowi jako Ty:

Przedłużone linie relacji przecinają się w wiecznym Ty. Każde pojedyncze Ty jest prześwitem ku niemu. Przez każde pojedyncze Ty podstawowe słowo zagaduje wieczne Ty. To pośrednictwo Ty wszystkich istot jest źródłem spełnienia – i niespełnienia – relacji do nich¹²².

117 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 88 n.

118 Por. M. Jantos, *Filozofia dialogu...*, dz. cyt., s. 63.

119 Por. J. Doktor, *Wstęp*, [w:] M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 32.

120 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 104.

121 Odróżnia to Bubera od Ebnera i Rosenzweiga, u których człowiek stoi niejako między Bogiem i światem i musi wybierać pomiędzy życiem z Bogiem i życiem ze światem. W takim ujęciu człowiek pośredniczy między Bogiem a światem. Obaj wielcy dialogicy wykluczali świat z prawdziwego dialogu, który zastrzegł dla spotkania z transcendencją. Ich zdaniem prawdziwym Ty człowieka może być tylko Bóg. Por. J. Doktor, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 32.

122 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 85.

W każdej relacji objawia się absolutna osoba Boga. Jednak szczególne miejsce w dialogice zajmuje oczywiście spotkanie z drugim człowiekiem. To właśnie ludzie są dla siebie nawzajem najlepszymi pośrednikami w spotkaniu z Bogiem, to przez drugiego człowieka przemawia najczęściej Bóg:

Momenty relacji połączone są tutaj – i tylko tutaj – żywiołem języka, w którym się zanurzyły. Naprzeciw rozkwitło tutaj do pełnej rzeczywistości Ty. Tylko tutaj istnieje też jako nieutralna rzeczywistość oglądanie i bycie oglądanym, poznawanie i bycie poznawanym, kochanie i bycie kochanym. Jest to główny portal, obejmujący obie boczne bramy. „Gdy mąż związany jest wewnątrz ze swoją żoną, owiani są oni tęsknotą wiecznego wzgórza.” Relacja do człowieka jest właściwym obrazem relacji do Boga: na prawdziwe zagadnienie zostaje tu udzielona prawdziwa odpowiedź. Tyle tylko, że w boskiej odpowiedzi wszystko, cały wszechświat, objawia się jako mowa¹²³.

Dlatego w prawdziwym spotkaniu dwoje ludzi nie tylko urzeczywistnia sens swojej egzystencji, stając się sobą, ludzkimi osobami, ale też biorą większy niż gdziekolwiek indziej udział w uświęcaniu świata – objawiają Boga¹²⁴.

Jak można było zobaczyć wcześniej, według Bubera spotkania człowieka z człowiekiem nie da się zaplanować czy spowodować. Tym bardziej odnosi się to do Boga. Stąd, jak zaznacza Buber, nie do przyjęcia są jakiegokolwiek gotowe *przepisy* na to, jak odnaleźć Boga w stworzeniu:

Wszystko, co kiedykolwiek w czasach ludzkiego ducha wynaleziono czy wymyślono w zakresie przepisów, dającego się określić przygotowania, ćwiczeń i medytacji, nie ma nic wspólnego z pierwotnie prostym faktem spotkania. Niezależnie od tego, jakie korzyści w zakresie poznania czy skutecznego działania dawałyby takie czy inne ćwiczenia – nie dotyczy to tego, o czym tutaj

123 Tamże, s. 104.

124 Por. J. Doktor, *Wstęp*, dz. cyt., s. 33.

mowa. Ma swoje miejsce w świecie To i nie opuszcza go, nie opuszcza ani na krok. Nie można dać przepisu wyjścia. Można je tylko pokazać: kreśląc koło, które wyklucza wszystko, co nim nie jest. Widoczne staje się wtedy to, o co chodzi: pełna akceptacja obecności¹²⁵.

W ten sposób Buber przekreśla wszelkie „pewne” metody, które miałyby zapewnić relację z Bogiem: „odrzuć świat zmysłowe, zwróć się do świata idei i wartości”¹²⁶. Wszystkie te drogi są drogami okrężnymi i pośrednimi. Człowiek, zwłaszcza dzisiaj, nie jest zdolny sam z siebie do zwrócenia się ku Bogu i mówienia do Niego. Sam Bóg zaczyna dialog, czego zresztą żywym przykładem jest Pismo Święte. Bóg jest tym, który ujawnia się bezpośrednio naprzeciw człowiekowi¹²⁷. Wystarczy zaakceptować Jego obecność w świecie i wobec tego świata wypowiedzieć podstawowe słowo Ja-Ty:

Nie znajdzie się Boga, pozostając w świecie, nie znajdzie się Boga, porzucając świat. Ten, kto całą istotą wychodzi do swojego Ty i przynosi mu całą istotę świata, znajdzie Tego, którego nie można szukać¹²⁸.

W ten sposób ludzkie życie staje się pełnią rzeczywistości i jest tak przepojone relacją, że uzyskuje ona w nim promieniującą, prześwietlającą stałość. Postawa dialogiczna jest więc w istocie – jak ujmuje to Świąćicka – „życiem w obliczu Boga i dla Boga”¹²⁹:

Tak jak żaden przepis nie może doprowadzić nas do spotkania, tak też żaden z niego nie wyprowadza. Jak dojdzie-do-niego wymaga tylko akceptacji obecności, tak, w nowym znaczeniu, wyjście-z-niego. Jak na spotkanie

125 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 86 n.

126 Por. tamże, s. 86.

127 Por. T. Biesaga, *Antropologia Martina Bubera*, „Seminare” 2001, nr 17, s. 238.

128 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 88.

129 Por. K. Świąćicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, dz. cyt., s. 83.

idzie się z samym tylko Ty na wargach, tak z Ty na wargach jest się odprawianym w świat¹³⁰.

Relacja z Bogiem nie polega na ucieczce od rzeczywistości. Ten tylko odszuka Boga, kto odda Mu się całkowicie w spotkaniu, kto w Nim odkryje Ty i zaniesie Mu cały świat. Nie wolno więc Boga identyfikować ze światem, ale trzeba w Nim zyskać nowy stosunek do świata, jego odświeżoną wizję. Spotkanie z Bogiem ma być relacją doskonałą, nie może zatem świata wykluczyć, ale powinno go objąć, przetwarzać, zbawiać i uświęcać, aby stał się „nowym mieszkaniem dla ludzi”¹³¹. Cała rzecz polega na dążeniu do zjednoczenia z Bogiem przez odzyskanie jedności z całym światem. Chodzi o to, aby niczego nie szukać poza Bogiem, ale wszystko odnaleźć w Nim.

Dialogiczne posłanie Bubera przede wszystkim wpisuje się w me-sjański charakter nauki chasydzkiej: człowiek żyjący dialogicznie, bez względu na to, czy wie o tym, czy nie, pracuje nad urzeczywistnieniem Królestwa Bożego w świecie¹³². Wprawdzie w centrum dialogiki stoi bez wątpienia osoba ludzka, ale jej ostatecznym horyzontem jest uświęcanie świata, zbawienie – i to zbawienie w sensie powszechnym a nie indywidualnym:

Dopóki ktoś zbawia się tylko w swej jaźni, dopóty nie może dać światu ani miłości, ani cierpienia, nie ma z nim do czynienia. Tylko ten, kto wierzy w świat, ma do czynienia z nim samym, a zwracając się ku światu, nie może też pozostać bezbożny. Tylko wtedy, gdy kochamy świat prawdziwy, który nigdy nie chce dać się usunąć – i kiedy naprawdę kochamy go w całej jego grozie – mamy odwagę objąć go ramionami naszego ducha i nasze dłonie spotykają dłonie, które go trzymają¹³³.

130 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 109.

131 Por. J. Tarnowski, *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, „Znak” 1980, nr 7 (313), s. 871.

132 Por. J. Doktor, *Wstęp*, dz. cyt., s. 33.

133 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 98.

W momencie spotkania z Bogiem człowiek staje przed wyborem: może zająć się Nim, uczynić z niego przedmiot, ale może też podjąć z Bogiem rozmowę, wchodząc w dialog ze światem. Dopiero to drugie rozwiązanie prowadzi do właściwej odpowiedzi na powołanie¹³⁴:

W rzeczywistości jednak czysta relacja może uzyskać czasowo-prze-strzenną stałość wtedy tylko, gdy ucieleśnia się na całej materii życia. Nie można jej zachować, można ją tylko okazać, można ją tylko czynić, wcielać w życie. Człowiek, który stał się uczestnikiem relacji z Bogiem, może uczynić jej zadość tylko wtedy, gdy wedle swych sił, wedle miary każdego dnia, będzie urzeczywistniał na nowo Boga w świecie. (...) Spotkanie z Bogiem przydarza się człowiekowi nie po to, by zajmował się Bogiem, lecz by okazał w świecie sens¹³⁵.

W tym posłannictwie Bóg pozostaje dla człowieka ciągłą obecnością. Jak pisze Buber, każdy kto podąża jako posłany, ma Boga zawsze przed sobą. Oczywiście taki człowiek nie może zajmować się Bogiem, ale może z Nim rozmawiać. Dialog ten dokonuje się w stworzeniu, ukazującym się przed człowiekiem jako Boskie *zagadnięcie*, na które człowiek odpowiada swoim życiem:

To, co mnie spotyka, jest zagadywaniem mnie. Zdarzenie świata, jako to, co mi się przytrafia, jest zagadywaniem mnie¹³⁶.

Dlatego Buber może powiedzieć, że „żyć znaczy być zagadywanym”¹³⁷. A zatem życie dialogiczne zaczyna się od gotowości na to, co przynosi codzienność, wsłuchania się w mowę świata, w mowę Boga. Już wyżej zostało pokazane, że to właśnie Bóg przemawia poprzez swoje stworzenie. W tym kontekście Buber dopowiada:

134 Powołanie należy tu rozumieć jako wyraz woli Bożej w stosunku do człowieka.

135 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 111 n.

136 M. Buber, *Dialog*, dz. cyt., s. 218.

137 Por. tamże, s. 217.

Jesteśmy zagadywani przez znaki przydarzającego się życia. Kto mówi? Niewiele by nam pomogło użycie w odpowiedzi słowa Bóg, gdybyśmy nie uczynili tego w perspektywie owej decydującej chwili osobistej egzystencji, kiedy musieliśmy zapomnieć o wszystkim, co wydawało nam się, że wiemy o Bogu, kiedy nie mogliśmy zachować niczego odziedziczonego, wyuczonego, własnymi siłami wymyślonego, żadnego strzępu wiedzy i kiedy pochłaniała nas noc. (...) Tak też z dawców znaków, autorów wypowiedzi w przeżywanym życiu, z Bogów przelotnych, powstaje na naszych oczach Pan głosu, Jedyny¹³⁸.

Właśnie dlatego Buber tak mocno podkreślał rolę relacji dialogicznej. W niej dokonuje się odpowiedź na zagadnięcie przez Boga. Każdy, kto chce rozmawiać z Bogiem, nie wchodząc w relację z człowiekiem, błądzi:

Istnieje opowieść o pewnym natchnionym przez Boga człowieku, który kiedyś opuścił sferę świata stworzonego i znalazł się w wielkiej próżni. Szedł, aż dotarł do bram tajemnicy. Zapukał. Ze środka usłyszał głos: „Czego tu chcesz?” Odpowiedział: „Głosiłem uszom śmiertelników twoją chwałę, ale byli głusi na moje słowa. Przychodzę więc do ciebie, abys ty sam wysłuchał mnie i mi odpowiedział”. „Wracaj – rozkazał głos z wnętrza – Nie ma tu dla ciebie ucha. Moje słuchanie zamknąłem w głuchocie śmiertelników”¹³⁹.

Każda konkretna chwila dana przeżyciu osoby jest zagadnięciem, które człowiek uważny potrafi odczytać. Stoi wtedy przed wyborem czynu lub zaniechania:

Słowa naszej odpowiedzi wypowiedziane są w nieprzekładalnym – jak zagadnięcie – języku czynu i zaniechania, przy czym czyn może mieć pozory zaniechania a zaniechanie czynu. To, co mówimy w ten sposób naszą istotą, jest

138 Tamże, s. 222.

139 Tamże.

naszą zgodą na sytuację i wejściem w sytuację – sytuację, wobec której właśnie teraz stanęliśmy, a której objawów nie znaleźmy i nie mogliśmy znać, ponieważ nie było jeszcze jej podobnej¹⁴⁰.

Odpowiadanie to właśnie realizacja moralności. Do tego nie są potrzebne jakieś nakazy. Wystarczy, by czytać mowę znaków, mowę wydarzeń, mowę spotkań i dawać im odpowiedź. W odpowiedzi stwarza się coś chwilowego i niepowtarzalnego. W odpowiedzi nie można ulegać stereotypom epoki, czy własnym przyzwyczajeniom:

Odpowiadamy chwili, ale jednocześnie odpowiadamy na nią, za nią. Została złożona w nasze ręce nowo stworzona konkretność świata i za nią odpowiadamy. Spojrzał na ciebie pies – jesteś odpowiedzialny za jego spojrzenie, dziecko chwyciło cię za rękę – jesteś odpowiedzialny za jego dotknięcie, kłębi się wokół ciebie tłum – jesteś odpowiedzialny za jego kłopoty¹⁴¹.

Odpowiadać

Konieczność praktycznego zastosowania zasady dialogicznej Buber dostrzega, gdy obserwuje współczesną kondycję człowieka. Przede wszystkim zauważa, że chorobą współczesności jest zmniejszenie relacyjnej siły człowieka, „jedynej siły, dzięki której człowiek może żyć w duchu”¹⁴². Nad człowiekiem zaczyna górować świat przedmiotów. Człowiek zaś, zadowolając się tym światem, ulega mu¹⁴³:

140 Tamże, s. 224.

141 Tamże.

142 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 65. Przyczyn kryzysu Buber upatruje w ostatecznym rozkładzie dawnych wspólnotowych form społecznej koegzystencji, a zwłaszcza w zjawisku „nienadążania człowieka za własnym dziełem”. Por. M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 44. Oto człowiek staje się ofiarą techniki, gospodarki i życia politycznego, nad którymi już nie panuje i którym nie potrafi się przeciwstawić. W rezultacie człowiek zamazuje dialogiczność, leżącą u podłoża jego własnej egzystencji. Taki człowiek zapomina, że Ja staje się samoświadome za sprawą Ty. Por. W. P. Glinkowski, *Martina Bubera pozakulturowa koncepcja człowieka*, dz. cyt., s. 65 n.

143 Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 72.

Choroba naszej epoki nie przypomina żadnej innej, ale razem z wszystkimi innymi tworzy całość. Historia kultur nie jest stadionem eonów, na którym biegacze, jeden po drugim, zwawo i nie przeczując niczego, mieliby przemierzać ten sam śmiertelny krąg. Ich wschody i zmierzchy znaczą beziemienną drogę. Trudno ją nazwać drogą postępu i rozwoju; raczej spiralnym zstępowaniem do duchowego piekła, ale też i wstępowaniem ku najbardziej wewnętrznemu, najsubtelniejszemu i najbardziej zagmatwanemu wirowi, gdzie nie ma już „dalej”, a tym bardziej „z powrotem”, jedynie niesłychane zawrócenie: przełom. Czy będziemy musieli przebyć tę drogę do samego końca, aż po próbę ostatnich ciemności? Ale gdzie jest niebezpieczeństwo, tam rośnie też to, ratunek¹⁴⁴.

Ratunkiem, o którym mówi Buber, jest wcielenie w życie zasady dialogicznej, odkrycie roli Ty:

Tak jak zdobywa się władzę nad zmorą, przywołując ją jej prawdziwym imieniem, tak i świat To, który dopiero co groźnie rozciągał się przed znikomą siłą człowieka, musi poddać się temu, kto rozpoznaje go w jego istocie: jako oddzielenie i wyobcowanie właśnie tego, z czego przybliżającej się głębi wychodzi człowiekowi naprzeciw każde ziemskie Ty¹⁴⁵.

Dopiero taki człowiek – jak podkreśla Buber – jest osobą, jest człowiekiem wolnym. Wierzy, że do własnego określenia potrzebuje obecności Ty, oczekuje jej i ku niej podąża¹⁴⁶; jest otwarty na spotkanie. Wymaga to oczywiście wielkiego wysiłku:

Swą małą wolę, wolę zniewoloną, rządzoną przez rzeczy i popędy, musi on poświęcić na rzecz swojej wielkiej woli, która odchodzi od bycia określonym i zmierza ku określeniu. Nie wtrąca się już, ale też nie pozwala na samo tylko działanie się. Przysłuchuje się temu, co staje się z siebie, drodze

144 Tamże, s. 73.

145 Tamże, s. 75.

146 Por. tamże, s. 76.

istoty w świecie; nie po to, by być przez nią niesionym, lecz by samemu urzeczywistnić ją tak, jak chce być ona urzeczywistniona przez niego, którego potrzebuje – ludzkim duchem i ludzkim czynem, ludzkim życiem i ludzką śmiercią¹⁴⁷.

Czytając *Ja i Ty*, łatwo dojść do wniosku, że autor widzi współczesność jako czas, w którym ludzkość jest zdominowana przez samotność. Gdy przyjmie się to założenie, można spróbować spojrzeć na treść całej myśli dialogicznej Martina Bubera, jako wezwanie do życia dialogicznego. Ukazuje się wtedy zupełnie nowy wymiar dzieła tego żydowskiego filozofa dialogu. Buber bowiem nie tylko kładzie podwaliny pod teorię dialogu, ale przede wszystkim ukazuje dialog jako źródło odnowy życia osobowego. W ten sposób powraca wezwanie Bubera do wchodzenia w relacje, a tym samym praktyczny wymiar zasady dialogicznej:

Dopiero wzajemne oddziaływanie umożliwia dostateczne uchwycenie człowieczeństwa. Ponadto, jak wskazano, jeśli międzyludzkie ma istnieć, do relacji między osobowym bytem a osobowym bytem nie może zakraść się w zgubny sposób pozór; potrzeba też, jak wskazano, by jeden drugiego obejmował i uobecniał w jego osobowym bycie¹⁴⁸.

Człowieczeństwo można uchwycić dopiero w relacji. Dlatego Buber kładzie taki nacisk na życie dialogiczne:

[Życie dialogiczne – A. B.] to funkcja wzajemnego otwierania ludzi, pomoc w staniu się człowieka jaźnią, wzajemna pomoc w samorealizacji człowieczeństwa oddającego sprawiedliwość stworzeniu prowadzi międzyludzkie na jego szczyt. Dopiero w dwojgu ludzi, z których każdy, obejmując myśl drugiego, jednocześnie ogarnia to, co najwyższe, a co jemu właśnie jest prze-

147 Tamże.

148 M. Buber, *Między osobą a osobą*, [w:] tenże, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 150.

znaczone i służy wypełnieniu przeznaczenia, nie zamierzając narzucać drugiemu niczego z własnej realizacji, jawi się konkretnie dynamiczna chwała istoty ludzkiej¹⁴⁹.

Być samoistotą lub osobą oznacza wieść monologiczną lub dialogiczną egzystencję. Egzystencja monologiczna nigdy nie wychodzi poza granice własnej jaźni, zatem człowiek żyjący monologicznie utożsamia drugiego człowieka z sobą samym i poza sobą nie widzi już nikogo. Natomiast życie dialogiczne „to nie to, w którym ma się wiele do czynienia z ludźmi, lecz to, w którym rzeczywiście ma się do czynienia z ludźmi, z którymi ma się do czynienia”¹⁵⁰.

Egzystencja dialogiczna wyraża zatem usposobienie i zdolność wspólnotowej wzajemności, a jej podstawowym ruchem jest zwrócenie się w bezpośrednim stosunku do swojego *Naprzeciw*¹⁵¹.

Prowadzić życie dialogiczne

Jak można było zobaczyć wcześniej, Buber głosił, że człowiek staje się osobą dopiero dzięki relacji. Bóg stworzył w człowieku swoje Ty, z którym chce wejść w dwustronną relację. W związku z tym prawdzi-

149 Tamże, s. 151.

150 M. Buber, *Dialog*, dz. cyt., s. 227.

151 Por. tamże, s. 229. To co wpisuje się w dialogiczną strukturę rzeczywistości, zawsze potrzebuje swojego *Naprzeciw*: Ja dla potwierdzenia swego osobowego bytu potrzebuje Ty, tak jak utwór muzyczny ucha muzyka, a architektura spojrzenia architekta. W ten sposób Martin Buber dostrzega dialogiczność także w samym myśleniu. Tam bowiem, gdzie jest myślenie, jest zawsze wypowiedane słowo, sięgające do słuchacza, będące przemawianiem i odpowiadaniem. Jednocześnie Buber sprzeciwia się teozom o monologiczności myślenia. Myślenie wydaje się bowiem być, zgodnie z formułą Platona, „bezglólną rozmową duszy z samym sobą”. Każdy akt myślenia zawiera jednak zdaniem Bubera pewien element dialogizujący, ponieważ myślenie szuka potwierdzenia swej pewności na zewnątrz, w zwrotnym upewnieniu się, które by popłynęło od innej myślącej istoty (por. tamże, s. 233). Owo przejście od jednej istoty myślącej do drugiej istoty myślącej, którego ostatecznie szuka myśl, możliwe jest tylko dzięki dialogicznej formule języka. Por. M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem...*, dz. cyt., s. 76.

wym partnerem człowieka jest tylko Bóg¹⁵². W relacji z wiecznym Ty realizuje się także zasada dialogiczna. Dlatego też człowiek jest na tyle człowiekiem, na ile realizuje zamysł Stwórcy – na ile jest w stanie być dla Boga Ty¹⁵³.

Buber idzie dalej w swym rozważaniu: również w odniesieniu do Boga zachowuje swą ważność zasada dialogiczna, która mówi, że Ja staje się dopiero w relacji do Ty, podobnie jak Ty staje się dopiero dzięki Ja. W takim stopniu Bóg potrzebuje człowieka, co człowiek Boga, a ludzkie życie – o ile rzeczywiście jest zwrócone ku Bogu – bierze udział w *stawaniu się* Boga:

O tym, że potrzebujesz Boga bardziej niż czegokolwiek innego, wiesz w swym sercu przez cały czas. Ale czy wiesz również, że Bóg, w pełni swojej wieczności, potrzebuje ciebie? Jak mógłby istnieć człowiek, gdyby Bóg go nie potrzebował, jak mógłbyś istnieć ty? Potrzebujesz Boga, by być, i Bóg potrzebuje ciebie – właśnie do tego, co jest sensem twojego życia¹⁵⁴.

Tak jak człowiek potrzebuje Boga, by stawać się osobą, tak Bóg potrzebuje człowieka, by realizować sens świata: by przedłużać stworzenie¹⁵⁵. Skoro świat jest *boskim przeznaczeniem*¹⁵⁶, można spokojnie powiedzieć, że od człowieka wymagana jest afirmacja świata jako odpowiedź na wezwanie Boga. Jak to zostanie pokazane dalej, to za pośrednictwem świata toczy się dialog człowieka z Bogiem. Pisze bowiem Buber: „Ten kto naprawdę wychodzi do świata, wychodzi do Boga”¹⁵⁷.

Dzięki spotkaniu z Bogiem – zgodnie z myślą chasydyzmu – człowiek bierze udział w nieskończonym jeszcze procesie stwarzania,

152 Por. J. Doktor, *Wstęp*, dz. cyt., s. 32.

153 Por. tamże.

154 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 90.

155 Por. tamże, s. 90 n.

156 Por. tamże, s. 90.

157 Tamże, s. 99.

stwarza siebie i świat, spełniając wolę Boga i odpowiadając na Jego pierwsze i najważniejsze zagadnięcie, jakim było stworzenie, stworzenie jego i świata¹⁵⁸. Spotkanie człowieka z Bogiem zdarza się nie po to, aby człowiek zajmował się Bogiem, ale by uczynił coś dla świata: „Każde objawienie jest powołaniem i posłaniem”¹⁵⁹.

Ten, kto poprzestał na zajmowaniu się Bogiem zamiast zajmować się światem, nie tylko nie zbliża się do Boga, lecz właśnie się od niego oddala. Podobnie dzieje się wówczas, gdy człowiek skoncentrowany jedynie na własnym Ja zajmuje się wyłącznie swoim przeżywaniem, tracąc z oczu sens tego, co się rzeczywiście z nim dzieje¹⁶⁰. Ten natomiast, kto stara się spełnić swe posłannictwo w świecie, zmierza w istocie ku Bogu i tym samym „ma go stale przed sobą”¹⁶¹.

W ten sposób życie ludzkie polega na nieustannym odpowiadaniu Stwórcy. Ostatecznym celem człowieka jest uświęcanie świata, zbawienie. Warunkiem czynnego włączenia się w to dzieło jest *stanie się sobą*, co z kolei niemożliwe jest bez aktywnej i pozytywnej odpowiedzi na wezwanie Boga. I na tym ma polegać życie dialogiczne: na dostrzeganiu i uobecnianiu Boga w świecie. Temu zadaniu Buber poświęcił znaczną część swego dzieła. Zarówno kładąc podstawy antropologiczne, jak i praktykując je w swoim życiu. Każdemu, kto chciałby przywołać jeszcze inne dane i interpretacje, by na ich podstawie stworzyć coś w rodzaju systematyki życia dialogicznego, wiekowy Buber, spoglądając wstecz na dzieło swego życia, odparłby z wielką stanowczością:

Temat podyktowany tu żyjącemu myślicielowi nie nadawał się do stworzenia obszernego systemu... To, co miałem do powiedzenia, nie poddawało się żadnej systematyce... Stale na nowo muszę stwierdzać: nie reprezentuję żadnej

158 Por. J. Doktor, *Wstęp*, dz. cyt., s. 33.

159 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 112.

160 Por. K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, dz. cyt., s. 85.

161 M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 113. Por. K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, dz. cyt., s. 85.

teorii. Jedyne coś pokazuję. Pokazuję rzeczywistość, pokazuję w tej rzeczywistości coś, co nie było dostrzegane czy co było niedostatecznie zauważane. Tego, kto mnie słucha biorę za rękę i prowadzę do okna. Otwieram okno i pokazuję na zewnątrz. Nie mam teorii – prowadzę dialog¹⁶².

Trzeba podkreślić, że koncepcja życia dialogicznego u Bubera kryje w sobie coś niezwykłego. Czytając teksty filozoficzne autora *Ja i Ty*, można odnieść wrażenie, że celem podjętej przez niego refleksji nad człowiekiem było uwrażliwienie czytelnika na rolę drugiego, na doniosłą rolę relacji międzyludzkich oraz innych relacji. Jednak dla Bubera relacja nie jest zwyczajnym związkiem między ludźmi, tak jak rozumie się to słowo potocznie. Nie jest zależnością czy metodą poznawczego obcowania z drugim. Jest przede wszystkim wydarzeniem, w którym człowiek doświadcza drugiego człowieka jako Ty, jako tego, który objawia prawdziwe i piękne życie. Relacja jest wydarzeniem, które nadaje sens życiu, które prowadzi człowieka do Boga. W ten sposób relacja dialogiczna nabiera charakteru antropotwórczego – stwarza osobę. Mówiąc prościej: dzięki relacji jestem tym, kim jestem.

Słowa Michaiła Bachtina, że „żyć – to uczestniczyć w dialogu”¹⁶³, w dialogice Bubera nabierają treści. Okazuje się bowiem, że człowiek – o ile tylko jest tego świadomy – nieustannie bierze udział w dialogu z Bogiem. Bogiem, który zagaduje go poprzez stworzenie, zwyczajne okoliczności dnia codziennego, spotkania z innymi ludźmi i wzywa do odpowiedzi. Odpowiedzi, którą ów człowiek daje swoim codziennym życiem, jeżeli oczywiście jest to życie dialogiczne. Buber, nakreślając jego główne obszary, nadaje swojej filozofii charakter wybitnie praktyczny, który przy pobieżnej lekturze dzieł dialogicznych może zostać niezauważony.

Dzieło Bubera fascynuje i zmusza do myślenia. Pobudza również do dalszego „dialogu” z tym, co pozostawił po sobie filozof. Niniej-

162 Cyt. za: G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, dz. cyt., s. 143.

163 M. Bachtin, *Nad nową wersją książki o Dostojewskim*, [w:] tenże, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1986, s. 453.

szy artykuł, która bynajmniej nie rości sobie prawa do bycia wyczerpującym omówieniem myśli dialogicznej Bubera, może stanowić punkt wyjścia do owego dialogu. Jednak – trzeba to pokreślić – dialog ten nie polega na poszukiwaniu odpowiedzi na niewyjaśnione pytania. Najlepszą odpowiedzią na zagadnięcie, na które pozwolił sobie Buber poprzez swoją twórczość, jest życie. Dialog ten powinien znaleźć swój wyraz w życiu, we wcielaniu myśli dialogicznej Bubera w codzienność. I – kto wie – może wtedy jego praca osiągnie swój cel.

Kazimierz Gryżenia

Zagrożenia podmiotowości człowieka

1. Wprowadzenie

O podmiotowości człowieka powiedziano już wiele, gdyż termin „podmiotowość”, podobnie jak np. wyrażenie „godność człowieka”, wszedł w powszechne użycie i posługują się nim niemal wszyscy, choć w różnych znaczeniach, bez zadania sobie trudu zdefiniowania i określenia jego sensu. „Podmiotowość” jest jednym z bardziej modnych terminów we współczesnej humanistyce, a jednocześnie bardzo nieokreślonym¹. Być może jest to wyraz współczesnych tendencji – ucieczki od jednoznaczności i precyzji sformułowań. Znamieniem współczesności jest relatywizm, subiektywizm, często sofistyka i dlatego nie brakuje „wagabundów”, „tułaczy”, „pielgrzymów”, sceptyków i agnostyków, którzy dopuszczają możliwość przyjęcia przeróżnych opinii, twierdzeń i sądów, nierzadko kontrowersyjnych, nawet ze sobą sprzecznych, z wyjątkiem prawdy. Twierdzą, że nie sposób dotrzeć do prawdy, czyli do istoty rzeczy, bo te nie posiadają stałych i niezmiennych elementów treściowych. Powtarzają za Piłatem z dużą dozą ironii – „Cóż to jest

Kazimierz Gryżenia SDB – dr filozofii, absolwent KUL, adiunkt Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wykładowca SWSEiZ w Łodzi i WSD TS w Łądzie n. Wartą. Członek Polskiego Towarzystwa Tommasza z Akwinu (Oddział *Società Internazionale Tommaso d'Aquino*), Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej oraz redakcji czasopisma „Seminare. Poszukiwania naukowe”. Zajmuje się historią filozofii i filozofią wychowania.

¹ Por. P. Zwierzchowski, *Podmiotowość – słowo magiczne?*, [w:] *Podmiotowość w wychowaniu. Między ideą a rzeczywistością?*, red. E. Kubiak-Szymborska, Bydgoszcz 1999, s. 17–19.

prawda?" (J 18, 38). W efekcie powstaje bełkot, wszyscy coś mówią, używają tych samych słów, ale przypisują im dowolne znaczenia.

Być może należałoby za Sokratesem postulować – wbrew sofistycznym założeniom – że istnieje powszechna i jednakowa dla wszystkich prawda, że istnieje także możliwość jej odkrycia i niezbędne jest posługiwanie się definicją jako podstawą porozumiewania się między ludźmi. W tym kontekście warto przypomnieć, że podmiotowość – jak wiele innych terminów – została zdefiniowana już w starożytnej Grecji przez klasyków filozofii i do ustalonego przez nich znaczenia nawiązywano w późniejszych dziejach filozofii aż do czasów nowożytnych, Kartezjusza, Locke'a, Hume'a, Kanta, Hegla i innych. Pomijanie tego dorobku jest uproszczeniem i zawężeniem perspektywy ujmowania problemów.

Takie spojrzenie wyznacza niejako strukturę poniższych rozważań. Punktem wyjścia jest klasyczne określenie podmiotowości i jego aplikacja do człowieka. Następnie zostaną przedstawione niektóre nowożytne i współczesne tendencje, które nie tylko naruszają, lecz wręcz przekreślają podmiotowość i tożsamość człowieka. Zestawienie tych stanowisk, tzn. klasycznego i nowożytno-współczesnego, pozwoli wskazać na wynikające z nich konsekwencje pedagogiczne i etyczne oraz dokonać próby znalezienia i sformułowania uzasadnionych podstaw adekwatnego traktowania człowieka.

2. Klasyczne rozumienie podmiotowości

Termin „podmiot” (gr. *hypokeimenon*, łac. *subiectum*, *substratum*, *suppositum*) w metafizycznym rozumieniu oznacza fundament czy nośnik pewnej sfery rzeczywistości, niezdolnej do samodzielnego istnienia. Innymi słowy: to, w czym coś tkwi lub jest zawarte, czemu coś przysługuje, jakieś centrum, źródło, bez którego coś by nie istniało lub nie funkcjonowało; jest to nosiciel zespołu cech². Zagadnienie

2 Por. J. Herbut, *Podmiot*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 425; *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, kol. 273.

podmiotu czy podmiotowości ma ścisły związek z dominującym w filozofii Arystotelesa problemem substancji (*ousia*). Arystoteles wskazał przynajmniej na pięćorakie znaczenie pojęcia substancji, a jedno z nich, to właśnie podmiot, podłoże, substrat (*hypokeimenon*). Podmiot jest jednym z terminów równoznacznych z „substancją”³. Tę tezę twórca Perypatu powtarza w kilku definicjach. „Substancja w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, na przykład poszczególny człowiek czy poszczególny koń”⁴. „Substrat jest substancją i rzeczą jednostkową, co się ujawnia przy orzekaniu o nim różnych właściwości”⁵. Jeszcze inne określenie brzmi: „Substrat jest to coś, o czym wszystkie inne predykaty są orzekane, podczas gdy on sam nie może już być orzekany o niczym, (...) albowiem jak najbardziej wydaje się, iż w pierwszym rzędzie substrat jest substancją”⁶.

Wszystkie definicje pokazują, że podmiot jest tym, co jest nośnikiem cech, co jest „pod” tymi cechami, sam zaś nie może być cechą rzeczy, jak również podmiot jest tym, „co nie może znajdować się w podmiocie”. Skoro podmiot nie tkwi w żadnym podmiocie, to bytuje samodzielnie i nie może on być zarazem orzekany o żadnym innym podmiocie⁷. Tę sytuację dobrze odzwierciedlają łacińskie słowa *substantia* i *subsistere*. *Substantia* znaczy stać pod, u spodu, u podstaw, to bycie podmiotem, podłożem, oparciem⁸. Natomiast *subsistere* znaczy samodzielnie istnieć, to przedmiot, który istnieje w sobie, a nie w czymś

3 Na ten temat pisałem w pracy: K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995, s. 128–136.

4 Arystoteles, *Kategorie*, 5, 2a, tłum. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1990, s. 34.

5 Arystoteles, *Metafizyka*, VII 1, 1028a, tłum. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990, s. 718.

6 Tamże, VII 3, 1028b–1029a, s. 720.

7 Por. K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans*, dz. cyt. s. 133–134.

8 Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, red. L. Górna i in., Lublin 1992, s. 71–72.

drugim⁹. Obydwa znaczenia daje się połączyć i wtedy można powiedzieć, że podmiot jako samodzielnie i konkretnie istniejący przedmiot jest podłożem i nośnikiem właściwości-cech. Podmiot w takim rozumieniu nie przedstawia sensu funkcjonalnego, lecz metafizyczny. Nie mówi on o posiadanych sprawnościach, możliwościach działania czy właściwościach, ale podkreśla fakt istnienia¹⁰.

Podmiot wzięty sam w sobie nie przedstawia całego bogactwa danego przedmiotu, lecz wskazuje tylko na jeden jego aspekt, drugim są właściwości-cechy, które są wyrazem i pochodną podmiotu oraz jego charakterystyką. Arystoteles podmiotowi przeciwstawia właściwości-cechy jako dwa krańcowo różne rodzaje bytów: podmiot jest bytem ontycznie mocniejszym, suwerennym, zaś właściwości-cechy – bytem ontycznie słabszym, zależnym. Nie znaczy to, że te bytowości mogą samodzielnie i niezależnie od siebie istnieć, lecz zawsze we wzajemnym połączeniu. Nawet podmiot, choć istnieje w sobie, a nie w czymś innym i jest nośnikiem właściwości-cech, to nigdy nie występuje w „czystej” postaci, lecz zawsze w zespoleniu z całym zbiorem właściwości-cech. Tych ostatnich, zarówno istnienie, jak i zrozumienie, jest możliwe jedynie przez ich odniesienie do podmiotu. Podmiot i właściwości-cechy to dwa wzajemnie do siebie przyporządkowane elementy bytowe; tworzą one strukturę każdego jednostkowego przedmiotu. Na taką sytuację wskazują przykłady wyrażen: „chodzić”, „siedzieć”, „być zdrowym”, „białym”, które sugerują istnienie jakiegoś podmiotu. W pełni bytem jest bowiem to, co chodzi, siedzi, jest zdrowe, białe. Tamte są jakby mniej bytami, bo istniejącymi tylko ze względu na coś innego, „kosztem” czegoś innego, a tym samym ze względu na coś, co jest bardziej bytem. Wprawdzie właściwości-cechy posiadają swoją bytowość, ale w porównaniu z bytowością ich podmiotu są one znacznie pomniejszone i jakby ułomne. Nie jest inaczej na płaszczyźnie poznawczej. Tu również dostrzega się pierwszeństwo

9 Por. M. Jaworski, *Metafizyka*, Kraków 1998, s. 132.

10 Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 81–85.

podmiotu, bo tylko ze względu na podmiot można cokolwiek orzekać o przynależącej do niego właściwości-cecze. Bez znajomości istoty podmiotu nie można nic powiedzieć o istocie właściwości. W pojęciu właściwości zawiera się pojęcie podmiotu. Krótko mówiąc, pełną rzeczywistością jest cały przedmiot, czyli jego aspekt podmiotowy i aspekt właściwości-cech¹¹.

Relację podmiotu, czyli nośnika cech do „noszonych” i zależnych od niego właściwości-cech można utożsamić – z wyjątkiem bytu Bożego – z relacją substancji do przypadłości. Innymi słowy, złożenie bytowe z podmiotu i charakteryzujących go cech to nic innego jak złożenie z substancji i przypadłości. Arystoteles wyróżnił dziewięć takich przypadłości (kategorii), które określają i charakteryzują swoją substancję-podmiot. Dzięki temu Arystoteles uzyskał skuteczne narzędzia do opisu rzeczywistości, zwłaszcza doświadczanej zmienności i stałości rzeczy. Doszedł do genialnego odkrycia, wskazując na złożenia bytowe, nie przekreślając stałości i zmienności. Przed nim istniały dwa radykalnie odmienne rozwiązania: heraklitejski wariabilizm i parmenidejski statyzm. Arystoteles wskazał na strukturę bytową każdego przedmiotu i tworzące ją elementy składowe jako czynniki uzasadniające, doświadczaną w otaczającej nas rzeczywistości, zarówno tożsamość, jak i zmienność rzeczy. Jedne z tych elementów decydują o stałości i niezmienności rzeczy, drugie o jej zmienności. Pierwsze, to elementy podmiotowo-substancjalne, istotne, dzięki którym dany przedmiot – mimo upływu czasu – jest ciągle tym samym bytem, tożsamym ze sobą, drugie zaś to elementy zmiennościowo-przypadłościowe, nieistotne i niekonieczne, które wobec swego podmiotu są czymś wtórnym, „wyrastają” z niego, są jego emanatem i – mimo swej zmienności i przypadkowości – nie są w stanie zmienić istoty źródła, z którego „wypływają”, podważyć jego tożsamości. Podmiot od początku do końca swego istnienia pozostaje tym, czym jest¹².

11 Por. K. Gryźenia, *Arystotelizm i renesans*, dz. cyt., s. 130–132.

12 Por. E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998, s. 186–187; K. Gryźenia, *Substancjalność i tożsamość u podstaw osobowego rozwoju i wychowania*

Podmiot zatem – w filozofii Arystotelesa i w nawiązaniu do niego rozwijającej się myśli tomistycznej – oznaczał każdy jednostkowy i konkretny byt, zarówno ożywiony, jak i nieożywiony, odznaczający się szeregiem właściwych sobie właściwości-cech. Skoro pojęcie podmiotu odnosi się do każdego bytu, to z zakresu jego orzekania nie można wykluczyć człowieka. Każdy jednostkowy człowiek jawi się w świecie jako podmiot pośród podmiotów, jest świadomy samego siebie i ma poczucie swojej odrębności od nich oraz odrębności od wszystkich swoich aktów: materialnych, cielesnych, duchowych, poznawczych, decyzyjnych, twórczych itp. Wszystkie akty wypływają z jednego centrum, ośrodka, podmiotu, który jawi się jako „jaźń”, „ja”. Następuje bezpośrednio doświadczenie własnego „ja” jako centrum wszystkich „moich” czynności. Można więc mówić o tzw. „ja” i o „moich”. „Ja” stoję u podłoża, u podstaw wszystkich aktów moich: „ja” idę do szkoły, „ja” robię zakupy, jem, poznaję, zachwyam się, modlę, „ja” coś nabywam, „ja” decyduję, tworzę itd. Ludzkie „ja” mówi o istnieniu stałego i odznaczającego się tożsamością podmiotu¹³. Wszystkie „moje” czynności i funkcje wskazują na istnienie owego „ja”-podmiotu, bez którego nie byłoby także „moich”. Wszystkie „moje” akty nie istnieją samodzielnie, nie są odrębnymi bytami, lecz istnieją istnieniem mnie-podmiotu, są zakotwiczone w owym „ja”. „Ja” występuje w centrum wszystkiego, co „moje”, „ja” jest ośrodkiem jednoczącym wszystkie moje czynności, które wykonuję i wszystkie moje dobra, które posiadam, i wszystkie zalety, którymi się odznaczam. „Tak więc własna podmiotowość (świadomość siebie) jest przez człowieka spontanicznie uznawana i nieustannie potwierdzana we wszystkich czynnościach jako własność stała, świadcząca o tożsamości”¹⁴.

człowieka, [w:] *Pedagogika chrześcijańska. Tradycja, współczesność, nowe wyzwania*, red. J. Michalski, A. Zakrzewska, Toruń 2010, s. 368–371.

13 Por. J. Herbut, *Podmiot*, dz. cyt., s. 425; por także J. Horowski, *Rozwój podmiotowości człowieka w ujęciu pedagogiki tomistycznej*, [w:] *Filozofia wychowania w XX wieku (= Pedagogika filozoficzna*, t. 3), red. S. Sztobryn, E. Łatacz, J. Bochomska, Łódź 2010, s. 235–237.

14 P. Rabczyński, *Podmiotowość*, [w:] *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 580–581. Na ten temat pisałem w opracowaniu: K. Gryżenia, *Klasyczne ro-*

We wszystkich tych sytuacjach, w których występuje „ja” i „moje”, dość łatwo jest określić, czym są „moje”, trudniej jest opisać owo „ja”, jakie są zasadnicze jego cechy. „Moich” jest bardzo wiele i są one różnorodne, natomiast „ja” w „moich” jestem zawsze ten sam, po prostu – „ja”. „Ja” nie utożsamia się z „moimi”, ani „moje” nie utożsamiają się z „ja”, a mimo to jestem sobą, ciągle odczuwam tożsamość samego siebie, choć „moje” są zmienne¹⁵. Dzięki świadomości i zdolności do refleksji rozpoznaję siebie jako podmiot, intuicyjnie i spontanicznie doświadczam istnienia swej podmiotowej substancjalności, ale ona sama jest mi niezrozumiała, nie daje się ująć w pojęcia, pozostaje nieprzeniknioną otchłanią¹⁶.

Zatem podmiotowość w człowieku, to „ja”, „jaźń”, centrum i ośrodek wszelkich aktów, które bywa też nazywane osobą. Ujawnia się ona w dwóch aspektach – zewnętrznym, jako konkretne działanie człowieka przetwarzające środowisko i owocujące pozapodmiotowymi skutkami oraz w aspekcie wewnętrznym, jako kształtowanie i tworzenie samego siebie. Poprzez to działanie człowiek stanowi o sobie samym, o swojej wartości, ujawnia, kim jest. Celem i kresem dążeń staje się podmiotowe „ja”. Człowiek-osoba uświadamia sobie i doświadcza siebie jako sprawcę, który integruje swoje działania, panuje i dysponuje sobą, transcenduje siebie, spełnia się, czyli zdaje sobie sprawę, że jest konkretnym, niepowtarzalnym, podmiotowym i dynamicznym „ja”¹⁷.

Podmiotowość i – niezależnie od wieku i miejsca pobytu – stwierdzana tożsamość człowieka sprawia, że może on poznawać i przetwarzać

zumienie tożsamości wobec współczesnej krytyki, [w:] *Filozofia wychowania w XX wieku*, dz. cyt., s. 183–184.

15 Por. P. Jaroszyński, *Rozumieć człowieka*, „Człowiek w kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze” 1992, nr 1, s. 112–114.

16 Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 85–94.

17 Por. E. Łatacz, *Filozofia Karola Wojtyły inspiracją dla pedagogiki*, [w:] *Filozofia wychowania w XX wieku*, dz. cyt., s. 351–353. Poruszona przez autorkę problematyka podmiotowości jest kontynuacją poprzednich jej opracowań: *Podmiotowość a wychowanie*, [w:] *Pedagogiczne drogowskazy*, red. B. Juraś-Krawczyk, B. Śliwerski, Kraków 2000, s. 36–44; też, „Doświadczenie człowieka” według Karola Wojtyły źródłem inspiracji dla wychowania, [w:] www.pedagogika-filozoficzna.edu.pl, 2006, z. 1, s. 131–139.

otaczającą go rzeczywistość oraz może być wychowywany i sam może podjąć trud samowychowania, czyli może się rozwijać, ciągle jako ten sam podmiot. Człowiek, będąc „panem” swoich aktów, może roztropnie przewidywać przyszłość, zakładać realizację określonych celów, podejmować stosowne działania, doskonalić się moralnie i ponosić odpowiedzialność za swoje czyny, za wszystko, co jest pochodne w stosunku do swojego centrum, jakim jest „ja”. Roztropnemu przewidywaniu i działaniu człowieka, czyli rządzeniu sobą i podlegającą mu rzeczywistością, sprzeciwia się zakwestionowanie jego substancjalnej podmiotowości.

3. Podważanie podmiotowości człowieka

W nowożytności wraz z takimi autorami jak Kartezjusz, Rousseau, Kant i Hegel, zwłaszcza z poglądami tego ostatniego, podmiotowość staje się synonimem człowieczeństwa czy też osobowości i nie jest ona z góry dana, lecz zadana. Podmiotowość nie jest immanentną sferą człowieka, lecz celem dążeń, projektem do zrealizowania w wielorakiej jego działalności. Jest to proces ciągłego uzgadniania swej subiektywności z tym, co zewnętrzne, obce i absolutne. Niestety, w procesie konstytuowania się podmiotowości wszystkie jednostkowe czyny są podporządkowane potężnej, niewidzialnej i anonimowej sile, zwanej dziejową koniecznością. Indywidualny cel rozwoju jest wpisany w nadrzędny cel ogólny. Autonomia człowieka jako jeden z atrybutów podmiotowości wyłania się w wyniku wtopienia interesów indywidualnych w sferę wartości uniwersalnych. Dochodzi do paradoksu, wolność jest rozumiana jako uświadomiona konieczność. Podmiot jest powołany do realizacji ponadosobowej zasady konieczności, swoistej „predestynacji” całego *uniwersum*¹⁸.

18 Por. A. Męczkowska, *Filozoficzność jako „noemat” pedagogiki czy pedagogiczność jako „noemat” filozofii? Uwagi na marginesie analiz nad kategorią podmiotu w pedagogice*, [w:] *Tradycja i współczesność filozofii wychowania (= Pedagogika filozoficzna*, t. 2), red. S. Sztobryn, M. Miksza, Kraków 2007, s. 172–183. Zagadnieniu podmiotowości autorka ta poświęca pracę *Podmiot i pedagogika. Od oświeceniowej utopii ku pokrytycznej dekonstrukcji*, Wrocław 2006.

Idealizm Hegla jest jedną z bardziej znanych teorii filozoficznych, negujących podmiotowość człowieka. Dialektyczny rozwój rzeczywistości (absolutnego ducha) dokonuje się według koniecznych i ściśle określonych praw. W tym procesie urzeczywistniania się ducha człowiek staje się jedynie narzędziem. To, co jest nazywane podmiotową stroną człowieka, czyli ogrom jego aktów, dążeń, interesów, działań jest narzędziem i środkiem rozwoju świata i realizacji jego celu, jego spełnienia. „Jednostki i narody – pisze Hegel – dążąc do swoich celów i spełniając je, są zarazem narzędziami i środkami celów wyższych i szerszych, o których wcale nie wiedzą i dla których pracują bezwiednie”¹⁹. Piotr Mazur, omawiając to zagadnienie, zwraca uwagę, że człowiek w systemie Hegla, realizując siebie i, spełniając własne cele, jest jednocześnie narzędziem i środkiem urzeczywistniania się czegoś wyższego, wobec czego pełni on jedynie rolę narzędziową. Zależność i podległość jednostkowego człowieka wobec potężniejszej od niego rzeczywistości wiąże się z jego zależnością i podległością wobec państwa, które w stosunku do niego jest potężniejsze i pierwotniejsze. Dla jednostki nie ma miejsca na swobodne kierowanie własnym postępowaniem i otaczającą ją rzeczywistością. Jawi się poważne ograniczenie jednostki, nie wykluczając przekreślenia jej podmiotowości²⁰.

Taki punkt widzenia podejmą klasycy marksizmu i ich kontynuatorzy. W oparciu o dialektykę Hegla i materializm Feuerbacha twierdzą, że człowiek jako jednostka jest ukonstytuowany przez społeczność. Przed społeczeństwem nie istniał ani nie działał, wszystko, czym jest i co posiada jest pochodną zbiorowości, zgodnie z tezą, że człowiek jest wypadkową stosunków społecznych. Jednostka nie ma większego znaczenia. Społeczność, a nie jednostka jest podmiotem dążeń, działań i celów. Tylko w społeczności, kolektywie dokonuje się samorealizacja człowieka. Ludzkość, a nie jednostkowy człowiek zasługuje na

19 G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Warszawa 1958, s. 38.

20 Por. P. Mazur, *Prowidencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka*, Kraków 2009, s. 52–53.

adorację²¹. Negacja podmiotowości człowieka prowadzi do ujmowania go w kategoriach zależności od wyższych, choć pozbawionych świadomości i sensowności form i struktur górujących nad człowiekiem. Prawo przypadku stojące u podstaw wyjaśnienia rzeczywistości nie pozwala również na stwierdzenie jakiegoś trwałego i sensownego celu życia ludzkiego. Człowiek jest istotą pozbawioną sensu, narażoną na czystą przypadkowość, wręcz absurdalność.

Nie jest on autentycznym źródłem i podmiotem swoich działań, lecz odwrotnie, jego podmiotowość jest wynikiem wcześniejszych i bardziej pierwotnych od niego struktur i aktów, które posługują się nim w sposób mechaniczny. W takiej sytuacji nie można nawet stawiać problemu celu życia i działania człowieka²².

Przejawy niszczenia podmiotowości oraz instrumentalnego traktowania człowieka objawiły się szczególnie w systemach totalitarnych. Reakcją na nie było ogłoszenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ w 1948 roku. Deklaracja – jak nazwa wskazuje – była powszechnie aprobowana jako udany owoc wysiłku ludzi o różnych przekonaniach religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Była wyrazem humanizacji kultury i miała stanowić podstawę ładu moralnego, społecznego i politycznego współczesnych państw demokratycznych. Wydawało się, że groźba braku szacunku wobec człowieka, nie mówiąc o jego niszczeniu, należy do wspomnień z przeszłości i została zażegnana raz na zawsze. Tymczasem jawią się inne, jeszcze bardziej niebezpieczne tendencje kulturowe, koncepcje antropologiczne oraz dyskryminujące zasady bioetyczne, które odmawiają podmiotowości nie tylko człowiekowi nienarodzonemu (co jest prawie powszechnie prawnie zalegalizowane), ale również staremu, choremu, dotknięte-

21 Por. tamże, s. 53–54.

22 Tamże, s. 54. Por. także P. Jaroszyński, *Kultura chrześcijańska szansą uniknięcia błędów antropologicznego*, [w:] *Błąd antropologiczny. Zadania współczesnej metafizyki*, nr 5, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 395–406.

mu niepełnosprawnością i pozostającemu w obliczu śmierci. Coraz silniejsza ich promocja znajduje odzwierciedlenie w prawie stanowionym, które staje się zbiorem uprawnień dla „silnych”, nietscheańskich nadludzi (*übermenschów*). Tworzone prawo powstaje bowiem na linii sprzeczności interesów grup społecznych, a mianowicie bogatych i biednych, narodzonych i nienarodzonych, zdrowych i chorych, pełnosprawnych i niepełnosprawnych. W takim zderzeniu – rzecz jasna – przegrywają ci drudzy, słabsi. Do mentalności aborcyjnej dołącza się mentalność eutanazji. Już tylko te dwa przejawy życia społecznego świadczą o nowej formie totalitaryzmu wszechwładzy państwa i społeczeństwa nad jednostką, o nowym rodzaju przemocy silniejszych nad słabszymi²³.

Do propagatorów takich rozwiązań należą Hugo T. Engelhard, Peter Singer, John Harris, Ursula Wolf, Norbert Hoerster, Joel Feinberg, Mary Warren, Michael Tooley i inni. Amerykański bioetyk Hugo T. Engelhard stwierdza wprost, że nie wszyscy ludzie są osobami. Do grona osób nie należą ludzie pozbawieni samoświadomości i rozumu, człowiek w okresie prenatalnym, noworodki, dzieci, upośledzeni umysłowo, pozostający w głębokiej śpiączce, ludzie zniedołężniali i w podeszłym wieku, niezdolni do samodzielności i pełnego uczestnictwa w grupie społecznej. Jakość ich życia jest zbyt niska, aby przyznać im przywilej bycia osobą. Dzieci zdrowe ten przywilej zdobędą w przyszłości, gdy staną się świadomymi i aktywnymi uczestnikami kontaktu moralnego, natomiast ludzie starzy, zniedołężniali, chorzy ten przywilej już utracili, ich przynależność do grona osób należy do przeszłości, status, jaki im można przypisać, to „byłe osoby”²⁴. Osobą jest tylko człowiek w pełni sprawny jako podmiot i aktywny uczestnik życia moralnego i społecznego. W takim więc ujęciu aborcja nie jest zabijaniem

23 Por. T. Biesaga, *Podmiotowość człowieka chorego i umierającego*, „Medycyna Praktyczna” 2005, nr 5, s. 22; tenże, *Podmiotowość człowieka w okresie prenatalnym*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2004, nr 2, s. 213–218.

24 Por. T. Biesaga, *Podmiotowość osobowa i moralna pacjenta*, „Medycyna Praktyczna” 2005, nr 10, s. 22–23.

osoby, tylko niszczeniem ludzkiego organizmu. Niemowlęta i dzieci, u których przewiduje się niską jakość życia biologicznego, nie należy leczyć, ale pozwolić im umrzeć. Od długotrwałej i nie dającej gwarancji terapii, lepsza jest aktywna eutanazja. Engelhard w swoich postulatach dochodzi do wniosku, że do eutanazji ciężko chorych jesteśmy wręcz zobowiązani²⁵.

Bardziej skrajnie i prowokacyjnie wypowiada się Peter Singer. W znanej pracy, tłumaczonej również na język polski, *Etyka praktyczna*, inspirując się twórczością M. Tooleya, stwierdza, że wartość życia płodu ludzkiego, noworodka, czy nawet dziecka do drugiego roku życia nie jest większa od wartości zdrowego zwierzęcia. Singer bierze pod uwagę takie cechy jak świadomość, samoświadomość, autonomia, zdolność do odczuwania przyjemności, bólu i porównuje je ze zwierzętami, które w tym porównaniu wypadają korzystniej. Przede wszystkim cecha samoświadomości decyduje o przynależności do grona osób, byty, które są jej pozbawieni, nie są osobami. Jego zdaniem „bydło, świnia i tak wyśmiewane kurczęta są daleko przed płodem niezależnie od stadium ciąży – jeśli zaś dokonamy porównania płodu mniej niż trzymiesięcznego i ryby, to ryba wykazałaby się większymi oznakami świadomości”²⁶. Dlatego też – twierdzi Singer:

(...) żaden płód nie jest osobą, żaden nie ma tym samym takiego roszczenia do życia jak osoba. Trzeba przyznać, że te argumenty stosują się do nowo narodzonego niemowlęcia w równym stopniu jak do płodu. (...) Jeżeli płód nie ma takiego samego roszczenia do życia jak osoba, okazuje się, że nowo narodzone niemowlę nie ma go również i że życie nowo narodzonego niemowlęcia ma dla niego mniejszą wartość niż życie świni, psa czy szympansa²⁷.

25 Por. tamże, s. 23.

26 P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2007, s. 149.

27 Tamże, s. 165; por. także B. Wald, *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii*, tłum. A. Lekka-Kowalik, [w:] *Błąd antropologiczny...*, s. 130–134; T. Biesaga, *Podmiotowość osobowa i moralna pacjenta*, dz. cyt., s. 22–23.

Tadeusz Biesaga, analizując tego rodzaju koncepcje antropologiczne i etyczne, zauważa, że ich zwolennicy formułują wiele wskaźników niskiej jakości życia, które miałyby sugerować, że to życie jest niewarte i pozbawione jakiegokolwiek znaczenia. Mnożą przeróżne kryteria, przy pomocy których należy wykluczyć z grona osób i tym samym z prawa do życia coraz szersze kręgi ludzi. W takiej sytuacji ludziom starym, chorym i niepełnosprawnym odmawia się prawa do leczenia i opieki, a więc prawa do życia, ponieważ ich życie i tak – mimo medycznej troski – odznaczałoby się niską jakością. Ci ludzie nie przedstawiają wielkiej wartości człowieczeństwa i zaczynają być traktowani jako balast generujący społeczne obciążenia i koszty. W ich sytuacji śmierć jest lepsza niż życie. Niezbywalne prawo do życia, a więc i do leczenia mają tylko osoby, czyli ludzie względnie młodzi, względnie zdrowi, silni, podczas gdy ludzie nie będący osobami podporządkowanymi są osobom i w razie konfliktu interesów mogą być nawet uśmierceni. W logice tych stanowisk aborcja czy eutanazja jest idealnym wyjściem. Unicestwienie jednych, tzn. ludzi o niskiej jakości życia, jest koniecznym warunkiem wysokiej jakości życia innych. Nietrudno dostrzec panowanie i triumf tzw. prawa silniejszego. Antropologiczne i etyczne koncepcje, które jednym przypisują podmiotowość i należne im prawa, a drugim odmawiają, to nic innego, jak nowa ideologia budowania szczęścia na ziemi kosztem najsłabszych²⁸.

Bycie osobą, które jest uzależnione od sprawności fizycznej i umysłowej, nie zaczyna się więc wraz z istnieniem człowieka, lecz jest pewną cechą przejściową, określoną sprawnością. Człowiek nie jest osobą *per se*, ale *per accidens*, nie jest ciągle tym samym człowiekiem, lecz zmieniającą się właściwością. Nie jest ważny podmiot, nosiciel stanów i cech, lecz nabywane sprawności i predyspozycje, od których uzależniona jest wartość człowieka. Człowiek nie jest tym, czym jest, lecz jego status ontyczny jest uzależniony od pojawienia się określonych właściwości. Przy takim podejściu nie ma żadnych podstaw, które chroniłyby

28 Por. T. Biesaga, *Podmiotowość osobowa i moralna pacjenta*, dz. cyt., s. 23–25.

człowieka – przynajmniej w niektórych okresach życia i w sytuacjach niesprawności – przed przedmiotowym potraktowaniem. Człowiek staje się towarem na wolnym rynku, igraszką czyjejś decyzji lub głosowania²⁹. W takim kontekście Biesaga pyta: „Co to za demokracja, w której decydenci pozbawiają podmiotowości człowieka w okresie prenatalnym, w okresie ciężkiej choroby i zbliżania się do śmierci oraz negują jego prawo do życia?”³⁰.

Powyższe przejawy współczesnego świata Jan Paweł II nazywał kulturą dobrobytu, kulturą konsumpcjonistyczną, kulturą sekularystyczną, odrzucającą odniesienie do Boga, która zamyka człowieka na transcendencję, sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utilitaryzmu i hedonizmu. Zaczyna się liczyć tzw. „jakość życia”, rozpatrywana w kategoriach wydajności ekonomicznej, nieuporządkowanej konsumpcji, atrakcji, przyjemności czerpanej z życia fizycznego. W relacjach międzyludzkich – pisze Jan Paweł II:

(...) kryterium szacunku, bezinteresowności i służby – zostaje zastąpione przez kryterium wydajności, funkcjonalności i przydatności. Drugi człowiek jest ceniony nie za to, kim „jest”, ale za to, co „posiada, czego dokonuje i jakie przynosi korzyści”. Oznacza to panowanie silniejszego nad słabszym³¹.

W takim państwie nie wszyscy mogą żyć na zasadach równości, ponieważ państwo uzurpuje „sobie prawo do dysponowania życiem słabych i bezbronnych, dzieci jeszcze nie narodzonych i starców, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy”³².

Ulegając tej mentalności, w której liczy się tylko sprawność i wydajność, człowiek stary, chory, cierpiący, kaleki, czując, że jest bala-

29 Por. T. Biesaga, *Status osobowy człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSFP Ignatianum w Krakowie” 2009, vol. 15, s. 21.

30 T. Biesaga, *Podmiotowość człowieka chorego i umierającego*, dz. cyt., s. 22.

31 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 23.

32 Tamże, nr 20.

stem dla innych i nie doświadczając ich życzliwości, sam siebie może pozbawić podmiotowości, uznać swoje życie za bezsensowne i ulec pokusie samobójstwa albo prosić innych o spowodowanie śmierci. Negacja podmiotowości człowieka jest równocześnie podważaniem obowiązków, jakie spoczywają na każdym człowieku. Chętniej mówi się o uprawnieniach, zapominając zaś o obowiązkach, jakie ciążą, zarówno na ludziach zdrowych, jak i chorych. Chorzy mają również określone zadania do wypełnienia wobec siebie samego, społeczeństwa i Boga. Oni także są zobowiązani do dania świadectwa cierpliwości, odwagi, męstwa i nadziei³³.

4. Niepełnosprawny, chory i umierający nie przestaje być podmiotem

W początkowej części rozważań zostało stwierdzone, że podmiot, to ośrodek, centrum, jądro, nośnik właściwości-cech. Mimo dokonujących się zmian w rzeczy owo centrum pozostaje tym samym. W człowieku jest to „ja”, „jaźń”, „osoba”, która nie jest pochodną jakiegoś opisu, ustanowienia, uznania, obecności lub zaniku niektórych właściwości, lecz jest przynależna z urodzenia. Zmiana cech fizycznych, psychicznych czy postaw życiowych nie oznacza, że w poszczególnych etapach życia mamy do czynienia z innym człowiekiem lub tym bardziej raz z człowiekiem, raz z inną istotą. Tę tezę Biesaga ujmuje w słowach:

Osoba od początku jest kimś, a nie czymś. Nie ma przejścia od czegoś do kogoś. Nie ma sensu twierdzenie, że ktoś jest czymś, gdy nie posiada oczekiwanych przez nas kwalifikacji. Do człowieka odnosimy się jako do kogoś nawet, gdy nie ujawnia on typowych zachowań, jakich oczekujemy. Niepełnosprawny nie mniej jest osobą niż pełnosprawny. Nawet, gdy zaobserwowaliśmy u kogoś różnorodne zmiany w czasie, w wyniku starzenia się czy chorób,

33 Por. T. Biesaga, *Podmiotowość człowieka chorego i umierającego*, dz. cyt., s. 23–24.

nie odbieramy mu tego, że jest tą samą osobą, którą znaleźliśmy przedtem. Nie przekwalifikujemy go, że nie jest już kimś, ale czymś bezużytecznym³⁴.

Takie stanowisko potwierdza powszechne przekonanie i używany język, w postaci zaimka osobowego „ja”, „ty”. Zaimek osobowy „ja” stosuję do siebie, mimo upływu czasu i zmieniających się okoliczności, nawet do takiego czasu, kiedy nie posiadałem samoświadomości i o sobie nie mogłem mówić „ja”. O sobie przecież mówię, stwierdzając: urodziłem się, pochodzę, byłem, przypominam, doświadczyłem, chorowałem, podejmowałem decyzje, działałem itp. „Ja” jest ciągle obecne, „ja” ciągle mi towarzyszy, „ja” jestem podmiotem wszelkich aktów moich. Za czyny dawniej popełnione ponoszę odpowiedzialność, mogę odbierać nagrodę lub karę. Również matka odnosi się do swojego dziecka w sposób osobowy, mówiąc, kiedy byłam z tobą w ciąży, kiedy cię urodziłam; nie mówi, kiedy nosiłam w sobie organizm, będący zwierzęciem lub praczłowiekiem, z którego ty później powstałeś³⁵. Podobnie mówimy o kimś, kto stał się kaleką lub postradał zmysły. Charakteryzujące go cechy odnosimy do konkretnej osoby, tego samego podmiotu, a stwierdzane braki lub niedomagania nie umniejszają go w jego człowieczeństwie. Takie przekonanie potwierdza także – wbrew głoszonym przez siebie poglądom – Peter Singer. Zapytany, dlaczego jako zwolennik eutanazji nie stosuje jej wobec swojej cierpiącej na Alzheimera matki, odpowiedział: „Przecież to moja matka”. Matka jest zawsze matką, a dziecko pozostaje dla rodziców dzieckiem, niezależnie od stanu i wieku, a łączące ich relacje są podmiotowe od poczęcia do śmierci. O matce czy dziecku – w każdym etapie ich życia i w każdej ich dyspozycji – mówimy odpowiednio „moja matka”, „moje dziecko”³⁶.

O podmiotowe traktowanie człowieka, pozostającego w stanie wegetatywnym, apelował Jan Paweł II w słowach:

34 T. Biesaga, *Status osobowy człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa*, dz. cyt., s. 22.

35 Por. tamże.

36 Por. tamże, s. 22–25.

Czuję się zobowiązany ponownie przypomnieć, że istotna wartość i osobowa godność każdego człowieka nie ulegają zmianie nigdy, niezależnie od konkretnych okoliczności jego życia. Człowiek, nawet ciężko chory lub niezdolny do wykonywania bardziej złożonych czynności, jest i zawsze pozostanie człowiekiem, nigdy zaś nie stanie się „rośliną” czy „zwierzęciem”³⁷.

Pacjent ciężko chory przy końcu swego życia jest szczególnie wrażliwy zarówno na każde zranienie, jak i na każdy gest życzliwości, tym bardziej potrzebuje podmiotowego traktowania ze strony innych ludzi. Teoretyczne i praktyczne podkreślenie jego godności i podmiotowości jest świadectwem wielkodusznej solidarności z potrzebującym. Nie pozostawianie cierpiącego i potrzebującego pomocy samemu sobie to znak zwycięstwa i triumfu altruizmu nad egoizmem. Człowiek zawsze, a zwłaszcza w chwilach doświadczanej słabości i małości, jest szczególnie wrażliwy na obecność i miłość innych, którzy niosą mu tak potrzebną pociechę i wsparcie. Zasada ta obowiązuje niezależnie od tego, czy chory jest w stanie zrozumieć naszą braterską solidarność w znoszeniu cierpienia. Piękno tak pojętego humanizmu dobitnie przedstawia polskie przysłowie: „Prawdziwego przyjaciela poznaje się w biedzie”. Każdy bez wyjątku człowiek jest Wielkim Podmiotem jako fundamentalne kryterium stosownych relacji międzyludzkich i tworzonej kultury.

5. Zakończenie

Zasadniczo można stwierdzić, że klasyczna myśl filozoficzna prezentuje metafizyczną, natomiast myśl nowożytna i współczesna – funkcjonalną koncepcję podmiotowości. W pierwszej z nich podmiotowość przysługuje człowiekowi z samego faktu istnienia i wyjaśnia, kim jest człowiek; w drugiej – podmiotowość jest związana z osobowością, ujmowaną w kategoriach dojrzałości (dorobności), au-

37 Cyt. za: T. Biesaga, *Podmiotowość człowieka chorego i umierającego*, dz. cyt., s. 24.

tonomii, samoświadomości, zdolności do samodzielnego kierowania własnym rozwojem i życiem oraz możliwości przetwarzania otaczającej rzeczywistości. Podmiotowość nie jest dana, lecz nabywana i stanowi cel dążeń człowieka, jest wynikiem zdobytych sprawności, które wpływają na jakość wykonywanych funkcji. Jest to realizacja *a priori* ustalonej i przyjętej idei człowieczeństwa, jakiejś utopii. Zdolność do działania i możliwość kształtowania siebie stawia się na równi z podmiotem. Podmiotowość utożsamia się ze zmiennością i zdolną do obróbki stroną człowieka. W filozofii klasycznej czym innym jest podmiotowa zdolność do doskonalenia siebie i otoczenia, a czym innym sam podmiot jako taki. To są dwa aspekty tego samego bytu, w tym wypadku osoby. Zmiana aspektu zmiennościowego, funkcjonalnego nie wpływa na zmianę aspektu podmiotowego, który zawsze zachowuje swoją tożsamość, jest tym, czym jest, z samego faktu zaistnienia. Treścią istnienia jest tu zawsze człowiek jako osoba, której przysługuje niepodważalny kanon praw.

Nadmienić też trzeba, że myśl klasyczna, aczkolwiek akcentuje metafizyczne rozumienie podmiotowości, to nie pomija problematyki związanej z podmiotowością funkcjonalną, ale ta jawi się na drugim planie. Prezentuje więc szersze ujęcie niż koncepcje nowożytne i współczesne.

Dwojakie, czyli metafizyczne i funkcjonalne rozumienie problemu podmiotowości odzwierciedla się odpowiednio w działalności wychowawczej i tak koncepcja metafizyczna na pierwszym miejscu stawia potrzebę wewnętrznego rozwoju człowieka. Przede wszystkim chodzi o nabywanie sprawności moralnych, które doskonalą człowieka od strony moralnej, czyli podmiot tych sprawności. Warunki zewnętrzne i przygotowanie zawodowe są czymś wtórnym. Natomiast druga koncepcja rozwój moralny zdaje się pomijać, podkreśla zaś warunki zewnętrzne i takie sprawności, które zabezpieczają autonomiczne działanie jednostki. Stosunkowo łatwiej zmienić zewnętrzne okoliczności wzajemnych oddziaływań, trudniej wpływać na rozwój wewnętrzny, który nigdy nie jest do końca przewidywalny.

Wreszcie każda z tych dwóch koncepcji, pociąga za sobą poważne konsekwencje etyczne. Pierwsza wskazuje na wyjątkowy status ontyczny każdego człowieka, niezależnie od stopnia rozwoju podmiotowości funkcjonalnej. W drugiej koncepcji podmiotowość nie jest naturalna i przyrodzona, czyli nie przynależy człowiekowi z urodzenia, a jest związana tylko z osiągnięciem określonych sprawności, w związku z tym przysługuje tylko niektórym ludziom. Jedni nie są w stanie tych sprawności nabyć z powodu braku wrodzonych predyspozycji i talentów, a inni już je utracili ze względu na wiek lub chorobę. Wynika stąd jasno, że przy funkcjonalnym ujęciu podmiotowości występuje realne niebezpieczeństwo przedmiotowego traktowania człowieka, w metafizycznym zaś ujęciu człowiek zawsze, od początku do końca, jest Wielkim Podmiotem, któremu przysługuje godność, a z naszej strony należy mu się szacunek i miłość.

Marek Kita

Epifania sensu. Ikona świętej Sofii jako wyraz filozofii chrześcijańskiej

Tajemnicza, niejednoznaczna w swej wymowie figura Sofii – Mądrości Bożej pozostaje wspólnym motywem średniowiecznej sztuki sakralnej wschodniosłowiańskiego chrześcijaństwa oraz nowożytnego nurtu rosyjskiej filozofii religijnej. Ta ostatnia, będąc formą odnowionego filozofowania w obrębie wiary¹, odwoływała się, przynajmniej po części, do koncepcji tak zwanej sofologii: mistyczno-spekulatyw-

Marek Kita – doktor filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, teolog, adiunkt w Katedrze Chrystologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wicedyrektor Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu UPJPII, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Redemptorystów w Tuchowie oraz Instytutu Nauk Religijnych św. Tomusza z Akwinu w Kijowie. Zajmuje się teologią fundamentalną oraz filozofią religijną, a także problematyką ekumeniczną.

¹ Refleksja rosyjskich filozofów religijnych stanowi w wielu przypadkach jeden ze szczególnie wyrazistych przykładów „owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym” (por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 74) oraz „chrześcijańskiego stanu filozofii”, o którym pisał J. Maritain (zob. tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 137–141), czy wręcz „filozofii chrześcijańskiej” w sensie, o który upominała się E. Stein – „idealnego zebrania w jedno całości prawd dostępnych rozumowi i prawd objawionych przez Boga” (*Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska, Poznań 1995, s. 58). Ponadto stara się być swego rodzaju profetyzmem, usiłując „odczytać wszystko w świetle objawienia” oraz „oświecając innym światłem wszystkie dziedziny istnienia” (zob. O. Clement, *Inne słońce. Duchowa autobiografia*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 132). Ten dosyć zróżnicowany, neoromantyczny nurt – nie we wszystkich swych wątkach zgodny z cerkiewną ortodoksją, lecz niezmiernie inspirujący dla teologii poszukującej, nie tylko zresztą prawosławnej – bywa też na gruncie historii idei uznawany za „najoryginalniejszą i najsztudniejszą filozoficzną reinterpretację chrześcijaństwa, jaka pojawiła się w XX wieku” (zob. S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 8).

nej syntezy, bazującej na wizji jedności świata, intuicji organicznej harmonii wszechrzeczy w stwórczym zamyśle Boga. Próbowano uchwycić i oddać konkretny charakter owego jednego wszechogarniającego zamyślu, odwiecznie posiadanego przez Stwórcę – który „ureczywistnia dobro poprzez prawdę w pięknie”² – w postaci swojej quasi-personifikacji uniwersalnej idei wszystkiego, zbiorczego archetypu całości bytu. Krytykowani w łonie swego rodzimego prawosławia za teologiczne nowinkarstwo, sofiologowie³ czerpali mimo wszystko (choć rzeczywiście nie wyłącznie) ze źródeł biblijnych (por. m.in. Prz 8) i patrystycznych oraz przyznawali się do wspólnoty inspiracji z pierwszymi pokoleniami wierzących na Rusi. Swoją poetycką metafizykę starali się uzgadniać między innymi z przesłaniem wyczytywanym ze staroruskich ikon Bożej Mądrości. Specyficzny charakter zarówno tej filozofii, przesyconej teologią symboliczną, jak i tradycyjnego malarstwa ikonowego, sprawia, że ich sugestywny przekaz dobrze służy (dzięki swej treści oraz formie) generalnemu odświeżaniu chrześcijańskiej perspektywy filozoficznej i teologicznej – uzdrawianiu myślenia z nadmiernej abstrakcyjności, uświadamianiu konieczności dopełniania poznania „obiektywnego” poznaniem „witalnym” oraz wartości prób „estetycznej syntezy” wie-

2 Wyrażenie pochodzące ze słynnych *Wykładów o Bogocztowieństwie* Władimira S. Sołowjowa (1853–1900). Zob. *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва*, Санкт-Петербург 1901–1907, t. 3, s. 102.

3 Związła, lecz dająca całościowy ogłęd problematyki prezentację rosyjskiej sofiologii – uwzględniającą zastrzeżenia jej krytyków, lecz zarazem broniącą zasadniczej sensowności „sofijnego”, a więc personalistycznego, intuicjonistycznego i holistycznego paradygmatu – znajdujemy w opracowaniu T. Špidlika *L'idée russe. Une autre vision de l'homme* (zob. polski przekład pt. *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 395–421.) W podsumowaniu przywołanej książki czytamy ponadto: „Aby wkroczyć w dziedzinę sofiologii rosyjskiej, trzeba zrozumieć jej aspekt ikonografii – przejrzystość pojęć. Dostrzega się wówczas cechy charakterystyczne myśli rosyjskiej: wizję duchową «wszechjedności» ekonomii Bożo-ludzkiej, wyrażoną za pomocą konkretnych symboli. Te symbole, podobnie jak pojęcia rozumowe, nie mogą być zastępowane jedne przez drugie. Jeżeli jednak rozważa się je pod kątem ich «piękna», niezgodność znika i wszystkie symbole jawią się jako odbicie Słowa Bożego, zstępującego od Ojca, i odbicie stworzenia, które przygotowuje się do przyjęcia Słowa mocą Ducha” (tamże, s. 435).

dzy naukowej, refleksji metafizycznej i percepcji mistycznego sensu rzeczywistości⁴.

Filozofia ukryta w świętych w obrazach

Autor jednego z ważniejszych komentarzy filozoficznych do staroruskiej ikonografii cerkiewnej, Jewgienij N. Trubieckoj (1863–1920), widział w tej „refleksji wyrażonej barwami”⁵ zapis apologii nadprzyrodzonego sensu życia. Zaznaczał wprawdzie, że autorzy świętych obrazów nie byli filozofami, lecz wizjonerami⁶, jednak uważał ich twórczość za bezpośrednią odpowiedź na filozoficzny problem sensowności egzystencji, naznaczonej brutalną walką o przetrwanie, której infernalne reguły, panujące w świecie zwierząt, zostały niestety zaaprobowane również przez człowieka, „nosiciela nadziei wszelkiego stworzenia”⁷. Nasza odruchowa reakcja moralnego obrzydzenia wobec wzajemnego zwalczania się i pożerania żywych istot stanowi bowiem świadectwo zaszczepienia w ludziach powołania do realizacji odmiennych zasad, ureczywistniania życia innego rodzaju. Niestety, człowiek – stworzony na obraz Boży i przeczuwający boski zamyśl względem świata – zaaprobował demoniczną inspirację i przyjął na siebie „obraz Bestii”, potęgując oraz radykalizując kosmiczne zło⁸. Apoteozie bestial-

4 Por. T. Špidlik, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej*, [w:] *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płucia*, pr. zbiorowa, tłum. L. Rodziewicz-Doktor, Kraków 2007, s. 109–114.

5 Tytuł znanego eseju Trubieckoj *Умозрение в красках* zawiera termin oznaczający spekulację intelektualną, zatem w języku polskim powinien, jak się zdaje, przybrać formę zbliżoną raczej do zaproponowanej przez S. Mazurka, który podaje go w wersji *Rozmyślania w kolorach* (zob. tenże, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny*, dz. cyt., s. 113) – niż do użytej przez H. Pa-prockiego, który swój opublikowany przez Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce przekład wspomnianego szkicu zatytułował *Kolorowa kontemplacja*.

6 Zob. E. H. Трубецкой, *Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи*, [w:] tenże, *Смысл жизни*, Москва 1994, s. 225.

7 Tamże.

8 Formułowany przez Jewgienija Trubieckoj opis kondycji upadłego świata żywo przypomina analogiczną wizję jego mistrza, Władimira Sołowjowa, który wplótł w swoją doktrynę gnostyckie nauczanie o poprzedzającym grzech człowieka upadku „kosmicznej duszy”, czyli „Sofii

stwa, dochodzącej do głosu w logice militarystyki (nakazującego trwać w zbrojnej gotowości do obrony lub podboju), a także w podziw, jakim otacza się zwycięskich politycznych drapieżców, przeciwstawili się w epoce tatarskich najazdów rzecznicy „soborowej”⁹ jedności stworzeń w rękę Trójjednego Stwórcy¹⁰.

stworzonej”. Przy tym Trubieckoj zdecydowanie odcinał się od heterodoksyjnej gnozy, odrzucając hipostazowanie Sofii i widzenie w niej *natura naturans*. Sofia była dla niego przymiotem Boga oraz jakością nieodłączną od Boskiego Logosu. Zarazem odpowiednie fragmenty najważniejszej rozprawy filozoficznej Trubieckoja *Смысл жизни* pokazują, że choć myśliciel wiązał (podobnie zresztą, jak jego mentor) apogeum kosmicznej katastrofy moralno-ontologicznej z opisanym w Biblii grzechem pierworodnym (zob. E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, [w:] tenże, *Смысл жизни*, dz. cyt., s. 143–146), to jednak rozwijając własną kosmogoniczną wizję „budzenia się Boskiego dnia” w naturze – przechodzącej z mroku relatywnego niebytu potencji do eschatologicznej jasności zaktualizowanego w pełni stworzenia poprzez doświadczany obecnie w świecie półmrok metafizycznych „wieczorów i poranków” – postrzegał przyrodę na wcześniejszych etapach rozwoju jako naznaczoną sprzeciwem wobec Stwórcy (zob. tamże, s. 128–133). Instynktowi powszechnej solidarności i harmonizacji wszechrzeczy przeciwstawiał równie powszechny impuls antagonizmu i alienacji. Być może należałoby interpretować przedstawiony przez niego infernalny rys przedludzkiego życia w podobnym duchu, w jakim kilkadziesiąt lat później i na nieco innym gruncie teologicznym rozważał problem wzajemnej eksterminacji w świecie zwierząt angielski apologeta, przywołujący w tym kontekście biblijną wzmiankę o istnieniu demonicznego „władcy tego świata”: „wydaje mi się rozsądne założenie, że jakaś potężna siła stworzona działała już na rzecz zła w materii wszechświata (...), czy przynajmniej naszej planety, zanim pojawił się na scenie człowiek” (C. S. Lewis, *Problem cierpienia*, tłum. T. Szafranski, Katowice 1996, s. 124).

9 W starocerkiewnym przekładzie Symbolu Nicejsko-Konstantynopolińskiego *соборная Церковь* stanowi ekwiwalent *καθολική Εκκλησία*, zatem „soborowy” oznacza dla prawosławnego Rosjanina „katolicki”, „powszechny”. Sam termin nasuwa też, oczywiście, skojarzenie z kościelnym zgromadzeniem kolegialnie wyznającym ortodoksyjną wiarę. Mamy tu prawdopodobnie do czynienia z pewnym echem doktryny eklezjologicznej znanego słowianofilskiego myśliciela, Aleksieja Chomiakowa (1804–1860), akcentującego mistyczno-wspólnotowy charakter chrześcijaństwa, będącego przede wszystkim (a nawet wyłącznie) współistnieniem w braterskiej miłości, jako Ciała Chrystusa ożywiane przez Ducha Świętego. Ponadto Trubieckoj wyraźnie wykorzystuje dwuznaczność słowa „sobór”, odnoszącego się również do świątynnego budynku, kolegiaty. Jedność „soborowa” stworzeń oznacza u niego ich jedność „kościelną”, w znaczeniu konstytuowania się przyszłego świata jako żywego przybytku Boskiej Chwały.

10 Rozwijając ten temat Trubieckoj odwołuje się także do biograficznego świadectwa o św. Sergiuszu z Radoneża, który w założonym przez siebie monasterze postawił cerkiew pod wezwaniem Trójcy Świętej, żeby stanowiła „zwierciadło dla zgromadzonych przezeń dla życia w jedności, by dzięki spoglądaniu na Świętą Trójcę pokonywali strach w obliczu nienawistnego podzielenia świata” (E. H. Трубецкой, *Умозрение в красках...*, dz. cyt., s. 228).

Intuicję tej mistycznej jedności wyrażała całość kompozycji architektonicznej oraz wystroju świątyń, które, widziane z zewnątrz, wznosiły ku niebu kopuły w kształcie płomieni (znak modlitewnej żarliwości, pozwalającej nasycać ziemską rzeczywistość niebiańskimi treściami), wewnątrz zaś, pod sklepieniem symbolizującym Boże błogosławieństwo i opatrność, stanowiły wyobrazenie kosmosu przemienionego jako całość w sanktuarium¹¹. Na ideał reintegracji świata, rozbitego przez wzajemną wrogość zamieszkujących go istnień, wskazywały także malowidła. Niektóre stanowiły bezpośrednią ilustrację myśli o wspomnianym „kosmicznym soborze”, jak fresk św. Andrzeja Rublowa ze sklepienia cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy we Włodzimierzu nad Kłazmą, gdzie widnieje zastęp sprawiedliwych w koronach na głowach, trzymany w potężnej Boskiej dłoni¹². Inne obrazy głosiły restytucję nadprzyrodzonej harmonii stworzenia nie wprost, lecz niemniej wyraźnie. Ich estetyka, łącząca bogactwo niezwykle żywych barw z ascetycznym przedstawieniem aparycji wyobrażanych postaci, odzwierciedlała, zdaniem Trubieckoj, zasadniczą ideę religijną chrześcijaństwa. Staroruskie ikony, oglądane w pełnej krasie swej kolorystyki, tryskają radością życia, a zarazem ukazują wizerunki ludzi przemienionych cierpieniem i wyrzeczeniami. Głoszą przez to z jednej strony, że „nie istnieje Wielkanoc bez Wielkiego Tygodnia, a do radości powszechnego zmartwychwstania nie da się dojść z pominięciem życiodajnego Chrystusowego krzyża” (przy czym zmartwychwstanie powszechne oznacza przekroczenie opozycji między duchowym nie-

11 Zob. E. H. Трубецкой, *Умозрение в красках...*, dz. cyt., s. 226–227. Myśliciel już wcześniej, omawiając światopogląd Sołowjowa, pisał, że jego kontynuująca starą chrześcijańską tradycję Wschodu i Zachodu „doktryna o Sofii Mądrości Bożej – w jednym «obrazie Bożym» jednoczącej obrazy wszelkiego stworzenia – żywo przywodzi na myśl religijną atmosferę dawnych świątyń prawosławnych. Charakterystyczną cechą tych ostatnich stanowi niezwykle wyraziste przedstawienie *człowieczeństwa* tego, co Boskie. Modląca się osoba nie styka się tam z martwym, pustym i abstrakcyjnym Absolutem. Ów Boski świat jest przepelniony niezliczonymi mocami i możliwościami, gęsto zaludniony obrazami” (E. H. Трубецкой, *Мирозозерцание В. С. Соловьева*, t. 1, Москва 1995, s. 344).

12 E. H. Трубецкой, *Умозрение в красках...*, dz. cyt., s. 227–228.

bem i ostatecznie „zrehabilitowaną” materia)¹³, z drugiej strony zaś, ukazując wysubtelnione postacie twarze świętych, zwiastują triumf ducha w ciele oraz pokój między samoograniczającymi się – wbrew żarłocznemu egoizmowi – stworzeniami¹⁴.

Ideał harmonii przebóstwionego kosmosu przejawiał się także w „architektonicznym” stylu kompozycji ikon, na których przedstawiano postacie trwające w bezruchu wyrażającym Boży pokój, zastygłe¹⁵ w postawie wręcz zanadto wyprostowanej lub w nienaturalnie łukowatych skłonach. Zgrupowania tych postaci cechuje ich zagęszczenie i ścisła symetria rozmieszczenia wokół ideowego centrum danego obrazu. Podporządkowanie wizerunków liniom architektonicznego schematu uwidacznia włączenie każdej istoty w konstrukcję

13 Tamże, s. 229. Nauczanie o „życiodajnym krzyżu”, będącym jednocześnie schematem konkurencyjnych ludzkich dążeń do spełnienia się w „horyzontalnej” płaszczyźnie bytu naturalnego lub do „wartościowego” wzlotu ponad nią, w sferę transcendencji, symbolem przewyciężenia rysującego się w ten sposób egzystencjalnego dylematu dzięki Bosko-ludzkiej unii „bez pomieszania i rozdzielania”, oraz ostatecznie konkretnym historycznym miejscem realizacji pojednania ziemi z niebem – jak również o powszechnej transfiguracji, „solaryzacji stworzenia” przemienionego chwałą Zmartwychwstałego Pana, włączeniu materii i czasu w duchowość i wieczność – rozwinął Trubieckoją najlepiej w pracy *Смысл жизни* (zob. s. 38–60).

14 Myśli Trubieckoją na temat rozdartego egoistycznymi dążeniami stworzeń kosmosu oraz dróg uleczenia tego kosmicznego rozdarcia, zawarte zarówno w eseju *Умозрение в красках*, jak i w rozprawie *Смысл жизни*, wyraźnie korespondują (przy nieco innym rozłożeniu akcentów) z nauczaniem Solowjowa z traktatu *Духовные основы жизни*. Tam również mowa o „świecie pogrążonym w żu” (zob. I J 5, 19), zmaganiach światła powszechnego Boskiego Sensu (Logosu) z mrokiem chaotycznej waśni i ludzkim włączaniu się w Chrystusowe jednoczenie ziemi z niebem przez modlitwę, jałmużnę i post. Por. *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва*, dz. cyt., t. III, s. 270–382; przekład polski: W. Solowjow, *Duchowe podstawy życia*, [w:] tenże, *Wybór pism*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1988, t. 1, s. 9–121.

15 Autor szkicu zastrzegł, że owo zastygnięcie charakteryzuje jedynie wizerunki osób dostępujących dzięki łasce i wierze „spoczynku w Bogu”, podczas gdy pozostali są malowani w pozach pełnych dynamiki. Na przykład na nowogrodzkich ikonach Przemienienia Pańskiego statyczne pozostają figury Chrystusa, Mojżesza i Eliasza, natomiast wyobrażenia apostołów, będących dopiero w drodze do rozpoznania tajemnicy swego Mistrza, uwidaczniają targające nimi afekty. W przypadku przedstawień „spełnionych” świętych dynamizm nowego życia wyrażają jedynie ich płonące mistycznym żarem oczy. Zob. E. H. Трубецкой, *Умозрение в красках...*, dz. cyt., s. 231–232.

żywej świątyni¹⁶, w porządek mistycznej kolegialności¹⁷. „Soborowa” wizja całego wszechświata bywa ukazywana w sposób jeszcze bardziej dosłowny w stylizowanych wyobrażeniach rozmaitych zwierząt pośród bujnej roślinności, koncentrujących się wokół świątyni, w której zbierają się święci i ku której zlatują aniołowie. W taki sposób prezentują się ikony *Wszystko, co żyje, niechaj chwali Pana* oraz *Chwalcie imię Pańskie*, a także *W Tobie, Błogosławiona, raduje się wszelkie stworzenie*¹⁸. Z kolei przedstawienia Pięćdziesiątnicy często ukazują dwa poziomy kosmicznego istnienia: na dole zamknięty w lochu oczekuje starzec w królewskim diademe – personifikacja Kosmosu, wyżej zaś, we wnętrzu świątyni, zasiadają na tronach apostołowie, na których zstępują ogniste języki. Wyzwolenie wszechświata z niewoli zła wymaga przekształcenia go mocą Ducha w świątynię nowego nieba i nowej ziemi¹⁹.

Centrum ogniskującym zarówno plastyczną, jak i teologiczno-filozoficzną wizję tego rodzaju „architektonicznie” uporządkowanych obrazów (do których należy jeszcze np. ikona *Opieka Matki Bożej*) bywają wizerunki Chrystusa-Zbawiciela, Bogurodzicy lub uosobienia Bożej Mądrości – Świętej Sofii. Wcielony Syn Boży sam w sobie stanowi jednoczący Sens egzystencji człowieka i kosmosu²⁰, Bogurodzica

16 Ogarniające patrzące na ikonę wrażenie obecności w niej swoistej architektoniki nasuwało Trubieckojowi skojarzenie z fragmentem Pierwszego Listu Piotra (2, 4–5), gdzie padają słowa o „świątyni z żywych kamieni” zbudowanej w oparciu o Chrystusa, będącego dla tejże budowli kamieniem węgielnym. Zob. E. H. Трубецкой, *Умозрение в красках...*, dz. cyt., s. 233.

17 W tekście rosyjskim pojawia się w tym kontekście właśnie rozpropagowany przez Aleksego Chomiakowa termin *соборность*, wyrażający fundamentalną zasadę organicznej więzi sprającej Kościół. Zob. E. H. Трубецкой, *Умозрение в красках...*, dz. cyt., s. 234.

18 Zob. tamże, s. 236–237.

19 Zob. tamże, s. 238.

20 W związku z sygnalizowanym już zasadniczym dylematem, przed jakim staje świadomość religijna w kwestii sensu życia, jedynie Chrystus przynosi – i to w sobie samym, a nie tylko w teorii – paradoksalne, lecz w pełni zadowalające rozstrzygnięcie. Jeżeli religijny lub filozoficzny naturalizm upatruje wartości tylko w egzystencji typu ziemskiego i doczesnego (jak w religii helleńskiej z jej antropomorficznymi bóstwami lub w nowożytnym ateistycznym materializmie), a z kolei nurty supranaturalistyczne (np. hinduizm) głoszą konieczność porzucenia świata materialnego na rzecz zatopienia się w duchowym Absolucie, to w rezultacie ziemską rze-

jako „miejsce” wcielenia stwórczego Logosu staje się macierzyńskim sercem wszechświata spełnionego w Bogu²¹, natomiast Sofia – na wielu starych ikonach z Nowogrodu, Moskwy i Jarosławia, występująca w otoczeniu aniołów oraz w towarzystwie Chrystusa, Bogurodzicy i Jana Poprzednika (Chrzcziciela) – „wyraża sobą jeszcze nie odsłoniętą tajemnicę Boskiego zamysłu na temat świata”²².

Wchodząc w tym miejscu w słowo rosyjskiemu autorowi, można dodać, że ów trzeci, pod względem teologicznym najbardziej dyskretny motyw, wydaje się szczególnie podatny na filozoficzne odczytanie, którego zresztą Trubieckoj dokonywał, idąc w ślady Władimira Sołowjowa. Przedmiotem jego interpretacji była najstarsza, tak zwana „nowogrodzka”, wersja ikony sofijnej²³, przedstawiająca Mądrość w postaci quasi-aniola w cesarskich szatach i koronie, tronującego na tle ośmioramiennej gwiazdy wpisanej z kolei w koncentryczne gwiazdziste sfery. Ma on po swej prawej stronie postać Bogurodzicy z Dzieciątkiem, po lewej Jana Chrzcziciela, a nad głową popiersie Chrystusa – „Zbawiciela Wszechmiłosiernego”²⁴. Ta właśnie kompozycja okazywała się

czywistość wciąż pozostaje uwięziona w zaklętym kręgu śmierci. Dionizyjska ekstaza oraz czyty sekularyzm nie pozwalają z niego wyjść, natomiast oderwanie indyjskiego ascety pozostawia ziemię po prostu za sobą, na pastwę morderczego absurdu. Jedyne w chrześcijaństwie, dzięki unii hipostatycznej w osobie Chrystusa, nie tylko przyroda nie jest absolutyzowana, lecz także Absolut nie pochłania ani nie wyklucza przyrody – to, co Boskie i to, co ludzkie (oraz szerzej – kosmiczne) zespalają się najściślej, ale bez zatracenia tożsamości. Dynamika doczesnego bytowania zostaje włączona w pokój wieczności, naturalne życie zyskuje nadprzyrodzony sens. Zob. E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, dz. cyt., s. 48–49, 112–113.

21 Zob. tamże, s. 239.

22 Tamże, s. 241. Trubieckoj wiąże duchowy sens ikon sofijnych z wymową wspomnianych wcześniej obrazów Bogurodzicy z Dzieciątkiem w otoczeniu mocy niebieskich i ziemskich stworzeń – gdzie Boski plan rekapitulacji wszechrzeczy zostaje otwarcie wyeksplikowany. Jego spełnieniem okazuje się Bogurodzica gromadząca świat wokół przedwiecznego Syna: „Właśnie ten soborowy, zgromadzony w jedno wszechświat został przez Boga zamierzony w Jego Mądrości; właśnie tego chciał Bóg; i właśnie przez taką Mądrość ma być pokonane pełne chaosu królestwo śmierci” (tamże).

23 Obok typu „nowogrodzkiego” da się wyróżnić jeszcze „jarosławski” oraz „kijowski” model wyobrażenia Sofii Mądrości Bożej. Będzie o nich mowa poniżej.

24 Na temat opisu ikony „Sofii Nowogrodzkiej” przez P. Florenskiego zob. tenże, *Ikonostas i inne szkice*, tłum. i opr. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 51–55. Trubieckoj omawia

dla myśliciela wyrazem nie tylko religijnej intuicji wszech-jedności, ale także zasady Bogocześnictwa²⁵, stanowiącej do niej klucz. Innymi słowy, otwierała ona kontemplujący umysł na religijny humanizm o charakterze mistycznym, wyrażając wiarę w „człowieczy” rys Bożej Mądrości, antropocentryzm stwórczego projektu:

Wieczna Mądrość Boża, która znalazła swój ostateczny, absolutny wyraz w człowieku – oraz w ludzkiej postaci zasiada na tronie, królując nad tym, co w górze i nad tym, co ziemskie – oto fundamentalna idea religijnej architektury i sztuki, inspirująca Sołowjowa; idea ta wyrasta z samej istoty religijności. Bowiem religijnemu podejściu do życia nie wystarczy sama wiara w Boga: trzeba mu nadziei, mocnej ufności, że w Bogu jest dla człowieka nie tylko schronienie, lecz także królewska korona²⁶.

Jak wiadomo, Jewgienij Trubieckoj, będąc intelektualnie i duchowo ogromnie bliski Sołowjowowi²⁷, pozostawał zarazem zdecydowanym, choć życzliwym, krytykiem systemu filozoficznego ojca sofologii rosyj-

częściowo symbolikę tej ikony w eseju *Два мира в древнерусской иконописи*, oraz w ramach szerszego metafizyczno-historiozoficznego wywodu w pracy *Смысл жизни* (zob. s. 119–120, 124, 253–256).

25 Zgodnie z fundamentalnym przeświadczeniem Sołowjowa formuła zjednoczenia natur Boskiej i ludzkiej w osobie Chrystusa stanowiła generalny model integracji Boga z Jego stworzeniem (w wymiarze kosmicznym) w tym sensie, że – jak to już zostało kilkakrotnie zaznaczone – chodzi o ściśłą jedność bez jakiegokolwiek fuzji, a ponadto właśnie człowieczeństwo, jako szczyt stworzonej natury, stanowi ogniwo łączące Stwórcę z kosmosem i kanał przeobstwień tego ostatniego, dzięki mediacji ze strony Boga-Człowieka oraz Kościoła jako załączka pełnej Chrystusowego Ducha ludzkości.

26 E. H. Трубецкой, *Мирозерцание В. С. Соловьёва*, dz. cyt., s. 345.

27 Padały niekiedy stwierdzenia o jego „oślepieniu” Sołowjowem (zob. J. Kapuściak, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000, s. 230). Jednocześnie – o czym była już częściowo mowa – Trubieckoj interpretował i przetwarzał doktrynę swego nauczyciela, korygując ją m.in. pod kątem zgodności ze światopoglądem ortodoksyjnie chrześcijańskim (zob. uwagi z przedmowy do cytowanego opracowania *Мирозерцание В. С. Соловьёва*, s. 5–12). Można w ślad za polskim komentatorem powiedzieć, że podobnie jak jego starszy brat, Sergiusz, nasz myśliciel kontynuował filozofowanie w duchu Sołowjowa „rozumnie, krytycznie i samodzielnie” (zob. M. Zdziechowski, *Testament Księcia Eugeniusza Trubeckiego*, [w:] tenże, *Wybór pism*, Kraków 1993, s. 311).

skiej²⁸. Gdy chodzi o samą doktrynę na temat Boskiej Mądrości, przeciwstawiał się jej gnostyckiemu (w stylu Schellinga) ujęciu, zarówno u Sołowjowa, jak i u wybitnego spadkobiercy jego myśli – działającego już raczej na polu teologii – Siergieja Bułgakowa²⁹. Oponując przeciw interpretowaniu Sofii przez autora *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* jako „idealnej substancji” empirycznej rzeczywistości, zwracał jednak uwagę na rozbieżność teoretycznego wykładu Sołowjowowskiej sofilogii i równoległego poetyckiego zapisu sofijnych wizji oraz intuicji jej twórcy³⁰. Kojarzając zawarte w wierszach Sołowjowa obrazy ze wspomnianą wyżej ikoną, pisał:

Sołowjow nie tylko *rozmyślał* nad owym królewskim wizerunkiem: on go przeżywał i *widział*; a w jego wizjach było nieskończenie więcej, niż w jego refleksji. Oto dlatego *poeta* „Sofii” na każdym kroku poprawia w nim myśliciele. (...) Filozoficzne sformułowania doktryny Sołowjowa o „Sofii” bynajmniej nie pod każdym względem sięgają poziomu jego mistycznych wglądów³¹.

Filozofia kontemplacyjna – w żadnym wypadku nie rezygnująca z racjonalności³² – może więc znajdować pewien uprzywilejowany wy-

28 Sofiologia zainicjowana przez Sołowjowa była następnie modyfikowana przez P. Florenskiego, S. Bułgakowa, W. Zieńkowskiego i W. Erna. Jej elementy znajdują się też w twórczości W. Iwanowa. Zob. T. Śpidlik, *Myśl rosyjska...*, dz. cyt., s. 395.

29 Zob. E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, dz. cyt., s. 100–101. Trubeckoj polemizował z ujęciami Sofii jako odrębnego eonu pośredniczącego między Absolutem i światem (w imię ortodoksyjnej tezy, że jedynym Pośrednikiem pozostaje Chrystus), jak również z teorią S. Bułgakowa na temat Sofii jako czegoś w rodzaju „czwartej hipostazy” w Bogu, generalnie nie zgadzając się na hipostazowanie kosmicznego Prawozoru.

30 Władimir Sołowjow łączył w swej bogatej osobowości docieklivość metafizyka z wrażliwością praktykującego poety, a także szczerą wiarę i ewangeliczny radykalizm zachowań z cokolwiek ekstrawaganckim mistycyzmem – wraz ze skłonnością do paranormalnych doznań. Między innymi trzykrotnie w ciągu swego życia doświadczył widzenia tajemniczej postaci „Niebiańskiej Przyjaciółki”, którą uznawał za objawienie Boskiej Sofii.

31 E. H. Трубецкой, *Мирозерцание В. С. Соловьева*, dz. cyt., s. 345, 348.

32 Trubeckoj z mocą opowiadał się za harmonią wiary i rozumu, wbrew przemawiającym zgodnie przeciwko niej opiniom racjonalizmu z jednej, oraz „mistycznego alogizmu” – któremu częściowo ulegał P. Florenski, akcentujący w dziele *Столт и утверждение истины*

raz w kompozycjach malarskich i strofach poematów, otwierających dopiero drogę spekulatywnym komentarzom. W przypadku Trubeckoj także te ostatnie cechował zresztą swoisty artyzm wypowiedzi³³. Nie posiada on, wbrew pozorom, charakteru napiętnowanej w Piśmie sofistycznej „mądrości słowa”, odbierającej moc świadectwu krzyża. *Λόγος του σταυρου* (1 Kor 1, 18) rozbrzmiewa w tej refleksji bardzo dobitnie³⁴. Można by raczej dopatrywać się w owej pięknej prozie wdzięku „słów pełnych łaski” (por. Łk 4, 22), związanej z czystością dziecięcego spojrzenia na świat będący Bożym zwierciadłem. Filozof wyklada tę wizję w metodyczny, naukowy sposób, nie tracąc wspomnianej gracji i natchnienia. Wie przy tym, że właśnie „naiwne” spojrzenie prostaczków – nie będących w żadnym razie prostakami³⁵ – otwiera się sku-

Pascalowskie rozróżnienie na „Boga filozofów” i „Boga Abrahama” – z drugiej strony (zob. E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, dz. cyt., s. 161–174). Doceniając wzbogacenie przez Florenskiego (zgodnie z postulatami Sołowjowa) szkolnej teologii intuicjami wywiedzionymi z prawosławnego kultu i sztuki sakralnej – szczególnie z nabożeństwa do Bogurodzicy oraz symbolicznej treści ikon św. Sofii (zob. E. H. Трубецкой, *Свет Фаворский и преображение ума*, [w:] П. А. Флоренский: *pro et contra*, praca zbiorowa, Санкт-Петербург 2001, s. 291) – jednocześnie korygował obecną w jego książce tezę o antynomiczności religijnego poznania i samej religijnej Prawdy. Wbrew takiemu pogładowi Trubeckoj kładł nacisk na różnicę między antynomicznością treści upadłego umysłu a Boską *coincidentia oppositorum* (gdzie *przeciwieństwa* nie oznaczają *sprzeczności*) oraz na integralność spodziewanej w wierze paschalnej transfiguracji osoby ludzkiej, gdzie uzdrawiającej przemianie podlega również wspomniany umysł (zob. tamże, s. 292–302).

33 Trudno np. nie zgodzić się z M. Zdziechowskim, który nazywa *Смысл жизни* dziełem „nie filozofii tylko, ale i sztuki” (tenże, *Testament Księcia Eugeniusza Trubeckiego*, dz. cyt., s. 336).

34 Jak można było zauważyć w referowanej powyżej interpretacji ascetycznego wygłądu świętych na ikonach. Notabene, powtarzając na kartach *Sensu życia* frazę o nierozdzielnym związku paschalnego światła z agonią Wielkiego Tygodnia, Trubeckoj mocno podkreślał, że „Syn Człowieczy miał wiele wycierpieć” (por. Mk 9, 12), gdyż „kosmiczny przewrót” powszechnej transfiguracji po prostu nie mógł być bezbolesny (zob. E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, dz. cyt., s. 62).

35 Autor o nieco innej niż rosyjscy myśliciele formacji intelektualnej zwracał swego czasu na gruncie polskim uwagę na więź prostoty ludzi „stających się jak dzieci” (por. Mt 18, 3) z postawą autentycznie filozoficzną, pełną dziecięcego zdumienia i zachwyty wobec rzeczywistości (zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 49–50). Gdy chodzi o Jęgwienija Trubeckoj, to przywołuje on ewangeliczną proklamację objawienia małczkim

tecznie na powszechną iluminację umysłów przez Boski Logos³⁶ oraz na nadprzyrodzone Objawienie, czytając naraz z ksiąg Biblii i natury. Dlatego nie wstydzi się uczyć od anonimowych autorów ludowych pieśni oraz pokornych mnichów-ikonopisów. Jego refleksja, zgodnie z najlepszą tradycją patrystyczną, świadczy, że choć wbrew Tertuliano wi istnieje pewna wspólnota inspiracji między Atenami i Jerozolimą, to z drugiej strony Mądrość Boża nie jest akademicką spekulacją: ona „rozrywa siidla Ateńczyków i napełnia sieci rybakom”³⁷. Jednocześnie okazuje się, że z natchnionego tą Mądrością serca może płynąć „piękne słowo” (por. Ps 45), wskutek czego inspirowany nią dyskurs staje się – w stylu bliskim geniuszowi autora *Confessiones*, ale także myślicieli romantycznych – specyficzną „poezją Ducha”³⁸.

Mądrość poetów, pasterzy i rybaków

Myśl chrześcijańska, starając się unikać „uwodzenia słowami mądrości” (por. 1 Kor 2, 4), pozostaje więc zarazem ze swej strony

tajemnic królestwa Bożego (Mt 11, 25) w kontekście spotkania naiwności z geniuszem na kartach staroruskiego ludowego poematu *О книге голубиной*, prezentującego egzemplarystyczne odczytanie zjawisk przyrody, tworzących kosmiczną ikonę Chrystusa. Zob. E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, dz. cyt., s. 64.

36 Trubieckoj przyjmował gnozeologię o zabarwieniu augustiańskim, gdzie obiektywna prawda stanowi „akt myśli absolutnej” (E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, dz. cyt., s. 15), do którego przyłącza się i w którym partycypuje świadomość człowieka (bowiem nasza poprawna świadomość czegokolwiek to, zgodnie z sugestywną grą słów, *con-scientia*, współ-wiedza). Uczciwa myśl ludzka jest nieustannie oświecana przez Boską Myśl, sąd absolutnego Umysłu stanowiący „postrzegalne umysłem słońce” (tamże, s. 23).

37 Por. *Akatyst ku czci Bogurodzicy św. Romana Pieśniarza*, ikos 9 (zob. polskie wydanie w tłum. M. Bednarza, Warszawa 1991, s. 16–17). W tekście bizantyjskiego hymnu mowa o Maryi jako „naczyniu Bożej Mądrości”. Na temat maryjnego aspektu sofiologii (oraz sofiologicznego aspektu mariologii) będzie mowa poniżej.

38 Chodzi jednak o poetyczność teologii nie w takim dokładnie sensie, jaki odkrywamy u Schleiernachera, Coleridge’a, Emersona czy Renana (romantyków kapitulujących wobec oświeceniowej negacji dosłownego wkroczenia Transcendentnego w nasz świat), lecz raczej w znaczeniu, w jakim da się mówić o poetycznym odczytaniu chrystologii w wielkich powieściach Dostojewskiego. Por. J. Pelikan, *Jeżus przez wieki*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 226–239.

„uwiedziona” (por. Jr 20, 7) serdeczną³⁹ mądrością wiecznego Słowa⁴⁰ i dzieląc się własnym urzeczeniem nabiera w jakiejś mierze cech sztuki⁴¹. Nieco na przekór standardom oświeconej uczoneości, jednostronnie „upojonej rozumem”⁴², przemawia językiem symboli. Dokonany na gruncie rosyjskim na przełomie XIX i XX wieku, właśnie pod wpływem nauczania Władimira Sołowjowa, zwrot w kierunku mistycznego symbolizmu w sferze filozofii i literatury – związany z przyjęciem „paradygmatu miłości” i egzemplarystycznego postrzegania świata⁴³ – oznaczał nie tylko (w przypadku części autorów) owocne spotkanie „duszy rosyjskiej” z duchem średniowiecznego romańskiego Zachodu⁴⁴, ale również powrót w jakiejś mierze do pierwotnej „artystycznej”

39 Jak wiadomo, w optyce Biblii człowiek myśli „sercem”, czyli integralnie pojętym centrum osoby, ośrodkiem nie tylko uczuć (będących więcej niż emocjami, za które odpowiadają w biblijnej symbolice nerki), lecz także świadomości, rozumu i woli (por. J. de Fraigne, A. Vanhoye, *Serce*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 871). Mądrość serca okazuje się więc zarówno teoretyczna, jak praktyczna oraz wiąże się z całościowym zaangażowaniem podmiotu, stanowi sposób bycia, a nie tylko wiedzę lub inteligencję, pozostaje spleciona z miłością...

40 Por. J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 142–143. Przywołana praca koncentruje się wprawdzie wokół problematyki związanej z uprawianiem teologii, lecz zarazem jej autorowi chodzi – podobnie jak Janowi Pawłowi II, którego wskazania z encykliki *Fides et ratio* (92–99) omawia – o „harmonijną syntezę mądrości płynącej z poznania naukowego i «zstępującej z góry» (Jk 3, 17), *ex rationis et fidei*” (J. Szymik, *O teologii dzisiaj...*, dz. cyt., s. 16). Teologia uprawiana z takim nastawieniem zbliża się, niezależnie od właściwych w tym kontekście zastrzeżeń, do filozofii chrześcijańskiej w rozumieniu E. Stein (zob. przypis 1. niniejszego przedłożenia) i rosyjskich myślicieli religijnych.

41 J. Szymik, pisząc o teologii jako sztuce, przywołuje związany opis stylu teologicznej refleksji Hansa Ursa von Balthasara, sformułowany przez Josepha Ratzingera: „*seine Wahl schwankte zwischen Musik und Literatur...*” Zob. J. Szymik, *O teologii dzisiaj...*, dz. cyt., s. 42.

42 Wyrażenie M.-D. Chenu, omawiającego przypadki przeakcentowania *ratio* w scholastyce, również tej nowożytnej. Zob. J. Szymik, *O teologii dzisiaj...*, dz. cyt., s. 40.

43 Zob. M. Аксенов-Меерсон, *Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности*, Киев 2007, s. 103–105.

44 Jak podaje o. Aksjonow-Miejerson, rosyjskich poetów-symbolistów pociągał w łańskim średniowieczu sam powszechny mistycyzm, podczas gdy z kolei akmeiści cenili w nim syntezę mistyki i myśli spekulatywnej, w rodzaju tej stworzonej przez Szkołę ze św. Wiktora. Zob. M. Аксенов-Меерсон, *Созерцанием Троицы Святой...*, dz. cyt., s. 107. Świadczy to, nawiasem mówiąc, o ambiwalentnym charakterze trzynastowiecznej scholastyki, w ramach której obok „ra-

wrażliwości filozofii z okresu mitologicznego, gdy „człowiek przeżywał zarówno dążenie do poznania, jak i dążenie do piękna oraz dążenie do sprawiedliwości w jednym porywie swego działania” i gdy „myśl żyła w obrazie”⁴⁵. Istotne jest jednak, że „sofijna” wrażliwość rosyjskich filozofów religijnych stanowiła też przedłużenie postawy intelektualnej i duchowej ojców Kościoła (notabene w refleksji cytowanego powyżej Trubieckoja daje się generalnie odczuć, obok inspiracji wschodnich, niemały wpływ myśli głównego patrystycznego autorytetu łacińskiego średniowiecza, św. Augustyna⁴⁶). W końcu zaś należy pamiętać, że symboliczny i poetycki charakter posiada metafizyka wpisana w biblijny przekaz Objawienia: biblijna typologia „opiera się na brzemienności inteligibilnością samego faktu historycznego, który jest przepelnioną inteligibilną treścią, jak cała rzeczywistość, która jest słowem”⁴⁷. Świat materii ożywionej i nieożywionej, zgodnie z nauczaniem Pisma stworzony przez Boskie Słowo (Ps 33, 6; J 1, 3), pozostaje naładowany znaczeniem, byty są pełne treści, przemawiają. Dlatego „metafizyka i poezja nie są od siebie oddzielone. Poezja jest poznaniem, a wszelkie poznanie jest poetyckie”⁴⁸. Dla hebrajskich filozofów-pasterzy⁴⁹, po-

cjonalnego szalu” (znów wyrażenie Chenu) dochodziło również do głosu połączenie studiów badawczych i pobożnego namaszczenia, akcentowane przez św. Bonawenturę (zob. *Droga duszy do Boga*, Prolog, 4, tłum. C. Napiórkowski, Poznań 2001, s. 17).

45 A. Белый, *Философия культуры*, [w:] tenże, *Символизм как миропонимание*, Москва 1994, s. 314. Autor zacytowanych słów (jeden z głównych przedstawicieli poetyckiego nurtu symbolistycznego oraz filozof o skłonnościach panteistycznych) określa przy tym całą późniejszą filozofię, bazującą na abstrakcji, mianem „sofistyki”, zajmującej się „myśleniem o myśleniu” zamiast żywym poznaniem rzeczywistości i zatracającej charakter miłosnego, quasi-molitewnego odniesienia do Mądrości-Sofii niczym swoistej muzy.

46 Pokrewieństwo chrześcijańskiego neoplatonizmu Trubieckoja z augustiańską wersją tego światopoglądu wyrażało się jednak raczej w samej zorientowanej ontologicznie gnozeologii (a szczególnie w noologicznej argumentacji za istnieniem Boga), niż w specyfice filozoficzno-religijnego symbolizmu, który w przypadku rosyjskiego myśliciela pozostawał zakorzeniony w intuicjach sofistycznych Sołowjowa.

47 C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 82.

48 Tamże, s. 84.

49 Żydzi, wywodzący swoją tradycję intelektualno-duchową bynajmniej nie z filozoficznych spekulacji, lecz z nadprzyrodzonych objawień danych koczującym ze stadami bydła i owiec

dobnie jak dla sąsiadujących z nimi ludów Bliskiego Wschodu, świat stanowił symboliczne *synopticum*⁵⁰. Poetycki i symboliczny okazuje się także język przemawiającego w Ewangeliach za pomocą przypowieści Chrystusa⁵¹.

W teologii wczesnego chrześcijaństwa – jak wiadomo, zarazem krytycznej i bliskiej wobec filozofii⁵² – dostrzegano konflikt między światopoglądem hellenistycznych intelektualistów, dążących do unaukowania, a więc obiektywizacji i depersonalizacji ludzkiej wiedzy, a chrześcijańskim wyznaniem Absolutu o rysach Ojca wszechwładnego⁵³ (jednoznaczny z uznaniem niesprzecznej z rozumem cu-

przodkom, byli jednak nazywani przez hellenistycznych pisarzy „narodem filozofów” ze względu na swój konsekwentny monoteizm – korespondujący z ideą jedności boskiej zasady wszechświata, do której myśl grecka doszła dopiero drogą wysublimowanej refleksji metafizycznej. Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 50.

50 Zob. M. Lurker, *Wprowadzenie do biblijnego języka obrazów i symboli*, [w:] tenże, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 12.

51 Zob. W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1997, s. 41.

52 Nasze współczesne rozróżnienie między wiarą a filozofią ma pewien istotny sens, lecz zarazem pozostaje związane ze scholastycznym, a następnie również nowożytnym pojmowaniem filozofii – uznawanej obecnie zazwyczaj za dyscyplinę akademicką lub generalnie spekulatywne podejście do rzeczywistości. Tymczasem w początkach chrześcijaństwa filozofia była postrzegana jako sztuka życia i szkoła dyscypliny duchowej, dlatego też pierwotni chrześcijanie świata hellenistycznego skłonni byli określać także „drogę Chrystusa” tym właśnie mianem. Zob. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005, s. 15–16, 23–28. Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 6, gdzie mowa o starożytnym wyobrażeniu Chrystusa – Pasterza i Filozofa.

53 Pierwsze zdanie nicejskiego Credo, wyznające *πατέρα παντοκράτορα*, „łączy w opisie jedynego Boga pojęcie rodziny z pojęciem mocy kosmicznej” (J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 137), wprowadzając tym samym w dyskurs metafizyczny wątek personalizmu i logikę miłości. Tymczasem wiara w ojcowski charakter Boga i Jego opatrności kłóciła się z szeroko przyjmowanym w myśli antycznej fatalizmem, harmonizującym z wizją świata poddanego niezmiennym prawom fizyki. Teologia chrześcijan wchodziła zatem w konflikt z nauką teologią naturalną. Alternatywa rysowała się wyraźnie: albo automatyzm kosmicznego ładu, albo swoboda wszechmocnych Dłoni, dzierzących wszystko i wszystkim troskliwie kierujących. Rozstrzygnięciem antynomii okazywała się chrystologia Logosu: stwórcza Myśl Boga jest zarazem Jego wiecznym Synem i kochającym Pośrednikiem między Stwórcą a ludźmi. Dzięki temu staje się możliwe jednoczesne zachowanie porządku wszechświata oraz wolnej interakcji Bosko-ludzkiej. „Modlitwa za pośrednictwem Chrystusa przenosi nas poza czas, wraz z nią powracamy do pierwszego stworzenia i tak, w tajemniczy sposób, nasza wolność

downości świata, stanowiącego żywą Boską mowę). W takiej sytuacji chrześcijańscy nauczyciele zalecali przedkładać mądrość galilejskich rybaków, depozytariuszy Bogocłowieczego Słowa, nad „myślenie na sposób arystotelesowski”⁵⁴. Wielki znawca duchowości patrystycznej i wschodniochrześcijańskiej, kard. Tomáš Špidlík, przedstawiając sofiologiczną perspektywę myśli św. Bazylego pokazuje w tym kontekście możliwość odkrywania autentycznej *ratio mundi* (rozpoznawanej ostatecznie w objawieniu osoby Chrystusa)⁵⁵ dzięki syntetyzującej naturalne poznanie i wiarę kontemplacji duchowego piękna wielkiego kosmicznego spektaklu. Piękno, swoiste w każdym z kosmicznych obiektów, okazuje się zarazem ich wspólną cechą, odsyłającą do Artysty-Stworzyciela. Przy tym święty opisuje je jako „to, co zgodnie z regułami sztuki jest doskonałe i dobrze odpowiada realizacji określonego celu”⁵⁶, dlatego każda rzecz ukazuje swe piękno dopiero w kontekście stwórczego i zbawczego planu Boga, zarówno w wymiarze globalnym, jak i w naszej osobistej historii. Uczniów Jezusa Duch Święty nauczył odczytywania języka „piękna przerastającego ludzką mądrość”, pozwalając im wnikać w sens przypowieści i kontemplować Przemienienie. Również nam splendor stworzonego piękna pozwala czytać symboliczny alfabet księgi natury, zaświadczejacej o zamyśle Boskiej Opatrzności i Mądrości. Wprawdzie uczeni i filozofowie spoza kręgu wierzących bywają zamknięci na tę metafizyczną estetykę, lecz chrześcijanin syci się dzięki niej prawdziwą mądrością, rodzącą uwielbienie

poprzeda i staje się przyczyną wydarzeń, które później, w porządku fenomenologicznym idą w ślad za nieuniknionością praw kosmicznych. Innymi słowy, Chrystus umożliwia pokojowe współistnienie naukowych badań natury z modlitwą, która prosi o nieustanną interwencję w kosmosie” (T. Špidlík, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej*, dz. cyt., s. 103–104).

54 Zob. tamże, s. 100–101.

55 Według nauczania Orygenesusa Chrystus, jako wcielony Boski Logos, odsłania w sobie logikę stworzenia, integrując wszelką możliwą wiedzę o świecie: „Skoro więc nauka, zgodnie z definicją podaną przez scholastykę, jest uporządkowaną wiedzą starającą się dostrzec nie tylko rzeczy, ale także ich przyczyny, zjednoczenie wszystkich jej dziedzin z Chrystusem Stworzycielem jest najwyższą nauką, nauką nad wszystkimi naukami” (tamże, s. 129).

56 Tamże, s. 131.

Stwórcy. Jak sugeruje Evdokimov, wizja sofijna owocuje postrzeganiem świata na sposób liturgiczny⁵⁷.

Tym sposobem po dziecięcemu prosta, a przecież właśnie najgłębsza, poetycka mądrość pasterzy i rybaków ofiarowuje wierzącemu na powrót rajska optykę. Pozwala przyjaźnie obcować z przyrodą, po której przechadza się Bóg. Podobnie jak w przypadku dziecka – które, po odkryciu własnego „ja” (rodzącym skłonność do zawłaszczania rzeczy zewnętrznych jako „moich”) zwraca następnie większą uwagę na samoistność otoczenia (pytając z kolei nieustannie: „co to jest?”), a doświadczając rozłam między swą jaźnią i obcym „czymś”, często niweluje ten dystans poprzez personifikację poznawanych obiektów – poeta i kontemplatyk (przekraczając z kolei etap „dorosłej”, racjonalnej i naukowej obiektywizacji) odkrywają w bytach żywe, pośredniczące w dialogu z Bogiem symbole⁵⁸.

Logos, Bogurodzica, Eklezja

Przemawiając zatem charakterystycznym dla kontemplacyjnej mądrości językiem symbolu, ikona sofijna oraz refleksja sofiologiczna wyrażają całościowe rozumienie rzeczywistości w świetle „artystycznego zamysłu Stwórcy”⁵⁹, tożsamego z Jego Opatrznością⁶⁰

57 Tamże, s. 132. W cytowanym tekście brak w tym miejscu konkretnego odnośnika, lecz można przywołać np. następującą refleksję wspomnianego spadkobiercy rosyjskich filozofów religijnych: „Sofiologia, chluba najnowszej teologii prawosławnej, sama w sobie stanowi niezgłębiony problem kosmologiczny. Sytuuje się w opozycji do wszelkiej agnostycznej i idealistycznej wizji kosmosu, do wszelkiego naturalizmu ewolucjonistycznego, postrzegając wszechświat jako wydarzenie liturgiczne” (P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 78–79).

58 T. Špidlík, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej*, dz. cyt., s. 132–133.

59 Jak stwierdzał Jewgienij Trubieckoj, „zamyśl przedwiecznej Sofii przedstawiony jest w Piśmie Świętym jako zamyśl artystyczny” (E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, dz. cyt., s. 140), co widać w obrazie Mądrości Boga jako radosnej „twórczyni”. Rosyjski przekład wersetu Prz 8, 30, do którego odwoływał się myśliciel, zawiera frazę *я была при Нем художницею* (Biblia Tysiąclecia ma w tym miejscu: „byłam przy Nim mistrzynią”).

60 Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, dz. cyt., s. 97.

i odkrywanego dzięki wrażliwości pokornego serca oraz „estetycznej” syntezy naukowego poznania przyrody, refleksji metafizycznej i wglądów mistycznych⁶¹. Gdy chodzi o wskazanie konkretnego ucieleśnienia zasadniczego symbolu ogniskującego ów światopogląd – hipostatyczną identyfikację Sofii – mamy do czynienia z pewnego rodzaju rozbieżnościami, nie godzącymi jednak w integralność podstawowej intuicji dotyczącej Bogoczołwieczej kulminacji zasady wszech-jedności.

Zgodnie z najstarszą tradycją patrystyczną i bizantyjską biblijna figura Mądrości Bożej była identyfikowana z Chrystusem⁶². W bizantyjskiej ikonografii pojawiło się w związku z tym wyobrażenie Chrystusa-Mądrości jako Anioła – „Wielkiej Rady Zwiastuna”⁶³. Funkcjonował w niej jednak również antyczny motyw żeńskiej per-

61 Zob. T. Špidlik, *Zmierzając ku teologii softologicznej*, dz. cyt., s. 113–114. Propozycja „syntezy estetycznej” autorstwa Władimira Sołowjowa zmierza do „oglądania Boga we wszystkich rzeczach”: „Piękne jest to, czego nie ogląda się w izolacji, lecz co prowadzi umysł do zobaczenia w sobie czegoś większego (jak diament, który ukazuje światło słoneczne). Postępując w taki właśnie sposób, który zwiemy symbolicznym, od zwykłej sensorycznej wizji osiągnąć można Boga i odkryć mistyczny sens stworzeń” (tamże, s. 114). Piękno stworzeń oznacza więc ich „przejrzystość”: „U początków rozważań Sołowjowa o pięknie było pragnienie zobaczenia jedności w inności. Rzeczywistość (...) staje się piękna, kiedy zaczyna przebijać przez nią jakaś wyższa rzeczywistość. (...) Piękno można określić zatem jako «przeobrażenie materii przez wcielenie w nią innej, wyższej, ponadmaterialnej zasady»” (T. Špidlik, *Mysł rosyjska...*, dz. cyt., s. 105). Przy tym najwyższą zasadę kosmosu, uniwersalną wszech-ideę (Mądrość) znajdujemy w Chrystusie, przez którego prześwituje Ojciec.

62 Zob. Г. Флоровский, *О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси*, [w:] tenże, *Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии*, Санкт-Петербург 2005, s. 460–461.

63 Zob. tamże, s. 464–465. Określenie „Anioł wielkiej Rady” pochodzi z Księgi Izajasza 9, 5 w wersji Septuaginty oraz starosłowiańskiej – polskie przekłady mówią w tym miejscu o „Przedziwnym Doradcy” (Biblia Tysiąclecia) lub „Cudownym Doradcy” (Biblia Poznańska). Echo greckiej lekcji znajdujemy też w jednym z wezwań Litanii do Najświętszego Imienia Jezus. Jeśli zinterpretować wspomnianą „wielką Radę” w sposób analogiczny do tego, w jaki Evdokimov odczytuje w swej mariologicznej sofiologii *eterno consiglio* Dantego (*Paradiso* XXXIII, 3) – zob. tenże, *Kobieta i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 224 – to zapowiedziany w Izajaszowym prorocztwie Mesjasz jawi się jako Posłaniec z Iona Trójcy... Notabene anielski wizerunek Chrystusa nawiązuje do patrystycznej identyfikacji postaci Anioła Pańskiego z niektórymi starotestamentalnymi teofaniami (por. Rdz 16, 7.13; 22, 15–18; Wj 3, 2–6; Sdz 2, 1; 11–23), gdzie ów *angelos* – posłaniec wydaje

sonifikacji Mądrości, znany czytelnikom Księgi Przysłów. Nawet gdy Sobór *In Trullo*⁶⁴ zadekretuje w dziedzinie malarstwa sakralnego „przemieniony realizm ewangeliczny” zamiast typologicznego symbolizmu⁶⁵, motyw Dziewicy Sofii będzie się pojawiać na miniaturach zdobiących rękopisy⁶⁶. Wystąpi także w słynnym widzeniu św. Cyryla, czyli Konstantyna Filozofa⁶⁷. Natomiast fakt, że Bizancjum stało się środowiskiem zarówno dopracowania charakterystycznej postaci malarstwa religijnego⁶⁸, jak i eksplozji obrazoburstwa, sprawił, że właśnie tam problem ikony został dogłębnie przemyślany ze świadomością

się być w gruncie rzeczy reprezentującym Niewidzialnego Boga sobowtórem – utożsamianym przez Ojców właśnie z Logosem jako Boskim Objawicielem (por. J 1, 18; 14, 9).

64 Sobór odbyty w Konstantynopolu w roku 692, zwany Piąto-Szóstym – gdyż uznano go za uzupełnienie dwóch poprzednich, z roku 553 i 681 – lub „trullańskim” od miejsca obrad (odbywał się *in Trullo*, czyli „w Rotundzie” pałacu cesarskiego). Zob. L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 60–61.

65 Sobór *In Trullo* nakazuje w kanonie 82 zaniechać wyobrażenia Chrystusa na ikonach jako Baranka (co praktykowano, ilustrując słynną scenę wskazania Jezusa uczniom przez Chrzciciela w Ewangelii Jana 1, 29. 36), lecz przedstawiać Go w ludzkiej postaci, gdyż „czcząc starodawne obrazy i cienie, przekazywane Kościołowi jako znamiona, i od prastarych czasów nakreślone znaki prawdy, nade wszystko przenosimy łaskę i prawdę, przyjmując ją jako wypełnienie Zakonu” (cyt. za: L. Uspienski, *Teologia ikony*, dz. cyt., s. 61–62). Motywacją ojców soboru było więc zaakcentowanie realizmu spełnienia starotestamentowych prorocztw, w imię którego odzegnali się od „wszelkiej abstrakcji, jakiegokolwiek metafizycznej koncepcji religijnej”, by w zamian unaocznic wizerunek Prawdy konkretnej i osobowej (tamże, s. 63–64). Łatwo dostrzec, że powstające w późniejszym okresie ikony sofijskie różniły się z intencją unikania symbolizmu wyrażającego „metafizyczne koncepcje” – o czym będzie jeszcze mowa poniżej.

66 Zob. Г. Флоровский, *О почитании Софии...*, dz. cyt., s. 467–468.

67 Zgodnie z tradycją hagiograficzną młody Konstantyn – późniejszy św. Cyryl, misionarz Słowian – miał sen, w którym cesarski namiestnik polecił mu wybrać sobie obłubienicę spośród zebranych panien, on zaś zdecydował się na rękę najpiękniejszej, o imieniu Sofia. Zob. P. Florenski, *Ikony Sofii Mądrości Bożej*, [w:] tenże, *Ikonoostas i inne szkice*, dz. cyt., s. 63–64.

68 W swoim szkicu o koncepcji Sofii i sensie ikony *Mądrość Boża zbudowała dom...* Siergiej Awierincew sytuuje fenomen ikony na pozycji pośredniej między emocjonalną i zmysłową sztuką religijną Zachodu a wyrażającymi wewnętrzne pobudzenie za pomocą statycznych form przedstawieniami hinduistycznymi i buddyjskimi oraz abstrakcyjnie stylizowaną sakralną kaligrafią islamu – umięściawiając inspirującą ikonę wrażliwość religijną i duchowość (metodą Ireneusza z Lyonu oraz, *mutatis mutandis*, Schellinga i Sołowjowa) w „złoty środek” syntezy, wskazującej na stan „artystycznej i duchowej równowagi” między emocjonalnością religijnego humanizmu a beznamiętnością transcendującego człowieka *sacrum*. Zob. С. Аверинцев, *Пре-*

jego ścisłego związku z centralną kwestią metafizyki chrześcijańskiej – problemem możliwości odzwierciedlenia Transcendentnego w immanencji świata jako misterium uwarunkowanego przez tajemnicę Boskiego Wcielenia, w ramach której istotny jest wyjątkowy status Bogurodzicy (uprzywilejowanego ośrodka zanurzenia się Stwórcy w stworzenie)⁶⁹.

Choć imię Sofii, będące zasadniczo określeniem ważnego modusu obecności Boga w świecie – czyli wspomnianej kosmicznej immanencji Transcendentnego⁷⁰ – występuje na kartach Nowego Testamentu w kontekście wyraźnie chrystologicznym (zob. 1 Kor 1, 24)⁷¹, to jednak nie musi być sprowadzane wyłącznie do roli chrystologicznego tytułu. W przywołanym tekście Apostoła Sofią Bożą jest nie Chrystus po prostu, lecz Chrystus ukrzyżowany, afirmowany w swej ekonomii zbawienia, ufundowanej na kenotycznym akcie inkarnacji dającej nam udział w Boskiej naturze (por. 2 P 1, 4). Powiązanie symbolicznej figury Sofii również z „ogarniającą Nieogarnionego”⁷². Reprezentantką całego kosmosu staje się więc wewnętrznym wymogiem chrześcijańskiego doświadczenia religijnego, a nie jakimś ukłonem w stronę pogańskiej mitologii lub heretyckiej gnozy. Szczególnym świadectwem odczytania owego wymogu pozostaje dwunastowieczna łacińska inskrypcja z rzymskiej bazyliki Santa Maria in Cosmedin – świątyni Greków wygnanych z ojczyzny przez ikonoklazm. Maryja jest w niej wprost nazwana Bożą Mądrością. W czasie, gdy powstał ten napis zarówno Wschód, jak i Zachód odczytywały w liturgii pod-

мудрость Божия построила дом (Притчи 9: 1), чтобы Бог пребывал с нами: концепция Софии и смысл иконы, [w:] тензе, София-Логос. Словарь, Киев 2006, s. 537–538.

69 Tamże, s. 538–539.

70 W dalszym ciągu referowanego wykładu S. Awierincew w następujący sposób komentuje autoprezentację uosobionej Mądrości w Prz 8, 22–31: „To, co tutaj odczytujemy, okazuje się nie Transcendencją jako taką, ani immanencją jako taką, lecz punktem spotkania się ich obu; radość Stwórcy dzielona jest ze stworzeniem i przez nie odczuwana” (tamże, s. 541).

71 Gdzie Chrystus, wzgardzony przez grupy szukających znaków i mądrości, pozostaje dla reszty „wybranych” *θεου δυνάμιν και θεου σοφίαν*.

72 Zob. *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, ikos 8 (dz. cyt., s. 15).

czas świąt maryjnych teksty ósmego i dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów⁷³.

Fascynujące jest notabene wyraźne powiązanie kultu Sofii na chrześcijańskiej Rusi z podstawowymi intuicjami łacińskiego nabożeństwa do Niepokalanego Poczęcia Maryi – którego doktryna była zresztą przez kijowski Kościół przyjmowana, a do tego broniona przez wybitnego teologa prawosławnego, św. Dymitra Rostowskiego⁷⁴. Sofia stanowi prefigurację samej esencji „duchowego dziewictwa”, etycznie-ontologicznej czystości w jej najgłębszym wymiarze, niezbędnej dla stworzenia mającego obcować z Bogiem. Wykształcony właśnie w Kijowie typ ikonografii sofijnej (reprezentowany szczególnie przez stosunkowo jednak późny, siedemnastowieczny obraz z ikonostasu „matki świętyń ruskich”, kijowskiego Soboru Św. Sofii)⁷⁵ nawiązuje do zachodnich wizerunków Maryi inspirowanych wizją „Niewiasty obleczonej w słońce” z Apokalipsy św. Jana (12, 1)⁷⁶. Bogurodzica o rysach kosmicznych wskazuje na odzyskiwanie pierwotnej nieskalaności stworzenia⁷⁷.

W tym samym Soborze św. Sofii znajduje się właściwe kijowskie *palladium* – cudami słynąca mozaika Oranty z głównej absydy,

73 C. Аверинцев, *Премудрость Божия построила дом...*, dz. cyt., s. 541.

74 Tamże, s. 543. Awierincew podkreśla, że obecność idei Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej w kijowskiej tradycji nie stanowi wyniku zachodniej ekspansji kulturowej, ani zdrady ortodoksji, gdyż rzymski dogmat z roku 1854 (kontestowany, jak wiadomo, przez wschodnie prawosławie) wykazuje nieprawidłowość jedynie w sferze teologicznej, neoscholastycznej artykulacji, gdzie dochodzi do głosu np. jurydyczna teoria zasługi – nie zaś w swej najistotniejszej treści. Rosyjski uczyony odwołuje się przy tym do jednoczesnej krytyki jurydycznego konceptu soteriologii oraz afirmacji „ontologicznej głębi” wizji Maryi Niepokalanej w traktacie Siergieja Bułgakowa *Купина Неопалимая (Krzew Gorejący, 1927)*.

75 Zob. P. Florenski, *Ikony Sofii...*, dz. cyt., s. 60.

76 Zob. tamże, s. 60–61 (a także ilustrację na s. 59). Kijowska ikona Sofii przedstawia uskrzydloną postać Maryi z odkrytą głową, nad którą aniołowie trzymają koronę, oraz wyobrażeniem błogosławiącego Chrystusa na piersiach. Matka Boża trzyma w rękach łaciński krzyż i pastorał w formie kaduceusza, a pod stopami ma sierp księżycy spoczywający na grzbiecie siedmiogłowego smoka. W tle widnieje siedem ozdobnych kolumn (por. Prz 9, 1). Nad Maryją unoszą się Duch w postaci Gołębicy, wyżej z obłoków wychyla się Bóg Ojciec, natomiast ponad kolumnadą i u jej stóp rozmieszczono wizerunki archaniołów i świętych.

77 Zob. C. Аверинцев, *Премудрость Божия построила дом...*, dz. cyt., s. 542.

mająca z kolei charakter obrazu zarówno Bogurodzicy (kojarzonej w tym przedstawieniu z „murem nieobalonym Królestwa Bożego”)⁷⁸, jak i (w perspektywie starochrześcijańskiej symboliki modlącej się Niewiasty) uosobionej Eklezji⁷⁹. Identyfikacja Sofii z Kościołem, jako jednym z ważniejszych symbolicznych obrazów rozświetlenia materii i człowieczego jestestwa „odblaskiem wieczystej światłości” (Mdr 7, 26)⁸⁰, również posiada długą tradycję. Wśród pozostałych symbolicznych wyrazów „sofijności” kosmosu znajduje się, obok wspomnianej Bogurodzicy, także uświęcone dzięki przymierzemu narodu z Bogiem państwo, a nawet zjednoczona ludzkość, zgodnie z dokonaną przez W. Sołowjowa reinterpretacją doktryny Augusta Comte’a⁸¹. Sołowjow utożsamiał anielską figurę z nowogrodzkiej wersji ikony sofijnej z Comte’owskim *Grand Etre* jako „najprawdziwszym, najczystszy i najdoskonalszym człowieczeństwem, najwyższą formą społeczną”, a zarazem „żywą duszą przyrody i wszechświata od początku czasów złączoną z Bogiem i łączącą z Nim wszystko, co żyje”⁸². Przy tym „Wielki Byt”, zarówno w wymiarze społecznym o skali globalnej, jak i w wymiarze kosmicznym, okazuje się ostatecznie właśnie Kościołem w szerokim i mistycznym sensie, wieczystą Eklezją rozszerzoną na całą opromienioną blaskiem Boskiego Logo-

78 Zob. *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, ikos 12 (dz. cyt., s. 20).

79 Zob. P. Florenski, *Ikony Sofii...*, dz. cyt., s. 62. Por. tenże, *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи*, Москва 2003, s. 310; por. tamże, s. 312–315.

80 Zob. С. Аверинцев, *К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской*, [w:] tenże, *София-Логос. Словарь*, dz. cyt., s. 567. Tenże autor przypomina, że już starotestamentalna *Нокта*, porządkująca, organizująca i rozumnie zarządzająca Boskie stworzenie („budująca dom”, zgodnie z werselem Prz 9, 1), jest „w swoim ludzkim i społecznym aspekcie (...) właśnie owym duchem wspólnoty i zjednoczenia, «soborowości»”. Biblijna Mądrość stanowi bowiem przebłysk światła Logosu, promieniowanie sensu, „samoobjawienie ukrytego, transcendentnego Boga w porządku natury, w porządku ludzkiego kolektywu i w porządku indywidualnej «duchowości» człowieka” (tamże, s. 561).

81 Zob. P. Florenski, *Ikony Sofii...*, dz. cyt., s. 66. Por. tenże, *Столп и утверждение истины*, dz. cyt., s. 316. Chodzi o refleksje Sołowjowa zawarte w jego wykładzie *Идея человечества у Авг. Комта*.

82 Cyt. za: P. Florenski, *Ikony Sofii...*, dz. cyt., s. 70.

su rzeczywistość. Z eklezjologiczną identyfikacją Sofii (splatającą się z jej identyfikacją mariologiczną) wiąże się zwłaszcza „jarosławski” typ ikony sofijnej⁸³.

Podsumowując przegląd sposobów rozumienia biblijnego motywu uosobionej Mądrości oraz jego artystycznych artykulacji w ikonie, ojciec Paweł Florenski wyodrębnił trzy etapy chrześcijańskiej sofiologii⁸⁴. Podczas gdy Bizantyjczycy starali się zgłębić na sposób spekulatywny dogmatyczną treść kontemplowanego symbolu Sofii, wschodni Słowianie rozwinęli kult reprezentowanej przez nią duchowej nieskazitelności i wewnętrznego piękna, natomiast nowożytnych myślicieli spod znaku rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego, ruchu nowej świadomości religijnej oraz katolickiego modernizmu zachwylił eklezjalny aspekt wszech-jednoczącej Mądrości. Dokonujący się w kontekście różnych rodzajów umysłowości historyczny rozwój sofiologii ujawnia trychotomię jej aspektów, odpowiadającą triadzie cnót teologalnych – przy czym każdy z owych aspektów ukazuje swą wagę i sens tylko w jedności z pozostałymi Wyodrębnione w ludzkiej świadomości aspekty troistego życia Mądrością integruje dopiero Duch Święty⁸⁵.

Królewski anioł z Nowogrodu

Georgij Fłorowski w swoim opisie fenomenu ikon sofijnych akcentuje z dezaprobatą odejście w nich od wspomnianej wyżej „trul-

83 Zob. tamże, s. 50. Na temat skojarzeń Mądrości, Bogurodzicy i Kościoła w cerkiewnych manuskryptach zob. tamże, s. 67–68. Jeśli chodzi o typ „jarosławski” ikony św. Sofii, to przypomina on wersję kijowską, lecz w centrum usytuowane jest po prostu cyborium o sześciu kolumnach, którego dodatkowy, siódmy filar stanowi krucyfiks stojący na ołtarzu. Cyborium otaczają wyobrażenia Chrystusa – Zbawiciela wszechmiłosiernego, Bogurodzicy, aniołów, proroków, apostołów, męczenników, wyznawców, pustelników, mnichów, królów, książąt i wiernych świeckich. Kolumny cyborium bywają opatrzone napisami z nazwami sakramentów.

84 Zob. tamże, s. 69.

85 Tamże, s. 70–71. Por. П. Флоренский, *Столп и утверждение истины...*, dz. cyt., s. 316–317.

łańskiej” zasady mistycznego realizmu ewangelicznego, stwierdzając w konsekwencji tego faktu destrukcję artystyczno-religijnego języka świętych obrazów Wschodu: „Ikona staje się zanadto literacka, zaczyna przedstawiać nie tyle oblicza, ile idee. Ikona staje się nazbyt często swoistą ilustracją tekstów literackich, niekiedy biblijnych, a niekiedy hagiograficznych lub apokryficznych”⁸⁶. Uczony wskazuje na pokrewieństwo tego rodzaju dzieł z symbolicznymi przedstawieniami sakralnymi obecnymi w sztuce Kościoła zachodniego, których motywy bywały zresztą zapożyczane, jak np. wyobrażenie Trójcy Świętej w postaci *Gnadenstuhl*, „Tronu Łaski”⁸⁷, lub wizerunek ukrzyżowanego Chrystusa w postaci Serafina (w wersji wschodniej zwany ikoną *Duszy Jezusowej*), kojarzący się ze słynnym widzeniem św. Franciszka z Asyżu. Na przestrzeni wieków XVI i XVII zaznaczył się spory wpływ niemieckich i flamandzkich rycin – z upodobaniem podejmujących również tematy z Księgi Przysłów i Mądrości Salomona – na ikonografię religijną Rusi. W łonie ruskiej Cerkwi podnosiły się przeciwko owym syntetycznym kompozycjom na bazie typologicznych skojarzeń głosy protestu ze strony niektórych obrońców tradycji. Bronili oni „chrystologicznego realizmu” świętych wizerunków przeciwko „rozbudzonej wyobraźni religijnej”⁸⁸.

Najstarszy typ ikony sofijnej – jej wersja nowogrodzka, stała się w rezultacie obrazem tyleż popularnym, co kontrowersyjnym. W in-

86 Zob. Г. Флоровский, *О почитании Софии...*, dz. cyt., s. 470. Chodzi oczywiście o to, że ikona – mająca fundament chrystologiczny, gdyż możliwe do przedstawienia „ludzkie oblicze Słowa stanowi paradoksalnie doskonały odbłask Jego Osoby” (Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 42) – powinna stanowić przede wszystkim wizerunek „człowieka, w którym na rzeczywisty sposób uobecnia się (...) łaska uświęcająca wszystko”, zachowując „podwójny realizm” w stosunku do rzeczywistości historycznej i nadprzyrodzonej (por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, dz. cyt., s. 134–135). Jednak, krytykując z pozycji skrupulatnej ortodoksji „literacki symbolizm” powstających od połowy XVI w. wizerunków, Florowski wydaje się zanadto surowy. Czy wiekopomna *Trójca* świętego Andrzeja Rublowa spełnia wymogi „ewangelicznego realizmu”?

87 Wizerunek tronującego Boga Ojca, na kolanach którego spoczywa ukrzyżowany Chrystus, nad którym z kolei unosi się Duch w postaci Gołębic.

88 Zob. Г. Флоровский, *О почитании Софии...*, dz. cyt., s. 470–471.

terpretacji podanej przez Fłorowskiego okazuje się ona symbolistycznym ujęciem tradycyjnego tematu *Deesis*⁸⁹, gdzie Chrystus ukazany został niejako podwójnie – w charakterze „Anioła wielkiej Rady” oraz w „realistycznym” przedstawieniu Zbawiciela Wszechmiłosiernego⁹⁰. Autor ten referuje także interpretacje z epoki, w których dominuje bardziej wysublimowany symbolizm – ikona Sofii rozumiana jest jako obraz wspomnianego już powyżej dziewictwa, radykalnej wewnętrznej czystości tożsamej z integralnością bytu⁹¹. Postać Anioła wskazuje zatem na anielski charakter cnoty dziewiczości, w której mieszka Boski ogień⁹², stąd ognista barwa twarzy wizerunku⁹³. Towarzyszące Aniołowi postaci Bogurodzicy i Chrzciciela reprezentują zaś dwa szczególne przykłady dziewiczego życia. Fłorowski łączy taką apoteozę dziewictwa z nurtem ascetycznym mistyki Boskiego erosa, rozkwitłym w czternastowiecznych Niemczech. Również tam pojawia się wątek Bożej Mądrości, której mistyczny „trubadur” – błogosławiony Henryk Suzo – identyfikował Mądrość zasadniczo z Chrystusem, lecz z pewną poetycką ambiwalencją przeplatał owe chrystologiczne utożsamienia z mariologicznymi. W jego wizjach (znajdujących też wyraz plastyczny w postaci miniaturowych obrazków) przeplatały się figu-

89 Kompozycja przedstawiająca Chrystusa na tronie w otoczeniu Bogurodzicy i Jana Poprzednika-Chrzciciela, zwracających się do Niego jako orędownicy Kościoła. Echo kontemplacji obrazu tego typu wydaje się pobrzmiwać w najstarszej polskiej pieśni *Bogurodzica*.

90 Zob. Г. Флоровский, *О почитании Софии...*, dz. cyt., s. 468–469. Przy tym rozdzielenie wizerunku Zbawiciela bywało odczytywane jako wskazanie na dwie natury Jego Hipostazy, a wizerunek Anioła o ognistym obliczu może się kojarzyć z wizją Chrystusa w Apokalipsie Janowej (1, 13; 19, 12; 1, 16) lub widzeniem z dziesiątego rozdziału Księgi Daniela. Fłorowski konstatuje też, w ślad za jednym z badaczy problemu, symboliczny charakter samej *Deesis*, jako „synekdochy Sądu Ostatecznego”.

91 Por. analogiczny komentarz Evdokimova, łączący oba przywołane przez Fłorowskiego znaczenia: „*Metanoia*, której domaga się Królestwo Boże, przeobrażenie całego bytu ludzkiego, da się równie dobrze wyrazić z pomocą innego greckiego terminu: *sofroznie*, który oznacza scalenie odpowiadające mądrości. Ikona świętej Sofii w Nowogrodzie (jeden z wariantów przedstawienia *Deesis*) ukazuje sens tej idei pod postacią anioła o obliczu z płomienia” (P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 235).

92 Zob. Г. Флоровский, *О почитании Софии...*, dz. cyt., s. 472.

93 Anielska postać Sofii z nowogrodzkiej ikony ma skórę koloru czerwonego.

ry urodziwego Młodzieńca i pięknej Dziewicy, afekt kierował się ku Jezusowi – serdecznemu Druhowi, Oblubieńcowi duszy, oraz ku mistycznej Oblubienicy (według sugestii z Mdr 8) i Maryi adorowanej jako Królowa nieba. Suzo łączył mistykę Mądrości z ideą duchowych zaślubin człowieka z wyższym światem⁹⁴. Książki tego średniowiecznego „sofiologa” były ulubioną lekturą w piętnastowiecznych klasztorach niemieckich i flamandzkich, a jego nauczanie mogło przenikać na Ruś dzięki ożywionym kontaktom utrzymywanym z zachodnią Europą przez Nowogród i Psków⁹⁵.

W oczach autorów niepodzielających obiekcji wobec ikon symbolistycznych – Pawła Florenskiego⁹⁶ i Siergieja Awierincewa⁹⁷ – Sofia Nowogrodzka (podobnie zresztą jak inne typy Sofii) również stanowi syntetyczny wyraz wieloaspektowej teologii reintegracji, zaślubin duchowego nieba z odzyskującym pierwotnie zamierzony kształt ko-

94 Zob. Г. Флоровский, *О почитании Софии...*, dz. cyt., s. 472–473.

95 Tamże, s. 473–474.

96 Na wstępie swojego szkicu na temat ikon sofijnych Florenski stwierdzał, że „malarstwo ikonowe o tematyce sofijnej było prawdziwą, religijną twórczością – wypływającą z duszy ludu – a nie czysto zewnętrznym wykorzystywaniem form ikonograficznych” (P. Florenski, *Ikony Sofii Mądrości Bożej*, dz. cyt., s. 48). Konstatując, iż „nie zawsze (...) to, co przez słowo «Sofia» rozumieli Ojcowie Kościoła, równoznaczne było treści wkładanej w nie przez malarzy”, oraz że „wizja malarska «Sofii» nie zawsze była interpretowana przez Ojców zgodnie z intencjami jej twórców” (tamże), autor ten podchodził jednak do rozwoju idei teologiczno-filozoficznych i wrażliwości symbolistycznej w sposób afirmatywny. Obecność specyficznej idei sofijnej na Rusi wiązał z kulturowym „niemowlęcstwem” tamtejszego narodu w momencie przyjmowania chrześcijaństwa, dzięki czemu z łatwością mogła się na takim gruncie ujawnić intuicja odnowy wszechrzeczy. Przywołując osobistą duchowość apostoła Słowian, św. Cyryla, wskazywał, że była ona „w sposób szczególny (...) przeniknięta ideą sofijną” (tamże, s. 63): Cyryl „nie miał w sobie nic z egipskiego czy syryjskiego pustelnika, w umartwianiu ciała szukającego zbawienia, lecz raczej coś z męża stanu, który nie w odrzuceniu życia doczesnego, lecz w jego przekształceniu widział swe posłannictwo” (tamże).

97 Także ten wybitny znawca bizantyjskiej oraz ruskiej kultury afirmował rozwój symbolizmu sofijnego bez zastrzeżeń. Odnosząc się do dwudziestowiecznych teologicznych kontrowersji wokół sofiologii, odwoływał się do wschodniosłowiańskiej tradycji jako autorytatywnej: „Może się wydać rzeczą bardzo dziwną, że koncepcja Sofii była i bywa dyskutowana w naszym stuleciu jako coś nowego. Przeciż w rosyjskiej, podobnie jak w ukraińskiej ikonografii prawosławnej «sofiologiczne» tematy i motywy były obecne na przestrzeni wieków” (C. Аверинцев, *Премудрость Божия построила дом...*, dz. cyt., s. 540).

smosem. W kontekście refleksji Florenskiego anielska figura Mądrości koresponduje z intuicją tegoż myśliciela dotyczącą Sofii jako „Anioła Stróża całego stworzenia”⁹⁸. Jednak w konkretnym przypadku nowogrodzkiego wizerunku Florenski koncentruje się przede wszystkim na szczegółach pozwalających poskładać w całość zasadniczą ideę wszech-jedności⁹⁹. Skrzydła wyrażają więc pokrewieństwo ze światem niebiańskim. Ich ognista czerwień, wraz z taką karnacją twarzy i dłoni to wyraz całkowitego uduchowienia. Występujący na większości wizerunków kaduceusz oznacza teurgiczną¹⁰⁰ moc, przyciśnięta do piersi prawica ze zwojem – zdolność zgłębiania najskrytszych tajemnic. Cesarski ubiór i tron świadczą o monarszej potędze. Korona w kształcie przywodzącym na myśl zwieńczenie obronnego muru miejskiego może symbolizować ogarnięcie ludzkości opieką w obrębie kosmicznego „grodu”, wielkiego miasta uniwersum. Wsparcie stóp Anioła na kamieniu uwidacznia stabilność, niewzruszoność Mądrości, zaś wijące się przy jego uszach wstążeczki podtrzymującej włosy przepaski – „Boski słuch”, czujną wrażliwość na niebiańską inspirację. Otaczające postać na tronie sfery ponownie przywołują kosmiczny zasięg władania Mądrości. Jeśli chodzi o całość kompozycji, to Sofia została usytuowana poniżej Zbawiciela – zatem jest Mu podporząd-

98 Zob. П. Флоренский, *Стоп и утверждение истины...*, dz. cyt., s. 286. Florenski wychodzi tam od idei mądrościowej czystości serca (wspomniane już kilkakrotnie duchowe dziewictwo), pozwalającej osiągnąć korzeni zanurzonego w Bogu istnienia: „Za pośrednictwem serca kontemplujemy pierwotny korzeń jaźni, jej Anioła, a poprzez ów korzeń zostaje ustanowiona żywa więź z Macierzą jaźni duchowej – Sofią, rozumianą jako Anioł Stróż całego stworzenia – całego stworzenia, współ-istotnego w miłości, otrzymywanej poprzez Sofię od Ducha. W niej dana jest jaźni kontemplacja Boga-Miłości (por. Mt 18, 10), przynosząca błogosławieństwo: «Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą» (Mt 5, 8)” (tamże).

99 Zob. P. Florenski, *Ikony Sofii...*, dz. cyt., s. 53–55. Por. tenże, *Стоп и утверждение истины...*, dz. cyt., s. 304–305.

100 Termin „teurgia” w języku filozoficznym szkoły wywodzącej się od Sołowjowa oznacza „Bogodziałanie”, integralną twórczość, oddziaływanie na rzeczywistość dzięki aktywności zewnętrznej zharmonizowanej z życiem duchowym. W danym kontekście ikony Sofijnej chodzi, jak pisze Florenski, o „tajemną władzę nad duszami”. Zob. *Ikony Sofii...*, dz. cyt., s. 54. Por. П. Флоренский, *Стоп и утверждение истины...*, dz. cyt., s. 304.

kowana – natomiast wobec niej wykazuje podporządkowanie stojąca przed tronem Bogurodzica¹⁰¹. Ikona rozróżnia i wiąże hierarchicznie Chrystusa, Sofię i Matkę Bożą. Postać Chrzciciela została w komentarzu pominięta.

Siergiej Awierincew, nawiązując do generalnego uzasadnienia sofiologii – jako kontestowanej przez „racjonalistyczną teologię” pod wpływem „archonta tego świata” implikacji Boskiej obecności w granicach stworzenia (wspomnianej immanencji Transcendentnego kulminującej we Wcieleniu)¹⁰² – dokładniej wyjaśniał usytuowanie Anioła-Mądrości z kompozycji nowogrodzkiej w kontekście całego „kompleksu idei” sofiologicznych, wyrażających „zarówno otwartość stworzeń względem Stwórcy, jak i łaskawość Stwórcy dla swego stworzenia”¹⁰³. Mądrość lokuje się mianowicie w swoistym punkcie styczności:

„...właśnie w tym miejscu, gdzie spotykają się sam Bóg i Jego święci – tak, że Bogurodzica i Jan Chrzciciel zwracają się w modlitwie ku Sofii i wydaje się, że zwracają się do niej, lecz nad Sofią znajduje się postać Chrystusa, najwyższego uczestnika tego dialogu. Tak więc nie dostrzegamy żadnego pogańskiego kultu Sofii zamiast Chrystusa, żadnej uzurpacji Chrystusowego miejsca, jedynie określone odzwierciedlenie Jego centralnej pozycji, ponieważ tron Sofii umieszczono poniżej Chrystusa, lecz między postaciami największych świętych, wyobrażonych w pozycji pełnej czci. Wydaje się to czymś analogicznym

101 Zob. P. Florenski, *Ikony Sofii...*, dz. cyt., s. 55. Por. tenże, П. Флоренский, *Стол и утверждение истины...*, dz. cyt., s. 305.

102 Zob. С. Аверинцев, *Премудрость Божия построила дом...*, dz. cyt., s. 539. Odrzucanie sofiologii w imię nadgorliwego „transcendentalizmu” stawiał Awierincew w jednym rzędzie z ikonoklazmem oraz atakami na mariologię i doktrynę o sakramentach (zob. tamże, s. 540). Zarazem zasadnicza akceptacja koncepcji Sofii nie oznaczała u tego autora bezkrytycznego podejścia do jej konkretnych rozwinięć u „klasyków” nurtu – np. dystansował się on wobec „modernistyczno-sentymentalnego” postrzegania Sofii jako „wiecznej kobiecości” u Sołowjowa (Zob. С. Аверинцев, *К уяснению смысла надписи...*, dz. cyt., s. 564), składając uznanie z aprobatą za „wizjonera i metafizyka” (С. Аверинцев, *Премудрость Божия построила дом...*, dz. cyt., s. 540).

103 С. Аверинцев, *Премудрость Божия построила дом...*, dz. cyt., s. 540.

gicznym do miejsca Bogurodzicy w ikonograficznym typie Pięćdziesiąticy: Najświętsza Bogurodzica znajduje się pośrodku załęczonych apostołów, jest Ona sercem Kościoła, Chrystus zaś – jego Głową. Głowa ciała znajduje się powyżej serca, lecz wspólnie stanowią one funkcjonalne centrum całego organizmu¹⁰⁴.

Reasumując, ikona nowogrodzka wyrażałaby zatem zamysł i dar Bosko-ludzkiej i Bosko-kosmicznej komunii, zamierzonej i zrealizowanej w Chrystusie, Wcielonym Słowie oraz realizowanej przez Chrystusa w Jego świętych – reprezentowanych tu przez „Błogosławioną między niewiastami” (Łk 1, 28.42) i „największego między narodzonymi z niewiast” (Mt 11, 11). Figura w centrum kompozycji stanowiłaby w tym kontekście „konkretny symbol” warunkującej ową wszech-integrację (w wymiarze indywiduum oraz całości bytu) łaski przejrzystości serca, najgłębszej ontologicznej dziewiczości¹⁰⁵ i zarazem ukrytej w sercu Logosu i sercu stworzeń (w samej ich esencji) stwórczej myśli, dynamicznej prawdy wszechrzeczy, rządzącego logiką zdarzeń „zamyśłu Chrystusowego” (1 Kor 2, 16). Byłaby też – według komplementarnego odczytania – symboliczną wizualizacją przeczucia tejże prawdy, aniołem adwentowej nadziei, zwiastunem eschatologicznego spełnienia sofijskiego zamysłu w całej naturze. Przywołany na początku niniejszego przedłożenia Jewgienij Trubieckoj dostrzegął w ognistej barwie

104 Tamże, s. 542. Powraca tu, jak widać, wspomniana wcześniej (przy referowaniu *Refleksji w kolorach* Trubieckoj) myśl o Bogurodzicy jako sercu świata spełnionego w Bogu. W odniesieniu do Sofii – której ortodoksyjnie chrześcijańskie interpretacje unikają raczej hipostazowania jej w ścisłym i mocnym sensie – można by prawdopodobnie powiedzieć, że współtworzy ona z Chrystusem „funkcjonalne centrum” uniwersalnego Kościoła właśnie jako *Jego* mądrość (atrybut), oraz *Jego* prawda – tożsamość otrzymana od Ojca, a przy tym jako modus *Jego* obecności we własnym kosmicznym i eklezjalnym dziele. Święci oddawaliby zatem cześć prawdziemu Chrystusowi, ściśle z Nim samym związanej „chwale, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca” (J 1, 14)... Ta właśnie mądrość-prawda Chrystusa, związana z *Jego* obecnością w Duchu, rzuciłaby Kościołem promieniującym na całe stworzenie.

105 Zgodnie z referowanymi wyżej rozważaniami Awierincewa na temat „kijowskiego” typu sofijskich wyobrażeń, gdzie, podobnie zresztą jak u innych komentatorów, znajdujemy ideę „dziewiczości” w sensie dogłębnego nieskazitelności otwierającej na komunie ze Stwórcą.

twarży Sofii (wyobrażonej, przypomnijmy, na tle gwiazdzistych sfer) kolor zorzy zwiastującej poranek ostatecznego Dnia Pańskiego.

(...) Pośród nocnego, gwiazdzistego nieba jawi się, niczym Boża jutrzienka, *purpurowe oblicze* stwórczej Sofii. Zaś ponad nią ostateczne zwycięstwo światła wyobraża południowe, *słoneczne oblicze* stwarzającego Chrystusa¹⁰⁶.

Boża Mądrość, odzwierciedlająca się w stworzeniu i przemawiająca do naszej świadomości, ma więc charakter przedświtów chwały królującego na razie w ukryciu Zbawiciela (por. Hbr 2, 8) oraz przedsma-ku eschatologicznej transfiguracji wszechrzeczy. Chodzi o intuicyjne uchwycenie absolutnego sensu rzeczywistości jawiącej się w empirii, pomimo jej naznaczenia, w wyniku upadku, absurdalnością nocnego koszmaru¹⁰⁷. Sofiologia w wydaniu przywołanego myśliciela nie jest teorią naiwnie optymistyczną – jej pogodna, „słoneczna mistyka”¹⁰⁸ współlistnieje z nastawieniem apokaliptycznym, uwzględnia narzucający się w uwarunkowaniach epoki katastrofizm¹⁰⁹. Radość wierzącego, świadomego okrucieństw świata, bierze się z daru Mądrości, rysującej na powierzchni zmiennego losu trwałą zarys Boskiego ładu, niczym łuk tęczy na płynnej ścianie deszczu¹¹⁰.

106 E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, dz. cyt., s. 124.

107 Zob. tamże, s. 121–124.

108 Określenie pochodzące, jak podaje J. Kapuścik, z listu napisanego do Jewgienija Trubieckoj w roku 1915 przez A. Morozową (Zob. J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000, s. 230). Sam Trubieckoj używa go, w odniesieniu do duchowości staroruskich sakralnych ikonografów, w swojej pracy *Два мира в древнерусской иконописи*, opublikowanej w roku następnym.

109 Eseje Trubieckoj poświęcone staroruskim ikonom powstały w trakcie pierwszej wojny światowej, zaś jego główna (i zarazem ostatnia) praca filozoficzna *Sens życia* – w czasie trwającej w Rosji rewolucji.

110 Metafora samego Trubieckoj, odczytującego alegorycznie biblijny opis znaku przymierza danego na zakończenie potopu: ten ostatni oznacza w interpretacji filozofa heraklityjski strumień nieustannej zmiany, jakiej podlega empiryczna rzeczywistość, nurt czasu zalewającej byt „na wygubienie wszelkiego jestestwa” (por. Rdz 9, 15), pogrążający go w otchłani przemijania. Tęcza natomiast, ze swą harmonią barw słonecznego spektrum, to darowana kontemplacyjnej świadomości wizja pojednanej różnorodności doczesnych zjawisk w jedności kreowanej przez

Philosophari in Christo et Maria

W zakończeniu pamiętnej encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, w ramach podsumowania rozważań i pouczeń dotyczących filozofii otwartej na inspiracje płynące z Objawienia¹¹¹, pojawia się nawiązanie do starochrześcijańskiej monastycznej sentencji, w myśl której należy *philosophari in Maria* – filozofować w duchu Maryi, w charakterystycznej dla niej postawie egzystencjalnej¹¹². Niezależnie od bezpośredniego kontekstu owego cytatu, okazuje się on także bardzo inspirujący w połączeniu ze zreferowanymi wyżej stwierdzeniami na temat powiązań sofologii z mariologią¹¹³. Chrześcijańskie umiłowanie

Bożego Ducha, oraz (jako owoc swojej komunii światła z wodą) znak włączenia dynamiki temporalnego życia w pokój wieczności. Zob. E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, dz. cyt., s. 111–112.

111 Notabene przywołany papieski tekst dokonuje, zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez scholastykę, rozróżnienia między filozofią, teologią i wiarą (zob. *Fides et ratio*, 76), które – co rzuca się w oczy – nie rysuje się szczególnie wyraźnie w omawianej filozofii rosyjskich myślicieli religijnych. Ta ostatnia nawiązuje bardziej do wspomnianej już w przypisie 52 starożytnej koncepcji filozofii jako sztuki życia oraz dyscypliny ascetycznej (por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 9–68), jak najbardziej analogicznej (*mutatis mutandis*) do chrześcijańskiego ideału życia wiarą (*philosophia vera*) lub nieco późniejszego monastycznego ideału chrześcijańskiej doskonałości (zob. tamże, s. 71–75). O specyficznej bliskości między teologią ukierunkowaną „mądrościowo” i filozofią inspirowaną religijnie była już natomiast mowa w przypisie 40.

112 Zob. *Fides et ratio*, 108. Papież konstatuje „głębokie podobieństwo między powołaniem Błogosławionej Dziewicy a powołaniem autentycznej filozofii”, która ma ofiarować całą swą naturalną tożsamość (racjonalność i krytycyzm) na służbę rodzenia się teologii jako owocnego rozumienia wiary. Nawiasem mówiąc, encyklika podejmuje również w tymże akapicie, mimo wcześniejszych zastrzeżeń oraz dystynkcji, właśnie starożytny wątek teologicznego „filozofowania w wierze” – gdyż na coś takiego wskazuje przytoczony cytat z maryjnej homilii Pseudo-Epifaniasza.

113 Warto może przy okazji dodać, że fascynujące uzupełnienie prawosławnych rozważań na ten temat stanowią rozwijane przez współczesnego polskiego mariologa intuicje, wyrastające z zestawienia niektórych sformułowań bulli Piusa IX *Ineffabilis Deus* (proklamującej dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi) oraz dojrzałej refleksji św. Maksymiliana Marii Kolbego nad autoprezentacją Postaci ukazującej się św. Bernadecie w Lourdes (jak gdyby na potwierdzenie ogłoszonego wcześniej dogmatu). Papieskie nawiązanie do przenikania się w modlitewnej świadomości Kościoła wizji Mądrości z Księgi Przysłów oraz przewidzianej odwiecznie Matki Wcielonej Mądrości Bożej, a następnie zaskakująca formuła z Lourdes: „Jestem Niepokalane Poczęcie”.

mądrości oznacza „maryjną”, pełną pokory otwartość i uległość (por. Łk 1, 38) wobec wskazującej na Umysł absolutny i w nim zakorzenionej prawdy bytu i życia, wobec ich sensu kulminującego ostatecznie w personalnej epifanii Logosu-Alethei (por. J 14, 6), rozświetlającej wszystkie „dlaczego” i „dlatego”¹¹⁴. Oznacza gotowość do ucieleśnienia jawiącej się nam prawdy i sensu egzystencji w sobie – także do przeżywania Chrystusa, Osobowego Pryncypium kreacji wszechrzeczy, jako własnego mistycznego Wzorca oraz Reguły¹¹⁵. Filozofowanie *in Maria* okazuje się w istocie filozofowaniem *in Christo*, postrzeganiem życia przez pryzmat kontemplacyjnej i praktycznej mądrości wyrażonej w *Ojciec nasz*¹¹⁶. Afirmacja zaś, na sposób charakterystyczny dla Sołowjowa, społecznych, kulturowych i cywilizacyjnych implikacji Wcielenia, pociąga za sobą wizję przeobstwienia kultury, w której imię-figura Sofii staje się wyrazem obecności Chrystusa, jako żywej

pozwalają na sformułowanie interesującej hipotezy o manifestacji w ramach wspomnianego zjawienia nie tylko samej Bogurodzicy, ale również (poprzez Nią) Ducha Świętego i niestworzonej Sofii, jakości wspólnej Synowi i Duchowi Boga, zaś po stronie stworzenia oznaczającej „pierwotną koncepcję ludzkości”, zrealizowaną w przeczystym początku istnienia Maryi oraz ziemskiej egzystencji Jezusa. Zob. J. Bolewski, *Dzieje dzieci Mądrości*, Kraków 2007, s. 137–142.

114 To właśnie wszystkich ludzkich *perché* dotyczy filozofia w ujęciu współczesnej chrześcijańskiej myślicielki oraz inspiratorki katolickiego ruchu odnowy duchowej „Focolari”, Chiary Lubich (zob. tenże, *Charyzmat jedności*, red. M. Vandeleene, tłum. zespół redakcyjny, Kraków 2007, s. 300).

115 Zob. T. Špidlik, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. J. Dembska, Kraków 1997, s. 38–39. Zdaniem autorów, wbrew sformułowanym niekiedy sądom o alternatywności zachodniej koncepcji „naśladowania” i wschodniej „życia w Chrystusie”, chodzi w istocie o wspólną patrystyczną ideę zewnętrznego *imitatio Christi* jako sposobu pielęgnowania wewnętrznej komunii z mistycznie obecnym w człowieku Zbawicielem.

116 Por. wykładnię mądrościowego programu zawartego w Modlitwie Pańskiej dokonaną przez Władimira Sołowjowa w rozprawie *Duchowe podstawy życia* (*Духовныя основы жизни*, [w:] *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*, dz. cyt., t. III, s. 284–303). We wstępie do wspomnianego dzieła autor formułuje zasadnicze przykazanie „religii osobistej i społecznej”: „Módl się do Boga, pomagaj ludziom, powściągaj swoją naturę; dopasuj się wewnętrznie do Bogoczłowieka Chrystusa, uznawaj Jego rzeczywistość obecność w Kościele i weź sobie za cel wcielanie Jego ducha we wszystkie dziedziny życia człowieka i przyrody, aby poprzez nas zamknął się Bogoczłowieczy łańcuch wszechświata, aby niebo połączyło się z ziemią” (tamże, s. 273).

Zasady „Bożego człowieczeństwa”, w sferze polityki, nauki, sztuki, technologii¹¹⁷. Sofiologia rodzi wtedy formę zorientowanej chrystologicznie „teologii rzeczywistości ziemskich”, lub też, jako teoria mądrości, inspiruje „filozofię integralną” o charakterze „teozofii”, wiedzy, w ramach której dochodzi do harmonizacji danych teologii, filozofii i nauk przyrodniczych¹¹⁸. Co ciekawe, pokrewny zamysł „ogólnej doktryny wiedzy ludzkiej w formie wielkiej unifikującej syntezy” – do tego również określonej mianem „teozofii” – zrodził się jeszcze przed wypracowaniem systemu filozoficznego Sołowjowa (który notabene najwyraźniej nic o nim nie wiedział), na gruncie włoskim, w ramach

117 Zob. P. Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*, Grand Rapids, Michigan 2000, s. 160–161. Dla amerykańskiego autora idea Sofii u Sołowjowa stanowi znaczące uzupełnienie tradycyjnego ujęcia tematu *theosis* w Kościele wschodnim, gdzie zasadniczo podejmowano tę kwestię w odniesieniu do sytuacji osoby praktykującej kontemplację w oderwaniu od aktywności w świecie. Tymczasem sołowjowska sofiologia wiąże się „z projektem prawosławnego spotkania z nowożytną cywilizacją”, zakładając możliwość uzyskiwania faski przeobstwienia przez ludzi funkcjonujących jako „twórczy działacze” w konkretnych dziedzinach doczesnego zaangażowania. Uznając trafność dokonanej przez Valliere’a charakterystyki tradycyjnej teologii oraz nowatorstwa zaprezentowanego w tej dziedzinie przez Sołowjowa, można zarazem przyjąć za dobrą monetę odwołania rosyjskiego filozofa do patrystycznych i staroruskich źródeł, jako że ich teandryczne i teo-kosmiczne intuicje pozostają w naturalny sposób otwarte na takie właśnie rozwinięcie – czego dowodzi choćby spójność koncepcji „monastycyzmu uwewnętrznionego”, głoszonej przez emigracyjnego kontynuatora sołowjowskiej szkoły filozofowania w wierze, P. Evdokimova (zob. tenże, *Wiek życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 155–179).

118 Nie chodzi, wbrew pozorom, o żadną doktrynę typu ezoterycznego, lecz o „Bogomądrość” w postaci wspomnianej interdyscyplinarnej syntezy poznania, odpowiadającej analogicznie zintegrowanym korelatom ze sfer ludzkiej kreatywności duchowej i działalności praktycznej, jakimi są „integralna twórczość”, czyli „teurgia” (wspomniana już w przypisie 99) – syntetyzująca etos oraz dorobek duchowości religijnej (mistyki), sztuk pięknych i dyscyplin technicznych oraz „integralna organizacja społeczna”, czyli „teokracja”, w której dochodzi do harmonizacji komplementarnych zadań Kościoła, państwa i społeczności ekonomicznej. W odróżnieniu od pierwotnie homogenicznej formy wymienionych czynników, porządkujących sferę bytowania u początków rozwoju ludzkości, Sołowjow określa ich dojrzałą, zrekonstruowaną po okresie zróżnicowania i specjalizacji dziedzin postać mianem „wolnej” teozofii, teurgii i teokracji, gdzie ma miejsce symfonia, nie zaś fuzja poszczególnych dyscyplin. Zob. *Философская начала цельного знания*, [w:] *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*, dz. cyt., t. 1, s. 243, 261–262.

projektu odrodzenia filozofii chrześcijańskiej, sformułowanego przez Antonia Rosminiego¹¹⁹.

Kontemplowane w kontekście takiego programu filozoficznego ikony świętej Sofii Mądrości Bożej, odkrywane są jako wyraz – zwłaszcza w wersji nowogrodzkiej – niestworzonego ideału zwiastowanej¹²⁰ wrażliwym sercem, dogłębnej i całościowej (a przy tym nie abstrakcyjnej, lecz konkretnej) Logiki rzeczywistości: odblasku (w stworzeniu) i ostatecznie emanacji (w Objawieniu) Boskiego Logosu. Wyrażają też recepcję owego ideału, skierowany ku niemu intelektualny oraz woli-tywny afekt, rodzącą się z radosnego zadziwienia artyzmem Boskiej Myśli autentyczną *philosophia*, która u chrześcijanina zaczyna funkcjonować jako *philochristia* – realizowana z inspiracji Ducha Świętego oraz właśnie *in Maria*¹²¹. W ikonie Sofii nowogrodzkiej można się dopatrzeć symbolicznej „apoteozy” Mądrości jako królowej cnót¹²². Ana-

119 Zob. U. Muratore, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Stresa 2002, s. 157. Zob. także M. Kita, *Filozofie siostrzane? O pokrewieństwie duchowym rosyjskich i włoskich „ontologów”*, [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, red. T. Obolevitch, W. Kowalski, Tarnów 2009, s. 151–158.

120 Anielska personifikacja Mądrości jako Zamyślu Chrystusowego może się wiązać z faktem, że słowo *αγγελος* oznacza posłańca, zwiastuna...

121 Sofijne powołanie Maryi Dziewicy jest ściśle związane z działaniem Ducha Świętego (por. Łk 1, 28. 35), którego wspomnienie w kontekście sofiologicznym – jako jednoczącej „Hipostazy Piękna” (w ramach skojarzenia kolejnych Hipostaz Trójcy z treściami korelującymi w klasycznej triadzie *Bonum-Verum-Pulchrum*) oraz ożywiela autonomicznego bytu idealnego sofijskiego uniwersum w akcie kreacji – znajdujemy już u Sołowjowa w *Wykładach o Bogoczości-czeństwie* – zob. *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*, dz. cyt., t. 3, s. 100, 128–129.

122 Pojęcie Mądrości jako cnoty zawiera w sobie także stale wspomniane powyżej *девство* - dziewictwo, rozumiane jako *целомудрие* – czystość w sensie duchowej nieskazitelności, niewinność tożsamą z najgłębszą mądrością bytowania według integralnie jawiącej się (bez zakłóceń wynikających z grzechu) własnej esencji danego stworzenia, oraz niezmaconej wizji *logosu* rzeczywistości ogarnianej spojrzeniem „światłych oczu” (por. Ef 1, 18) czystego serca. W ten sposób *целомудрие*-cnotliwość staje się, zgodnie z rosyjską grą słów, trwaniem w mądrości „całościowej”, wiążącej egzystencję w sensowny całokształt. Nawiasem mówiąc, królewski charakter Mądrości jako cnoty cnót (na który również może wskazywać korona na głowie sofijskiego Anioła), podkreślał w swoim *Pozdrowieniu cnót* wielki „jurodiwy” tradycji zachodniej, Biedaczyna z Asyżu: „Bądź pozdrowiona, Królowo Mądrości, Pan niech cię strzeże z twą siostrą, świętą, czystą Prostotą...” (cyt. za: św. Franciszek, *Myśli*, opr. W. Szczygieł, Kraków 2003, s. 305).

lizując bogactwo zawartej tam symboliki trudno się oprzeć wrażeniu, że nowożytnie rozwinięcia odnajdywanych u dawnych ikonografów sapiencjalnych intuicji były, niezależnie od możliwych do zakwestionowania (lub niekiedy wręcz się go domagających) elementów swych systemowych ujęć, czymś całkowicie uprawnionym.

Wielki admirator idei sofijskiej, Siergiej Awierincew, łączył przy tym wieloaspektową koncepcję Sofii z sensem ikony jako takiej. W zakończeniu swego eseju *Mądrość Boża zbudowała dom* wskazywał na właściwy obiekt przedstawić „w artystycznym i duchowym kontekście ikonopisanania”¹²³. Identyfikował ów przedmiot jako „rzeczywistość sofijską w najściślejszym sensie tego słowa” – jest to mianowicie rzeczywistość

ani czysto Boska, ani czysto ludzka, ani Transcendencja, ani immanencja sama w sobie, lecz, by użyć sformułowania wielkiego angielskiego poety Williama Blake’a, „człowieka postać boska” – ludzkie ciało, przemienione, chwalebne i przebóstwione (...). Rzeczywistość, która z prawosławnego punktu widzenia może jednocześnie zostać w uprawniony sposób przedstawiona i być tego godna, lokuje się dokładnie w obszarze „sofijskim” (...) tam, gdzie wielka granica ontologiczna jest przekraczana i staje się otwarta dzięki wydarzeniu Wcielenia Chrystusa¹²⁴.

Kojarząc ideę Sofii – jako symbolicznego wyrazu owej tajemniczo otwartej przestrzeni spotkania i wspólnoty stworzenia ze Stwórcą, obecności Boga w człowieku i świecie oraz zanurzenia człowieka i świata w łasce – ze zorientowaną w ukazany powyżej sposób sztuką sakralną, filozof stwierdza: „Słowo «ikona», podobnie jak imię «Sofia», oznacza koniec końców jedno i to samo: tajemnicę godności człowieka w jej chrześcijańskiej interpretacji”¹²⁵.

123 Zob. С. Аверинцев, *Премудрость Божия построила дом...*, dz. cyt., s. 545.

124 Tamże, s. 545.546. Polskie brzmienie przytoczenia z *The Divine Image* Blake’a (w oryginale *human form divine*, u Awierincewa *божественный человеческий образ*) podane zostało według przekładu S. Barańczaka.

125 С. Аверинцев, *Премудрость Божия построила дом...*, dz. cyt., s. 547.

Nawiązując do tej uwagi można dodać, że również w próbach systematycznych rozwinięć *philosophia christiana* w formach, jakie zostały przywołane w niniejszym przedłożeniu, rdzeń światopoglądu stanowi właśnie teocentryczny humanizm. Oświecony wiarą rozum medytuje tam, w kontekście poetyckiej metafizyki i providencjalistycznej historiozofii, odpowiedź na pytanie Psalmisty: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?” (Ps 8, 5). Kontur tej odpowiedzi, wypełniony gamą refleksów wielorakiej w przejawach Mądrości (por. Ef 3, 10), rysuje się w intelektualno-duchowej przestrzeni między wizerunkiem Wcielonego Logosu a wyobrażeniem Błogosławionej Dziewicy. A osnową tejże odpowiedzi pozostaje przyjęte przez Maryję zwiastowanie. Bowiem, jak założono w szkole Sołowjowa, „chrześcijańska filozofia sprowadza się do jednego pytania: «Za kogo uważacie Syna Człowieczego?»¹²⁶. Prawidłowe rozwiązanie drugiej zagadki, podsunęte Dziewicy przez Anioła, rzuca snop światła na zagadkę pierwszą i umożliwia filozofowanie w wierze.

materiały z sesji

artykuły

recenzje i sprawozdania

126 K. Мочульский, Владимир Соловьев. Жизнь и учение, [w:] tenże, Гоголь. Соловьев. Достоевский, Москва 1995, s. 112.

Dariusz Bęben

**Z dziejów filozoficznej korespondencji:
o Komeńskim, przyjaźni i polityce**

Jan Patočka, Klaus Schaller, Dimitrij Tschizewskij. Philosophische Korrespondenz 1936–1977, Hrsg. Helga Blaschek-Hahn, Věra Schifferová, Orbis Phaenomenologicus, Quellen, Neue Folge 5, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, ss. 183

Na początku 1936 roku Kurt Grube napisał list do cenionego sławisty i filozofa Dymitra Czyżewskiego, w którym przedstawił trudną sytuację młodego czeskiego fenomenologa – Jana Patočki (1907–1977). Choć jego rozprawa habilitacyjna *Świat naturalny jako problem filozoficzny* lada chwila miała być gotowa, to jednak miał on wielu przeciwników, także wewnątrz samego fakultetu. Grube pisze: „Chcielibyśmy mu chętnie pomóc, na ile to możliwe” (s. 161). Na pewno pomogłaby mu recenzja opublikowana w jakimś czeskim czasopiśmie, zwłaszcza przez kogoś „kto ma nazwisko”. Także uczeń Husserla, Ludwig Landgrebe obiecał coś napisać. Sprawa była pilna, dlatego wtajemniczony w sprawę Patočka przesłał manuskrypt do Halle. Tyle docent Grube, ówczesny sekretarz niemieckiego Pra-

Dariusz Bęben (ur. 1973) – adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytniej i Współczesnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Główne zainteresowania: filozofia czeska i słowacka, ruch fenomenologiczny, filozofia literatury. Wiceprezes Stowarzyszenia Fenomenologicznego im. Jana Patočki. Współredaktor pracy *Horyzonty fenomenologii* (Toruń 2007). Autor artykułów publikowanych m.in. w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Ruchu Filozoficznym”, „Fenomenologii”.

skiego Koła Filozoficznego. Wprawdzie autor listu nie podawał szczegółów owych trudności, wiadomo jednak, że środowisko praskich filozofów, zdominowane przez pozytywistów, było nieprzychylnie rozwijowi fenomenologicznej filozofii w Czechach.

Czyżewski spełnił prośbę, napisał krótką, dwustronicową recenzję *O problemie filozoficznego języka i filozofii języka*, którą zamieścił w drugim numerze „Slovo a slovesnost” (1936). W artykule skoncentrował się na części dotyczącej filozofii języka, a zatem fragmentcie, który w habilitacji nie jest ani najważniejszy, ani najlepszy. Patočka był jednak bardzo wdzięczny Czyżewskiemu, którego uważał za jednego z najważniejszych znawców filozofii słowiańskiej. O tym, że sytuacja młodego fenomenologa rzeczywiście była trudna, świadczy list, jaki wysłał potem do Czyżewskiego, gdzie dziękując za recenzję, która była dla niego „moralnym wsparciem”, dodał – „Nie mogłem na nikogo liczyć” (s. 17).

Kim był Dymitr Czyżewski (1894–1977)? Otóż ten literaturoznawca, filolog i kulturoznawca był jednym z najwybitniejszych sławistów w XX wieku. Pochodził z Ukrainy, ale większość czasu spędził na emigracji w Niemczech, gdzie wykładał na Uniwersytetach w Halle, Marburgu oraz Heidelbergu. Przez pewien czas, na początku lat trzydziestych, pracował także na ukraińskim Uniwersytecie w Pradze. Głównym motywem jego działalności było ukazanie związków między filozofią słowiańską a filozofią Zachodu, by wspomnieć tylko jego pracę *Hegel in Russland* (1934).

Znaczącą rolę w jego biografii intelektualnej pełniły studia nad twórczością czeskiego pedagoga i filozofa Jana Amosa Komeńskiego (1592–1670). I właśnie późniejsza korespondencja między Patočką a Czyżewskim dotyczyła już samego Komeńskiego. Pod koniec wojny czeski filozof pisał, że z filologicznego punktu widzenia dorobek Komeńskiego został już wystarczająco opracowany przez Josefa Hendricha. Analizy wymaga jednak jeszcze cała filozoficzna strona. Patočka donosił o swych planach związanych z czeskim reformatorem, o próbie porównania jego filozofii z dokonaniem Mikołaja z Kuzy, Bacona czy Campanelli. Przede wszystkim, jak wskazywał, należy wykazać

zasadniczy związek między pedagogiką a pansofią i zerwać wreszcie z pozytywistyczną interpretacją Komeńskiego. Do tej pory między innymi Hendrich uważał inaczej (zob. s. 19).

Patočka ponownie nawiązał kontakt z Czyżewskim w połowie lat pięćdziesiątych. Po zlikwidowaniu Instytutu Masaryka Patočka rozpoczął pracę w Pedagogicznym Instytucie Badawczym Ministerstwa Edukacji, który od roku 1956 nazywał się Instytutem Pedagogicznym Czechosłowackiej Akademii Nauk, gdzie przygotowywał krytyczne wydanie pism Komeńskiego. Powstała tam grupa badawcza, w której skład wchodził, poza filozofami, także bohemiści, filolodzy i pedagodzy. Projekt ten był kontynuacją przedwojennych studiów Jana Kvalca (zob. s. 25). Czech zapraszał Czyżewskiego do współpracy. Celu tego nie udało się jednak zrealizować. Czyżewski nie pracował ani przy nowym, krytycznym wydaniu pism autora *Labiryntu świata*, ani przy wydaniu *Consultatio catholica*. Nie wiadomo dlaczego, choć można przypuszczać, że kwestie polityczne odegrały i tutaj spore znaczenie.

Filozofia Jana Patočki, choć w Polsce obecna, to wciąż nie spotkała się z należyтым zainteresowaniem. A już studia komeniologiczne autora *Esejów heretyckich* pozostają zupełnie niedocenione, szczególnie, że był jednym z największych znawców myśli autora *Wielkiej dydaktyki*. Od 1941 roku, kiedy napisał swój pierwszy tekst *O nowym spojrzeniu na Komeńskiego*, aż do końca swych dni udowodnił, że Komeński był nie tylko znamienitym pedagogiem, lecz także wybitnym filozofem. Jego dorobek komeniologiczny jest ogromny. Radim Palouš, również znakomity komeniolog, przyjaciel Patočki, późniejszy rektor Uniwersytetu Karola, w latach osiemdziesiątych wydał jego dwutomowy zbiór prac o Komeńskim. Ostatecznym efektem studiów Patočki, są wydane pośmiertnie, trzytomowe *Komenologické studie* (ukazały się jako tomy 9–11 dzieł zbiorowych w praskim wydawnictwie OIKOYMENH).

Na wielkim międzynarodowym kongresie komeniologicznym w Pradze z okazji trzysetnej rocznicy powstania *Opera didactica omnia* pojawił się, na zaproszenie Patočki, młody niemiecki filozof i pedagog Klaus Schaller. Wówczas jako asystent, wspólnie z Heinrichem Geis-

slerem przygotowywał pod redakcją Czyżewskiego, łańcisko-niemieckie wydanie *Pampaedia*. Kim jest zatem trzeci bohater omawianej tu korespondencji?

Klaus Schaller (ur. 1925) jest pedagogiem i filozofem związanym z Uniwersytetami w Mainz, Bonn oraz Bochum. Cała jego praca naukowa koncentruje się wokół postaci Komeńskiego. Powołał do życia instytut studiów nad Komeńskim. Prowadził liczne seminaria, organizował konferencje, w 1970 roku założył serię wydawniczą „Schriften zur Comenius-Forschung” oraz „Mitteilungsblatt der Comenius-Forschungsstelle”. To właśnie w tej serii wyszły, zredagowane przez Schallera, niemieckie prace i artykuły Jana Patočki (*Jan Amos Komensky*, 1981–1984). Jest filozofem niezwykle zasłużonym dla czeskiej i niemieckiej kultury. Wielokrotnie odznaczany i honorowany w niepodległej Czechosłowacji, a potem Republice Czeskiej.

Korespondencja między Schallerem a Patočką rozpoczęła się w 1957 roku. Początek był dość typowy, mianowicie chodziło o pomoc w znalezieniu potrzebujących książek. I tak, Schaller prosił o *Triertium catholicum* Komeńskiego, z kolei Patočka poszukiwał książki Branda o Husserlu (*Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserl*). W następnych latach wymianie listów zawsze towarzyszyła wymiana książek i artykułów.

Patočka był wielokrotnie zapraszany przez Schallera do Niemiec. Rzadko jednak wizyty dochodziły do skutku. Czasami jednak, w chwilach politycznej odwilży, możliwe były spotkania. W 1965 roku na Uniwersytecie w Mainz przedstawił wykład „Wprowadzenie do fenomenologii”. Schaller odwiedzał Czechosłowację kilkakrotnie, przede wszystkim podczas dużych konferencji poświęconych Komeńskiemu. Spotkania naukowe były także okazją do prywatnych spotkań, zbliżenia się rodzin, później przyjacieli.

Na początku lat siedemdziesiątych wzmagała się nagonka na Patočkę. Ataki przybierały rozmaite formy, a to utrudnienia w pracy naukowej, kłopoty paszportowe, paszkwile w „Rudym právie”. Naturalnie, nie brakowało także ostrych polemik z filozofami marksistow-

skimi. Wielokrotnie w listach znajdujemy echo takich przypadków. Patočka przywołuje m.in. konferencję w Ołomuńcu z 1967 roku, gdzie spotkał się z ostrą krytyką marksistowskich filozofów. Jego wykład poświęcony rozumieniu pojęcia utopii i celów ludzkości w poglądach Komeńskiego wywołał spore „niezadowolenie i rozczarowanie”. No cóż, nie godził się na „fałszowanie” Komeńskiego. Podobnie było na konferencji w Pradze, gdzie Robert Kalivoda, czeski marksista, znawca Jana Husa, zaatakował Patočkę, ale „jego zarzuty i wypowiedzi nic mogły mnie niczego nauczyć” (s. 51). W połowie lat siedemdziesiątych można mówić już o oficjalnej kampanii przeciwko czeskiemu fenomenologowi, „przywódcy kliki idealistów”. Nihiliscie, który stoi na czele „idealistycznej pielgrzymki” (s. 129). Nie można jedynek powiedzieć, by Patočka żalił się w listach do Schallera, widać jednak głębokie rozczarowanie. Poczucie dawała filozofia i przyjaciele. O to, co napisał do Schallera, kiedy ten zadedykował mu swoją książkę *Comenius* (1973).

W tych ponurych powojennych latach pojawia się jednak iskra światła, która wskazuje prawdziwy pokój, spotkanie, perspektywę na życie bez okrucieństwa i drogę do zmniejszenia fanatyzmu. Wierzę, że pozostaniemy wierni tym zasadniczym intencjom naszego ówczesnego życia (s. 122).

Patočka czytał prawie wszystkie teksty, które otrzymywał od Schallera. Szczególnie dużą uwagę przykładął do jego teorii pedagogicznych. Trzeba wiedzieć, iż Schaller wraz z Theodorem Ballauffem zbudował koncepcje, którą nazwał pedagogiką komunikacji, zgodnie z którą o wychowaniu ma stanowić całość sposobów i procesów, które pomagają człowiekowi urzeczywistniać swoje człowieczeństwo. Ta niezwykle ciekawa koncepcja Schallera spotkała się z życzliwością Patočki, który nie byłby jednak fenomenologiem, gdyby nie widział tam zbyt wielu założeń nie popartych doświadczeniem. Czasami był nawet bardzo krytyczny wobec swego przyjaciela i przepraszał go za swe krytyczne uwagi (zob. s. 77).

Ostatni list, jaki Patočka napisał do Schallera, pochodził z 6 stycznia 1977 roku. Z uznaniem odnosił się do jego tekstu *Die Theorie der Bildsamkeit*, zamieszczonego w księdze pamiątkowej dedykowanej Czechowi (chodzi o zredagowaną przez Waltera Biemela *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie*, 1976). Jego zdaniem artykuł ten stanowił ważny wkład w budowanie pedagogiki komunikacji, której zasadniczym motywem jest ontologiczna warstwa nauki o wychowaniu. Ponadto, wspominał o swych planach, artykule *Czym jest fenomenologia?*, przygotowywanych tekstach o Dostojewskim i Nietzschem. Teksty te ukazały się już po śmierci ich autora.

Patočka wraz w Vaclavem Havlem oraz Jiřím Hájkem był jednym z trzech pierwszych sygnatariuszy i rzeczników obywatelskiego protestu znanego jako *Karta 77*. Dokument ten został opublikowany w dniach 6–7 stycznia 1977 roku. Jako rzecznik *Karty* Patočka spotkał się z ministrem spraw zagranicznych Holandii, Van der Stoelem, który przyjechał do Czechosłowacji z oficjalną wizytą państwową. I choć jego spotkanie miało charakter prywatny, faktycznie zapewniło *Karcie* światowy rozgłos. Władze komunistyczne nie mogły przejść obojętnie wobec postawy „praskiego Sokratesa”. Rozpoczęły się prześladowania. I właśnie z Bochum, z Uniwersytetu Ruhry, gdzie pracował jego wieloletni przyjaciel, przyszedł list poparcia. I choć brzmi on być może nazbyt oficjalnie, ostrożnie, to jednak owo pismo solidarności (*Solidarittschreiben*), zapewne podbudowało filozofa w tych trudnych chwilach. „Niżej podpisani członkowie wydziałów filozofii, pedagogiki, psychologii, pragn wyrazić Panu, czcigodny Kolego, swoją solidarność w wysiłkach zapewnienia zasad moralnych, dzięki którym człowiek, zgodnie z konwencją Narodów Zjednoczonych, może żyć i działać w swym państwie” (s. 156). Pod listem znajdują się podpisy dwudziestu czterech osób. Poza inicjatorem, Schallerem, mamy tam m.in. nazwiska Otto Pggelera, Bernharda Waldenfelsa, H.-M. Sařa, Kurta Flacha czy Frithjofa Rodiego. Czeski filozof odpowiedział krótko, w telegramie z 10 lutego napisał: „Dziękuję wszystkim kolegom za moralne wsparcie – Jan Patočka” (s. 157). To są ostatnie słowa, które

Schaller otrzymał od swego przyjaciela. Ich przyjaźni przetrwała prawie dwadzieścia lat. Dwa miesiące później (13 marca 1977 roku), po serii długich przesłuchań, Jan Patočka umiera na atak serca.

O wartości wszelkich korespondencji stanowi także to, że można w nich napisać coś, czego nie można oficjalnie wyrazić w innych tekstach. To samo zresztą sprawia, że publikowaniu korespondencji musi towarzyszyć pewne zakłopotanie. Mamy tutaj kilka ciekawych fragmentów, oto kilka wybranych z listów pisanych przez Jana Patočkę. O stanie współczesnej filozofii i jej relacji do nauk:

Jeżeli się słucha takich naukowców jak Heisenberg i Weizsäcker, to wydaje się, że filozofia tkwi i żyje w naukach. W fizyce jest dzisiaj więcej filozofii niż na katedrach filozofii (s. 101).

O swoim przyjacielu z Frybruga:

Fink jest kimś, kto chce zbudzić dzisiejszą filozofię ze śmierci, chce głosić nowe posłannictwo, całkowicie *scientia*, chociaż nihilistyczne – powinniśmy brać go za słowo. Nie jest myślicielem, który rozmawia sam ze sobą, lecz chce pomóc także innym, i byłoby dobrze wsłuchać się w jego głos (s. 101).

Komentując ponowny wybór na kanclerza Willy’ego Brandta, stwierdza:

Mamy wszyscy teraz poczucie, że od tego czasu promień nadziei znów biegnie przez świat. Zmieniliśmy zasadniczo sposób myślenia. Istnieje polityk w Europie i dla Europy, który przedstawi światu wiarygodne Niemcy (s. 111).

Wreszcie jedno z nielicznych, bezpośrednich odniesień do sytuacji politycznej. Fragment z 1969 roku:

Pan dobrze zna naszą ogólną sytuację, ale z bliska wydaje się ona jeszcze gorsza, niż może się to wydawać z zewnątrz. Nie doceniliśmy siły reakcji. Je-

żeli chodziłoby tylko o nas! Ale to jest pięć państw okupacyjnych – i to jest najgorsze (s. 60).

Podsumowując, przede wszystkim należy powiedzieć o tym, czego w tej książce nie znajdziemy. Nie jest to korespondencja, która rzuca nowe światło na poglądy Jana Patočki. Także osoby, których interesuje Czyżewski nie znajdą tutaj żadnych sensacji. Relacja Schallera i Patočki do Czyżewskiego jest tu w zasadzie tylko zarysowana, dlatego nie można mówić, że akcenty rozkładają się równo na wszystkich trzech filozofów. Postać Czyżewskiego pozostaje niejako w cieniu.

Dla kogo jest zatem ta filozoficzna korespondencja? Przede wszystkim dla badaczy Jana Amosa Komeńskiego. Tak naprawdę to on staje się tutaj główną postacią. Jan Amos Komeński – jego dzieło i twórczość – jest częścią składową biografii intelektualnej wszystkich omawianych tu filozofów. Korespondencja ta jest również świadectwem przyjaźni Schallera i Patočki. Dwóch filozofów, których – choć znaleźli się po dwóch politycznych biegunach Europy – połączyła wspólnota duchowa „życia w prawdzie”. Duchowe życie, jak mawiał Jan Patočka, nie oznacza, że stoimy na mocnych podstawach, lecz na czymś, co się *porusza*: jest to życie w problematyczności, życie w niezakotwiczeniu.

Na uwagę zasługuje rzetelne opracowanie listów, fachowe i kompletne przypisy pozwalające na lepsze zrozumienie historycznych kontekstów niektórych wypowiedzi. W książce widać staranną pracę redaktorską, co, w przypadku wydawania rozmaitych wyborów korespondencji, nie jest regułą. Do wyboru listów dodane są wspomnienia Schallera o Czyżewskim i Patočce. Szczególnie to drugie, opisujące pierwszą wizytę Schallera w Pradze, jest warte uwagi.

Mateusz Hohol

Searle na nowo odkryty?

John R. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*,
tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2010, ss. 320

John Rogers Searle jest bez wątpienia jednym z najbardziej znanych i zasłużonych filozofów umysłu. Zapewne każdy, kto zetknął się ze współczesną filozofią analityczną, słyszał o jego argumentach Chińskiego Pokoju. W intencji twórcy stanowić ma on dowód nieredukowalności procesów mentalnych do obliczeń lub, jak kto woli, semantyki do syntaktyki. Pojawienie się polskiego tłumaczenia najnowszej jak dotąd książki Searle'a, która nosi tytuł *Umysł. Krótkie wprowadzenie* (oryginał: *Mind. A Brief Introduction* wydany został w 2004 roku) wydaje się być sporym wydarzeniem, szczególnie w środowisku filozofów umysłu i kognitywistów. Dotychczas w języku polskim ukazały się książki Searle'a, takie jak *Czynności mowy* (Warszawa: PAX 1987), *Umysł, mózg i nauka* (Warszawa: PWN 1995), *Umysł, język, społeczeństwo* (Warszawa: CIS 1999) oraz jego najważniejsza praca *Umysł na nowo odkryty* (Warszawa: PIW 1999). Jako „os przewodnią” warto zadać pytanie: czy *Umysł. Krótkie wprowadzenie* wnosi istotnie coś nowego do kanonu wiedzy z zakresu filozofii umysłu lub czy autor rozwija którąś ze swoich koncepcji, czy też książka ta stanowi jedynie powtórzenie bądź systematyzację wiedzy, z którą czytelnicy mogli zapoznać się przy okazji lektury poprzednich prac?

Warto na początku wspomnieć, że omawiana książka powstała na bazie wykładów, jakie Searle wygłosił na University of California w Ber-

Mateusz Hohol – magister filozofii, doktorant w Katedrze Filozofii Przyrody Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Obszar zainteresowań: filozofia umysłu i nauki neurokognitywne, metodologia i filozofia nauki, filozofia matematyki i logiki.

keley (najprawdopodobniej chodzi o całokształt jego działalności dydaktycznej, nie zaś konkretny semestr czy rok). Searle podejmuje jeden z najważniejszych tematów filozofii umysłu – i zapewne filozofii o ogóle – tzw. problem umysł ciało (*mind-body problem*). Aby w najprostszym sposobie przybliżyć to sięgające co najmniej Kartezjusza zagadnienie filozoficzne, zadać należy następujące pytanie: jak niefizyczny umysł łączy się z fizycznym ciałem (mózgiem)? Stanowisko, które Searle reprezentuje w kwestii problemu umysł-ciało, określane jest przez niego jako *naturalizm biologiczny*. Podobnie jak w poprzednich książkach, amerykański filozof argumentuje, że cały problem w zasadzie jest źle postawiony, gdyż umysł i świadomość są emergentnymi wytworami ewolucyjnie ukształtowanych procesów, zachodzących na poziomie neuronowym (stąd *naturalizm*) oraz, że nauką, która pozwala zgłębić wiedzę na temat sfery mentalnej jest biologia, nie zaś np. mechanika kwantowa (stąd *biologiczny*). Podkreśla on także, że choć umysł nie mógłby istnieć bez neuronalnego podłoża, jest realny i przysługuje mu pewna doza autonomii względem mózgu. W *Umysle...* Searle zwalcza konsekwentnie inne – jego zdaniem błędne – rozwiązania problemu umysł-ciało. Nie uważa on, że aby mówić o umyśle należy odwoływać się do bytów supranaturalnych (np. kartezjańskiego *cogito*), stąd też krytykuje wszelkie stanowiska określane mianem dualistycznych. Nie zgadza się również z rozwiązaniami materialistycznymi, które w różny sposób próbują zredukować sferę mentalną do sfery fizycznej (np. behawioryzm logiczny, teorie identyczności czy też eliminacjonizm). Po raz kolejny Searle powtarza również swój sprzeciw wobec obliczeniowej teorii umysłu, zgodnie z którą „umysł ma się do mózgu tak, jak program do struktury fizycznej komputera”. Biorąc pod uwagę podręcznikowy charakter pracy Searle’a, dość dokładny opis powyższych stanowisk, a także bogate analizy problemu przyczynowości mentalnej należy uznać za ogromną zaletę. Sposób omówienia zarzutów wobec stanowisk dualistycznych i materialistycznych jest przystępny i klarowny – Searle przedstawia w systematyczny sposób wszystkie ważniejsze zarzuty (nie ma sensu streszczać ich w tym miejscu). Jak powszech-

nie wiadomo, ostatecznym argumentem przeciw obliczeniowej teorii umysłu, zdaniem Searle’a, jest wspomniany już na wstępie Chiński Pokój. Odniesić można jednak wrażenie, że słynny eksperyment myślowy przestaje mieć wyróżnioną pozycję, określaną w poprzednich pracach Searle’a, jako „ostatni gwóźdź do trumny” obliczeniowej teorii umysłu. W najnowszej pracy wymienia on bowiem chiński pokój w jednym ciągu z nietoperzem Thomasa Nagela, neurokognitywką Mary Franka Jacksona, wielkim mózgiem Chin Neda Blocka, sztywnymi desygntorami Saula Kripkego czy też możliwością istnienia zombie Davida Chalmersa. Czyżby Searle uznał, że w istocie wszystkie powyższe argumenty opierają się na podobnych zasadach? Amerykański filozof konsekwentnie przedstawia również materialistyczne repliki na powyższe argumenty, a następnie poddaje je wnikliwej analizie.

Przedstawienie konkurencyjnych rozwiązań problemu umysł-ciało omówione jest dokładnie. Postawić można jednak pewien zarzut wobec używanej przez Searle’a terminologii. Otóż stanowiska sprzeciwiające się dualizmowi psychofizycznemu i jednocześnie pretendujące do miana „naukowych”, określane są przez niego zbiorczym mianem materializmu. Współcześnie określenie kogoś mianem *materialisty* w kwestii filozofii umysłu nosi znamiona krytyki *ad personam* i na dodatek jest wyjątkowo nieostre. Związane jest to nie tylko z historycznymi skojarzeniami (np. materializm dialektyczny), ale przede wszystkim faktem, że termin *materializm* współcześnie nie odgrywa w zasadzie żadnej roli w nauce, ze szczególnym uwzględnieniem fizyki. Dzieje się tak, gdyż po pierwsze pojęcie *materii* zostało wyparte przez zdecydowanie bardziej operacyjne pojęcie *masy*, po drugie zaś wielu uczonych, takich jak np. Roger Penrose czy Michał Heller sądzi, że fizyka jest ostatecznie nauką o strukturach matematycznych. Gdyby skorzystać z klasycznej arystotelesowskiej terminologii, lepiej powiedzieć, że współczesna fizyka to nauka o *formach*. Co więcej, niezbyt finezyjny krytyk (np. typowy kartezjański dualista) mógłby zarzucić Searle’owi, że choć przyznaje, iż na gruncie jego naturalizmu biologicznego umysł jest emergentną funkcją, która posiada pewną autonomię względem neurobiologicznego podło-

za, w istocie stanowisko to jest również materialistyczne, gdyż ostateczną jego przyczyną jest biologia. Wydaje się zatem, że określanie kogoś mianem materialisty jest co najmniej niefortunne i powinno zostać relegowane z dyskursu filozofii umysłu. Na to miejsce znacznie lepiej mówić jest np. o fizykalizmie.

W omawianej pracy Searle poświęca sporo miejsca analizom świadomości, omawiając cechy i przejawy, takie jak jakościowy charakter, subiektywność, jedność, intencjonalność, trwanie w nastroju czy też rozróżnienie na centrum i peryferia. Wydaje się, że względem poprzednich prac trudno odnaleźć tu nowość. Uznać można to za zarzut. Searle deklaruje się jako optymista poznawczy w kwestii zagadnień związanych z umysłem i świadomością. Zgodnie z naturalizmem biologicznym, odpowiednią dziedziną, w ramach której podejmowane winny być te problemy, jest biologia. Nawet pobieżna lektura fragmentów najnowszej pracy (oraz starszych prac) Searle'a ujawnia fakt, że jego rozważania na temat świadomości mają charakter czysto pojęciowy i jakościowy. Jako konsekwentny naturalista biologiczny, pomimo przeświadczenia o ontologicznej nieredukowalności świadomości, Searle powinien dążyć przynajmniej do wytłumaczenia w kategoriach biologicznych czy też fizykalnych, jak ów nieredukowalny fenomen wyłania się z układu nerwowego. Przez wiele lat jednak tego nie zrobił, ani nie podjął żadnej znaczącej próby.

Kwestią, w której upatrywać można pewnej nowości pojawiającej się w książce *Umysł. Krótkie wprowadzenie* względem starszych prac, jest tzw. problem osoby. Wygląda na to, że problemy związane z pojęciem osoby uznawane są przez Searle'a za niezwykle ważne i domagające się rozwiązania. W tym kontekście przytacza on trzy zasadnicze pytania. Jakie są kryteria tożsamości osobowej? Co w ścisłym sensie tego słowa jest podmiotem, któremu przypisujemy cechy psychologiczne? Co dokładnie czyni mnie tą osobą, którą jestem? Aby nie wchodzić w szczególności, wspomnieć należy tylko, że na gruncie filozofii umysłu konkurują ze sobą dwie (uznawane za przeciwstawne) teorie osoby. Tak zwana substancjalna czy też podmiotowa teoria osoby, będąca *de facto* konty-

nuacją tradycji kartezjańskiej oraz wiązkowa teoria osoby wywodząca się od Davida Hume'a, a rozwijana współcześnie m.in. przez Dereka Parfita. Zgodnie z pierwszą z nich, aby wytłumaczyć jedność przeżyć i poczucie osobowej tożsamości należy odwołać się do istnienia trwałego i nieredukowalnego fundamentu (np. *cogito*). Zaś zgodnie z drugą z koncepcji, to, co określamy potocznie mianem *osoby* jest jedynie – jak twierdził Hume – wiązką nieustannie zmieniających się percepcji, przeżyć i przedstawień. Wiązka ta nie musi być jego zdaniem ugruntowana na żadnym trwałym podłożu metafizycznym. Istnieją więc poszczególne stany mentalne, ale nie są one osadzone w niesprowadzalnym do nich podmiocie. Podobne wnioski prezentował m.in. John Locke, który tożsamość osobową wiązał przede wszystkim z pamięcią. Od przyjęcia którejś z koncepcji w dużej mierze zależy odpowiedź na pytania postawione przez Searle'a. Co ciekawe i zaskakujące, Searle w omawianej książce poddaje krytyce teorię wiązkową. Wprawdzie zgadza się z Humem w tym, że nie mamy żadnego bezpośredniego dostępu do tego, co określamy mianem osoby, i że doświadczamy jedynie poszczególnych przeżyć. Zdaniem Searle'a nie ma jednak powodu by nie *postulować* pojęcia osoby oraz stojącego za nim obiektu. Według amerykańskiego filozofa jest to konieczne, by wytłumaczyć zjawiska takie jak dokonywanie wyborów, wolne działanie oraz związana z tym odpowiedzialność. Warto zauważyć, że chodzi tu o osobę, jako pewien konstrukt logiczny. Searle sprzeciwia się substancjalizowaniu osoby, gdyż równoznaczne byłoby to z kartezjanizmem, który jest niezgodny z naturalizmem biologicznym. Amerykański filozof zauważa jednak, że teoria ta domaga się silnego uzasadnienia, którego nie potrafi na razie zaoferować:

(...) przedmiotem mojego niepokoju jest to, że naprawdę nie wiem, jak wytłumaczyć występowanie ważnej własności naszego doświadczenia, którą można by nazwać „poczuciem samego siebie”. Chodzi o coś, co można przedstawić następująco: otóż niezaprzeczalnie istnieje coś takiego, co można by określić jako unikatową świadomość tego, jak to jest być sobą (s. 293).

Czas na podsumowanie i ocenę książki Searle'a. Jak zostało już powiedziane, poza rozdziałem podejmującym problematykę osoby, w *Umysle...* czytelnik znający wcześniejsze prace amerykańskiego filozofa nie znajdzie zbyt wiele nowości. Stąd w mocy pozostają wszelkie uwagi wysuwane pod kątem poprzednich koncepcji. W tym kontekście przypomnieć należy przynajmniej dwa zarzuty w stosunku do naturalizmu biologicznego. Autorem pierwszego z nich jest krytykowany przez Searle'a za eliminacjonistyczne rozwiązanie problemu *mind-body* neurofilozof Paul Churchland. Jego zdaniem Searle przy pomocy koncepcji naturalizmu biologicznego nie rozwiązuje problemu umysł-ciało, ale ustawia się dokładnie w połowie drogi pomiędzy fizykalizmem a dualizmem, powstrzymując się od podjęcia decyzji. Drugi, jak się wydaje poważniejszy, zarzut pochodzi od Davida Chalmersa. Podstawowa teza naturalizmu biologicznego, która głosi, że „funkcjonowanie mózgu jest przyczyną umysłu i świadomości”, określana jest przez Chalmersa mianem „mantry Searle'a”. Searle wcale nie rozwiązuje największego problemu filozofii umysłu, ale go *przeformułowuje*. Zamiast pytać *czy?* należy obecnie odpowiedzieć na równie ważne pytanie: *w jaki sposób?* mózg jest podstawą dla umysłu? Zarzut Chalmersa jest o tyle silny, że obnaża brak formułowania przez Searle'a konkretnych hipotez. O ile wiele lat temu, naturalizm biologiczny można było potraktować jako zachętę do badań nad umysłem czy wręcz załączek programu badawczego, o tyle współcześnie nie jest on niczym więcej niż oczywistością. Filozofowie umysłu i kognytywiści oczekują obecnie czegoś więcej niż kolejnych recytacji „mantry Searle'a”. Powyższe zastrzeżenie związane jest z problemem ogólniejszej natury. Współcześnie wydaje się, że filozofia analityczna (nawet „pierwszoligowa”) przestaje być wystarczającym narzędziem w badaniach nad umysłem. Konieczne jest by filozofowie umysłu *programowo* otwarci na wyniki nauk szczegółowych (*neuroscience*, biologii ewolucyjnej, informatyki, psychologii, lingwistyki kognitywnej itd.), zaczęli korzystać z nich *faktycznie*. Reasumując – czytelnik znający wcześniejsze prace Searle'a nie dowie się wiele nowego z omawianej

pracy, i co więcej, będzie zmuszony przyznać, że amerykański filozof wciąż nie odpowiedział na stare zarzuty.

Z drugiej strony *Umysł. Krótkie wprowadzenie* można z całą pewnością polecić czytelnikom, którzy dopiero zaczynają swoją przygodę z filozofią umysłu i kognitywistyką. Książka napisana jest bowiem logicznie i ciekawie, a jej lektura dostarcza wiele intelektualnej satysfakcji bez zbytniego przeciążania mózgu zawiluminiowanymi wywodami wyartykułowanymi w hermetycznym języku. Co bardzo ważne, książka wolna jest od dogmatyzmu i przekonywania do własnych racji za wszelką cenę. Searle klarownie oddziela prezentację koncepcji innych filozofów od swoich własnych poglądów. W tym celu zwykle w osobnym podrozdziale referuje teorie konkurentów, w kolejnych zaś przedstawia swoje kontrargumenty. Co równie ważne, poszczególne rozdziały książki Searle'a odzwierciedlają najważniejsze z problemów, jakie podejmowane są przez filozofów umysłu (problem umysł-ciało, przyczynowość psychofizyczna, wolna wola, zagadnienie świadomości, problem osoby itd.). Omawianą pozycję można śmiało polecić w ramach literatury uzupełniającej, bądź wręcz, jako jeden z podręczników na kursach z filozofii umysłu czy wprowadzeniach do nauk kognitywnych. Dla początkujących dostarczy ona z całą pewnością inspiracji do dalszej lektury i dociekań filozoficznych oraz kognitywistycznych.

Abstracts

Otto Muck

**The Transcendental Metaphysic and the Rationality of
the *Weltanschauung***

According to J. Maréchal's approach to metaphysics, spontaneous human knowledge is understood as the result of integrating the manifold contents of experience under the dynamism of the intellect. The aim of metaphysics is seen as making explicit the necessary differentiations in this process of an integrating synthesis. This leads to an operational understanding of key-terms and insights of classical metaphysics. Also, a life-carrying belief-system (*Weltanschauung*) aims at integrating the totality of human concerns. So metaphysics can be of help in a process of deepening critically these beliefs by showing minimal conditions for its consistency. It also contributes to understand the special rationality of a personal *Weltanschauung*, which was prepared by the discussion in Analytic Philosophy about religious language. So there can be shown both, the possibility and the limits of philosophical arguments in a dialogue concerning questions of ultimate personal concern.

Winfried Löffler

On the "descriptive" and "revisionary" metaphysics

P.F. Strawson's oft-invoked distinction between "descriptive" and "revisionary" metaphysics is less straight-forward than one would perhaps expect. I will, hence, put together and analyze the clues that Strawson himself gives in *Individuals* (1959) on that distinction

and discuss a few unclear aspects of it. Special attention is given to the question in what respects revisionary metaphysics could be "better" and why revisionary metaphysics could be indispensable, as Strawson points out. Concerning the latter question, I will present a proposal which goes a bit beyond Strawson, even if it stays in his broadly Aristotelian line of thought. This proposal could shed new light on the question "on what there is" and what "ontological priority" could plausibly mean, and on the role of metaphysics in general.

Krzysztof Śnieżyński

From Confrontation to Dialogue

– Karl Rahner's Programme of a Metaphysical Renewal of Thomism in Encounter with Modern and Contemporary Philosophy

A collapse of Karl Rahner's personal faith in the possibility of only one cognitively valuable philosophical reflection became for him an impulse to assess the hitherto Thomistic philosophy, revise its attitude to other philosophies and propose a renewal of Thomistic thought in the circumstances of contemporary philosophical pluralism. Such ideas are contained in K. Rahner's manuscript titled *Begleittext zu "Geist in Welt"* on which the present article is based.

Rahner's programme of a metaphysical renewal of Thomistic philosophy comprises the following stages and tasks: a necessity to recall the content and genealogy of scholastic ideas; the postulate of a living dialogue of Neo-scholasticism with contemporary philosophy; an attempt to find contemporary philosophical problem-matters within the old scholastic tradition; investigation of the reasons of the failure of hitherto "dialogue" between Neo-scholasticism and contemporary philosophy; elaboration of conditions of a fruitful collaboration between Neo-scholasticism and contemporary philosophy; and finally an attempt to implement the programme of a renewal of scholasticism,

a task that was undertaken by Rahner in two of his works: *Geist in Welt* and *Hörer des Wortes*.

K. Rahner faced the philosophical (and theological) pluralism of his times with the consciousness that dialogue was not a choice of but a necessity with which culture was confronted. Therefore, in the programme of a metaphysical renewal of Thomism he gave priority to a re-evaluation of the basic self-understanding of Neo-scholasticism as a philosophy (from commenting on Aquinas to thinking creatively with Aquinas) and its previous attitude to modern and contemporary philosophies (from confrontation to dialogue) whereas a revival of scholastic ideas was far less important to him.

Rahner was perfectly aware of the fact that in encounter with contemporary philosophies, Neo-scholasticism can no longer assume its previous role of teacher but can only be a partner in a dialogical quest for truth. However, it need not be an "obsolete partner" if only it conscientiously probes its own philosophical tradition and thereby discovers signs of affinity to the entire philosophical tradition of the West. In an age of dialogue, Thomism need not by any means reject its own tradition, but it should certainly change its attitude toward it: a vital transition is needed from merely using tradition to productively availing ourselves of it; from thinking about Aquinas to thinking with Aquinas, and if necessary – beyond Aquinas. Neo-Thomism can certainly follow the example of Neo-Kantism in its dynamic attitude to tradition – the two having emerged contemporaneously – but it was the latter that managed to maintain a creative distance to its own origins: "with Kant, against Kant, beyond Kant".

Jerzy Dadaczyński

Arnold Dresden's philosophy of mathematics

A. Dresden's philosophy of mathematics has a syncretistic nature. American mathematician accepted the thesis of constructivism from L. E. J. Brouwer's intuitionism. However, he rejected intuitionistic

statement, that the mathematics is prior to the logic. Dresden “combined” the constructivism with empiricism in the epistemology of mathematics. He accepted pluralism in mathematics, which is difficult to reconcile with the adopted constructivism. Despite the syncretistic nature Dresden’s philosophy of mathematics remains an interesting proposition.

Łukasz Kurek

**The problem of free will from the perspective
of empirical sciences**

The goal of the article is to analyze the concept of free will from philosophical point of view and in the context of empirical hypotheses that are supposed to be related to this concept. At the beginning of the paper, however, the problem of free will (PFW) is characterized as, first and foremost, a *philosophical* problem, necessarily related with the concept of determinism. The following part of the paper deals with (PFW) in the thought of Aristotle, St. Augustine, David Hume, and Immanuel Kant. One detail, present in the contemporary philosophical discussion concerning (PFW) is chosen from the thought of each of the aforementioned philosophers. The last part of the article is a critical analysis of three empirical hypotheses related with (PFW): Eccles’ psychons, Libet’s free will as a veto for action, and Wegner’s free will as an illusion. It is claimed that these hypotheses are, at best, weakly justified, and certainly do not solve (PFW).

Karol Tarnowski

What signifies „Unhappy consciousness”

The text meditates on the figure of the “Unhappy consciousness” from the *Phaenomenology of the Spirit (Phaenomenologie des Geistes)*

of Hegel. The purpose of the text is not historical; this is rather meditation on the state of the mind of the modern European man. It contains three main parties.

The first one tries to describe the experience of the world totally immanent at least in the eyes of the “atheism of indifference”. The man is absorbed by the matter of the world and sees no reason in thinking of an “Outside”. This is the state of the mind in which in a sense all of us live.

The second part describes what I call “the decline of the metaphysical imagination” which contains as well sacral as philosophical components. The world seems disenchanted, having no signs pointed toward the Sacred and Deity. In the same time European metaphysics after the critics of Kant, Nietzsche and Heidegger seems unable to bear the intellectual significations of the existence-in-the-world which poses probably some metaphysical questions.

Finally we all feel something like being abandoned by God after The Holocaust and Goulags.

In the light of these phenomena the consciousness of the people not quite indifferent is an “Unhappy consciousness”. Hegel was thinking that this consciousness is a sign of men not mature enough to find God in themselves. But this is a pure construction, because the existence-in-the-world is a tragic one and the desire of salvation – if takes place – is not the sign of the weakness but rather of maturity. But all of us *feel* the same absence of the transcendence and the presence of the immanent world alone. That is why the Christians can understand very well atheists and have no intersubjectively communicable, philosophical means to justify their own position.

What is then the difference between the ones and the others? Probably the existence of the *hope* in the “religious” people and the lack of it in the people in despair or in the cynical indifference. The philosophy of the hope is probably the unique hope for the philosophy which does not renounce to meditate the metaphysical dimensions of the man.

Dominik Rogóz
The Same and the Other.
Perspectives of heteronomic ethics

The core intention of this paper is to explore the possibility of ethics that is based on the idea of difference and otherness. Emmanuel Lévinas – one of the most prominent 20th century philosophers – undertook a challenge to overcome the modern concept of Cartesian *cogito* and to construct a concept of dialogical subject that is able to respect the Otherness. Lévinas was aware that the project of modern philosophy as established in its foundations by Descartes and Kant is completely false, because it inevitably restricts our cognition to the narrow world of human consciousness. Consequently, from this point of view we can perceive other human beings and other cultures only through the agency of our own categories and values. This way of thinking, in Lévinas' opinion, leads straight to violence between both human beings and cultures themselves. The historical culmination – a terrifying culmination! – of this violence was the tragedy of the Holocaust.

The Otherness that *Totality and Infinity*, Lévinas' major work, incessantly revolves around, does not mean a relative alterity of the object that the subject could well overcome and assimilate in the horizon of transcendental consciousness or in a creative act. The Otherness that Lévinas tirelessly writes about is, above all, the Otherness of another human being, it is a synonym of absolute exteriority that is able to resist all attempts at thematisation and representation. The presence of my neighbor who stands in front of me, as Lévinas says, is the presence of transcendence in every sense of the word, a transcendence that questions my uninhibited spontaneity when I bestow meaning. As a subject, I can arbitrarily control the meaning of the surrounding things that I differentiate, order and name; however, I cannot conceive and comprehend another human being, who eludes my objectivization in an absolute and irrevocable manner. It thus turns out that

the transcendental faculty by which we bestow meaning, *Sinngebung*, an indispensable attribute in modern concepts of subjectivity, is not an unrestrained power that could subjugate the entire universe of being with one gesture of dominance. The limit of a subject's cognitive imperialism is the separateness of another human being who is endowed with the power of speech and speaks, thereby manifesting him/herself as an autonomous source of meaning. Peace arises from the capability to speak.

From this standpoint, heteronomic ethics means neither a set of certain values that should organize our life into a harmonious totality, nor a code of conduct listing rules that should regulate our choices. The ethics of which Lévinas speaks is founded on recognizing the validity of the Other. What is at stake is not merely formulating ready-made rules that one should abide by without reservation, but a far more important issue: the core of ethics, its essence, ethics as such. The main challenge that Lévinas's philosophical endeavor meets is the grounding of ethics in unique experience of The Other. In the face of multicultural world, morality requires reliable foundations to guarantee the universal validity of elementary ethical attitudes.

If we wish to avoid violence and colonialism of all sorts, including the contemporary colonialism of values, we have to change our concept of subject and ethics. In other words, we have to go beyond ontology toward ethics. Morality, says Lévinas, is consent to the existence of a foreign world, a world of Otherness. This is at the core of Lévinas' philosophical endeavor. Ethics mean essentially respect for Otherness and willingness to accept all issues that we cannot comprehend by means of our categories and values.

Artur Borkowski
Dialogical Life according to Martin Buber

The notion of dialogue is a philosophical concept addressed on hundreds of thousands of pages, but it continues to give rise to many

different interpretations. The pages written by Buber on that subject certainly are not conducive to greater precision of definition. However, the specific formulation of the problem by the thinker allows a slightly different look at the dialogue and perception of its impact on human life.

Martin Buber's anthropology reveals man as a being who somehow always relates to reality. A man may treat it as an object, or may enter into a relationship with the reality. Only the latter attitude can help a man actualize their nature, as only through the relation does a man become a person. Buber expands the scope of entities eligible for relationship with man. Actually, all of creation is potential partner for such relationship. Thanks to such an approach, Buber can present life as a constant, ongoing dialogue. In this case, God is the initiator and life is the answer – not any life, however, but life in a relationship. That way, human life becomes an incessant answer for the Creator – it becomes a dialogical life.

Kazimierz Gryzenia Risks of a man's subjectivity

Subjectivity is one of the most fashionable terms in contemporary humanities and at the same time it is very indefinite. It is worth to mention that subjectivity, as many other terms – was already defined in ancient Greece by the classics of philosophy and in later ages of philosophy and up until modern times the references have been made to the classical notion. The meaning of the term is presented at the beginning of the undertaken discussion. Next some modern and contemporary tendencies, which not only violate but simply shatter subjectivity and identity of a man, are considered. Out of modern concepts those of Hegel's and Marx's and from the contemporary – Hugo T. Engelhardt's and Peter Singer's are discussed.

Classical philosophical thought presents metaphysical, while modern and contemporary thought present functional concept of subjectivity.

subjectivity. In the first approach subjectivity is given to a man because of his existence and explains who a man is. A man always-regardless of possessed skills and functions-retains his identity and is what he is and therefore he is entitled to the indisputable canon of rights. From the beginning to the end he is Great Subject who is entitled to dignity and to respect and love from us.

In the functional concept subjectivity is presented in categories of maturity, autonomy, selfconsciousness, ability to run one's life independently and possibility to transform surrounding reality. Therefore a man in prenatal period, a newborn baby as well as the old, the sick and the disabled and the one in the face of death are denied subjectivity. The quality of life of these people is lower than the quality of life of a healthy animal. The status of subjectivity is given only to people who are fit, independent and who actively participate in social life. Elimination of the weakest, that is abortion and euthanasia, is a necessary requirement in order to maintain high quality for "better" and "stronger" ones. It is clear that in functional presentation of subjectivity there is real danger of treating a man like an object. Omitting classical achievement-putting it mildly-is simplification and narrowing the perspective of presenting problems, and in result it is dangerous for a man.

Marek Kita Epiphany of the Sense. The Icon of Holy Sophia as an Expression of Christian Philosophy

The mysterious figure of Holy Sophia – the Wisdom of God – is a common motive of the medieval East European sacral art and a considerable part of modern Russian religious philosophy. Many representatives of the latter developed the so called sophiology, i.e., a mystical, but at the same time speculative, synthesis based on intuition of organic unity of the whole Universe in the creative intention of God. Within

the limits of this poetical metaphysics, they tried to express a concrete all-embracing idea, a collective archetype of all things, using a biblical personification of Wisdom – female companion of the Creator described in the Book of Proverbs (Chapter 8). Likewise, old Russian icons, especially those of Novgorod tradition, present a symbolical figure of Holy Wisdom (Sophia) as an Angel sitting on a throne, Christ over his head, and Mother of God and John the Baptist standing beside. Here, the symbolical figure of Sophia expresses the sphere of contact between the Creator and the creature – their mystical meeting point in wisdom which is identical with chastity.

The paper is a short outline of various theological interpretations of the figure of Sophia in ecclesial tradition (her “hypostatic” identifications as Christ-Logos, Virgin Mary or *Ecclesia*). It includes interpretations of Holy Sophia icons in the thought of Russian philosophers: Evgeniy Trubetskoy, Pavel Florensky and Sergey Averintsev, and discussion of the current value of symbolical theology, included both in the outlook on life of medieval Orthodox painters and in Russian philosophical reflection from the turn of the 20th century.

W poprzednim numerze „Logos i Ethos” (2(29)2010) znalazły się następujące błędy –

s. 107 brak następującego tekstu:

w kulturze zachodniej dzięki skomplikowanemu „splotowi okoliczności”¹, więcej: podstawowe zręby cywilizacji europejskiej została uformowane dzięki przekonaniu w możliwości rozumu, formującego reguły prawa oraz zasady etyczne. Weberowska koncepcja racjonalności odcisnęła zasadnicze piętno dla dalszych badań nad problematyką osobliwości kultury zachodniej². Oryginalność, twórczość oraz bogactwo filozoficznej treści koncepcji Webera koncepcji skłania do poważnego namysłu nad zasadniczą rolą oraz wpływem racjonalnej spekulacji na kształt społeczeństwa nowożytnego.

Weber podkreśla wartość zróżnicowanych definicji rozumu. Autor *Osobliwości kultury zachodniej* pisze na temat racjonalizacji:

przez to słowo można rozumieć rzeczy najbardziej różne. (...) Istnieją np. „racjonalizację” mistycznej kontemplacji, a więc zachowania, które – jeśli patrzemy na nie z punktu widzenia innych dziedzin życia – są szczególnie „irracjonalne”. (...) Racjonalizacje istniały, więc w różnych dziedzinach życia i dokonywane były w najrozmaitszy sposób we wszystkich kręgach kulturowych³.

¹ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 70.

² Zob. R. Bendix, *Max Weber. Portret Uczzonego*, tłum. K. Jakubowicz, Warszawa 1975.

³ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 83.

numer strony	wiersz	jest	powinno być
191	12 od dołu	-logistycznej	-logicznej
193	7 od dołu	że ono	że jest ono
194	2 od góry	dokumenty	doktryny
194	8 od dołu	(**) $(A \supset \neg B) \wedge (B \supset \neg A)$	(**) $(A \wedge \neg B) \wedge (B \wedge \neg A)$
194	6 od dołu	(***) $(A \supset \neg A) \wedge (B \supset \neg B)$	(***) $(A \wedge \neg A) \wedge (B \wedge \neg B)$
195	3 od dołu	(10) $L(A \supset B) \neg M \neg(B \supset A)$	(10) $L(A \supset B) \wedge M \neg(B \supset A)$
196	2 od dołu	$A \equiv p \neg(p \supset q)$	$A \equiv \neg p \supset (p \supset q)$
196	12 od dołu	($\circ\circ\circ$) $M(B \wedge \neg A) \wedge M(B \wedge \neg A)$	($\circ\circ\circ$) $M(A \wedge \neg B) \wedge M(B \wedge \neg A)$
197	11 od dołu	wyłączenie	włączania
198	2 od góry	antologii	ontologii
203	1 od góry	odwzajemnienia	odwzorowania
203	3 od góry	emocją	energiją
204	7 od góry	odwzajemnienie	odwzorowanie
204	14 od góry	pisze	pisząc
204	15 od góry	poddaje się Boga	poddaje się woli lub działaniu Boga

Przepraszamy Autorów i Czytelników.