



kraków

logos i ethos

ISSN 0867-8308



2022 nr 1 (59)

kraków

**logos
i
ethos**

ISSN 0867-8308

**LiE 2022 nr 1 (59)
półrocznik**

Redakcja naukowa | Editorial team

Amadeusz Pala (redaktor naczelny | editor-in-chief), Anna Smoleń (sekretarz redakcji | editorial assistant), Grzegorz Hołub (członek redakcji | editorial member), Marek Urban (członek redakcji | editorial member)

Adres redakcji | Editorial office

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Filozoficzny · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9
tel. 12 889 86 08 · logosiethos@upjp2.edu.pl · <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Rada naukowa | Scientific council

Członkowie rady naukowej afiliowani w Polsce (w kolejności alfabetycznej): Tadeusz Biesaga (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Aleksander Bobko (Uniwersytet Rzeszowski, Instytut Socjologii), Piotr Duchliński (Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Piotr Stanisław Mazur (Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Kazimierz Mrówka (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii), Tereza Obolevitch (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Paweł Rojek (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Instytut Filozofii), Władysław Zuziak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny)

Members of the Scientific Council affiliated abroad (in alphabetical order): Gennadii Aliaiev (Dnipro University of Technology, Department of Philosophy, Ukraine), Juan Manuel Burgos (CEU San Pablo University, Department of Philosophy, Spain), Maryse Dennes (Bordeaux Montaigne University, Department of Philosophy, France), Joaquin Garcia-Huidobro (University of the Andes, Department of Philosophy, Chile), Balazs Meze (Pázmány Péter Catholic University, Department of Philosophy, Hungary), Lenka Naldoniova (University of Ostrava, Department of Arts, the Czech Republic), Zlatica Plašienkova (Comenius University Bratislava, Department of Philosophy, Slovakia) Tomas Sodeika (University of Vilnius, Department of Philosophy, Lithuania), Regula Zwahlen (Universität Freiburg, Department of Philosophy, Switzerland)

Recenzenci | Reviewers

Lista wszystkich recenzentów jest dostępna na stronie internetowej czasopisma. Nazwiska recenzentów dla poszczególnych publikacji nie są ujawniane.

The list of all reviewers is available on the journal's website. The names of reviewers for individual publications are not revealed.

Korekta | Proofreading

język polski: Renata Komurka, Jadwiga Zięba

Projekt okładki: Mikołaj Michalczyk

Łamanie: Piotr Pielach

Copyright © 2022 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0867-8308 (druk) · ISSN 2391-6834 (online)

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
Pełne teksty artykułów są dostępne na <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
tel. 12 422 60 40 · wydawnictwo@upjp2.edu.pl · <https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

spis treści

artykuły

Fr. Dariusz Radziechowski “Beauty of the Person” According to Karol Wojtyła (Ontology and Experience)	5
Karol Petryszak „Immediacy of Experience Principle” z plemienia Pirahã jako możliwa powszechna podstawa epistemologii	23
Michał Stachurski Między zawodem a służbą. O pracy pracownika socjalnego z osobami starszymi w perspektywie etyki personalistycznej	39
Andrzej Koszczka Między wiarą a rozumem. Doświadczenie prawzorcze u Hansa Ursa von Balthasara a Absolutnie Niepojęte u Siemiona Ludwigo-wicza Franka	57
Hernán Guerrero-Troncoso The death of God and the collapse of metaphysics. On the „historical” character of Nietzsche’s announcement	79
Karol Petryszak „Etyka” a „moralność” – analiza zmiany terminów w maszynopisach pracy habilitacyjnej Karola Wojtyły	105
Marcin Tomaszewicz Utopia anielska jako wzorzec społeczności ziemskiej w myśli Pseudo-Dionizego i Tomasza z Akwinu	133
Tomasz Niezgoda Kryzys nadziei i zadanie filozofii w myśli Józefa Tischnera	149
Tadeusz Sierotowicz Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera	177
Marcin Jaranowski Dramaturgia artykułu 17. kodeksu etyki lekarskiej. Ujęcie sytuacji niepomyślnych rokowań z wykorzystaniem elementów aksjologii Józefa Tischnera	193

Agnieszka Biegalska
(Nie)wolna wola 213

Marek Błaszczuk
O kobiecości 233

przekłady

Tomasz Sójka
Marsilio Ficino, „Teologia platońska. O nieśmiertelności dusz” 257

recenzje i sprawozdania

Marcin Walczak
Próba ujęcia tego, co nieujmowalne. Recenzja:
Krzysztof Paczos, „Noetyka”, Béziers 2021 297

Marek Błaszczuk
Oblicza filozofii samotności. Recenzja monografii: Piotr Domeracki, „Horyzonty
i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności”, Toruń 2018 305

Karol Petryszak
Recenzja książki Davida Benatara, „Najlepiej – nie urodzić się. Istnienie
jako źródło krzywd”, tłum. Patryk Gołębiowski, Kraków 2022 315

artykuły

przekłady

recenzje i sprawozdania

Fr. Dariusz Radziechowski

<https://orcid.org/0000-0002-5272-5033>

“Beauty of the Person” According to Karol Wojtyła (Ontology and Experience)

An anonymous Greek sophist of the fourth century B.C. believed that “everything done at the right time is seemly and everything done at the wrong time is disgraceful.”¹ He thought that only the “right time” – understood as the Greek *kairós* – determines whether a given thing is assigned to the collection of beautiful things or not. On the one hand, this leads to the recognition of the total subjectivity of both beauty and ugliness, and on the other hand – which seems significant – to paying attention to the circumstances of the process of cognitive perception of a given thing. For example, walking down a field path among rustling, colourful autumn leaves, we may be delighted with them, but when unexpected heavy rain comes and the leaves become wet and slimy, our delight may change into disappointment, dislike or even disgust. Although they are the same leaves, yet it is not the same time, not the same unique *kairós*, as the ancients would say.

Fr. Dariusz Radziechowski – Doctor of Philosophy in Humanities, Doctor of Theology in Theological Sciences. Currently vicar of parishes in central Montafon, Austria. Research interests: thought of Karol Wojtyła, phenomenology of Roman Ingarden, philosophy of culture, ontology, anthropology, ethics, axiology, aesthetics, and logic.

1 R. Kent Sprague, *Dissoi Logoi or Dialexeis*, II, 20, “Mind” 77 (1968) No. 306, p. 159, <https://doi.org/10.1093/mind/LXXVII.306.155>.

This thought will serve as a prelude to a consideration of the issue of beauty in the studies of Karol Wojtyła.² The starting point will be his encounter with the ontology of Kazimierz Wais. Then our attention will be drawn to the presence of the category of beauty in selected works of Wojtyła. The aim will be an attempt, at least in its aspects, to bring closer what the “beauty of the person” meant for Wojtyła as a concept and as its corresponding reality.

Father Wais’s Ontology

In 1942, as an alumnus of the clandestine spiritual seminary in Krakow, Karol Wojtyła received from Professor Kazimierz Kłósak a textbook *Ontologia, czyli metafizyka ogólna* [Ontology, that is general metaphysics] by Father Kazimierz Wais (1926).³ It consisted of four main parts addressing the issues of being: as a general, transcendental concept, its categories, causes and perfection. Young Wojtyła was completely absorbed by the textbook and by studying it carefully – in difficult circumstances, in occupied Krakow, in his free time or, as far as possible, while working at the Solvay factory – the priest-to-be was gradually introduced into the scholastic metaphysics. The author of that textbook, Father Wais (1865–1934), a professor at the University of L’viv, who acquired and deepened his philosophical education in the greatest Catholic academic centres of Europe, especially in Innsbruck, Rome, Freiburg, Paris, Leuven and Fulda, represented the neo-Scholastic philosophy of those times in Poland. Concurrently, Wais’s Thomism was not homogeneous, and as Józef Jan Sawicki stressed, it demonstrated on the one hand certain connections with Scottishism, Francisco Suárez’s system and Cartesianism, while on the other hand a closeness to positivism, since it attempted to base the subject of philosophy on detailed

2 Vide also the author’s text: *Piękno jako kategoria antropologiczna w ujęciu Karola Wojtyły* [Beauty as an Anthropological Category in the Thought of Karol Wojtyła], “Ethos” 31 (2018) No. 3 (123), p. 270–281.

3 Vide A. Frossard, “Be Not Afraid!”. *John Paul II speaks out on his Life, his Beliefs, and his Inspiring Vision for Humanity*, transl. J. R. Foster, New York 1984, p. 17; K. Wais, *Ontologia, czyli metafizyka ogólna* [Ontology, that is general metaphysics], Lwów 1926.

sciences according to the Lowan School.⁴ In his research and publications, Wais devoted most attention to cosmological and psychological issues, as well as to theodicy and metaphysics. The handbook of the latter, which Wojtyła had received to study, triggered a significant cognitive resonance in him. Years later in a conversation with André Frossard, already as Pope, he affectionately recalled reading this book, which became a particular "Copernican revolution" in his personal and scientific life:

Straightaway I found myself up against an obstacle. My literary training, centred round the humanities, had not prepared me at all for the scholastic theses and formulas with which the manual was filled. I had to cut a path through a thick undergrowth of concepts, analyses and axioms without even being able to identify the ground over which I was moving. After two months of hacking through this vegetation I came to a clearing, to the discovery of the deep reasons for what until then I had only lived and felt. When I passed the examination I told my examiner that in my view the new vision of the world which I had acquired in my struggle which that metaphysics manual was more valuable than the mark which I had obtained. I was not exaggerating. What intuition and sensibility had until then taught me about the world found solid confirmation. [...] / This discovery, which has remained the basis of my intellectual structure.⁵

These words prove the importance of Wojtyła's encounter with the contents of Wais's book and with scholastic and Thomistic thought, which he explored not only through reading Wais's textbook, but throughout his seminary formation and during further specialist studies in Rome. In his letter to Mrs Irena Scotch, he wrote tellingly that "[t]here would be much to talk about Thomistic studies [...]. The whole system is something

4 Vide J. J. Sawicki, *Czy i jakim tomistą był ks. Kazimierz Wais* [Whether and What Kind of a Thomist was Fr Kazimierz Wais], "Studia Philosophiae Christianae" 2 (1966) No. 1, p. 296–301.

5 A. Frossard, "Be Not Afraid!", p. 17.

immensely beautiful, delightful, and at the same time appealing in its simplicity.”⁶

The Experience of Man

Wojtyła, however, would not cease his admiration and exploration of Thomistic metaphysics. From the very beginning, de facto following the great postulate of modern thought, he turned to experiencing the person and its objectivization, whether through the study of religious (mystical) experience in St. John of the Cross or moral experience in Max Scheler’s phenomenology. In *Person and Act*, an introduction to his fundamental philosophical work, he wrote:

man who continues to expect a new and penetrating analysis [...]. As the discoverer of so many secrets of nature, he himself must be constantly discovered anew. While remaining to a degree an “unknown being,” he still demands a new and increasingly mature expression of the being.⁷

Wojtyła’s focus on this very human aspect – ethical, anthropological, and spiritual – was the core and horizon not only of his scientific research, but also of his pastoral practice. In the above-cited conversation with Frossard, he said:

By temperament I prefer thought to erudition. I came to realize this during my short career as a teacher at Cracow and Lublin. My conception of the person, “unique” in his identity, and of man, as such at the centre of the universe, was born much more of experience and of sharing with others than of reading. Books, study, reflection and discussion – which I do not avoid, as you know – help me to formulate what experience teaches me. In these two

6 *Kalendarium życia Karola Wojtyły* [Calendar of Karol Wojtyła’s Life], oprac. A. Boniecki, Kraków 2000, p. 92.

7 K. Wojtyła, *Person and Act*, transl. G. Ignatik, in: K. Wojtyła, “*Person and Act*” and Related Essays, Washington 2021, p. 115.

aspects of my life and activity, the pastoral vocation prevailed over that of teacher and scholar; it gradually turned out to be deeper and stronger; but if the two vocations are a long way from each other, there was never any rupture between them.⁸

The author of *Person and Act* emphasised that the so-called "experience of man" is the fact that "man encounters, that is, establishes cognitive contact with, himself,"⁹ and it is the richest and most complex of experiences available to man. It is a special "insight" (German: *Einsicht*) into oneself, in which man is both a knowing subject and a learned object. Through induction in the multiplicity and diversity of facts of experience, the human mind discovers their fundamental meaningful unity, while not losing the richness of the multiplicity of singularities. Further, through reduction, that is, the process of cognitive "exploitation" of experience, it brings out, i.e. explains or interprets the original human view. As Wojtyła stressed "[f] or we are not concerned with the abstract but with a penetration into the actually existing reality,"¹⁰ to discover the subjectivity of the person, who is a particular *suppositum* (subject of existence and action) and simultaneously a real, unique and inimitable self.¹¹

However, how does the aforesaid relate to "beauty," if at all?

Beauty of Nature, Art and the Person

When using the term "beauty", Wojtyła did not give its unambiguous definition. However, he seems to have followed the Thomistic metaphysics in

8 A. Frossard, "Be Not Afraid!", p. 17–18.

9 K. Wojtyła, *Person and Act*, p. 95.

10 K. Wojtyła, *Person and Act*, p. 110 [distinction in accordance with the original].

11 The author analyses the "experience of man" in Karol Wojtyła's perspective in more detail in: *Filozoficzna koncepcja kultury Romana Ingardena i Karola Wojtyły. Studium analityczno-krytyczne* [Philosophical Concept of Culture of Roman Ingarden and Karol Wojtyła. Analytical-critical Study], Kraków 2021, p. 139–150.

that regard, where, as Wais writes, “beauty is the radiance of perfection [of being, of things], whose intuition [that is, contemplation] is a delight.”¹²

The issue of beauty as “the perfection of being” in Wais’s work studied by Wojtyła triggered his attention to relating the concept of beauty both to the nature and to human works (art). Thus two kinds of beauty are specified, the beauty of nature and the beauty of human works (artistic beauty).¹³ This division, imposing itself directly in everyday experience, does not seem to need any further justification. However, through his attention to human experience and the specificity of human action (Latin: *operari*), Wojtyła realized that such a division was insufficient. In his ethical study *Love and Responsibility*, he introduced the concepts of “the beauty of the human person” and “the beauty of the person.”¹⁴ And although he clearly stated that he would not analyse that question thoroughly, he indicated a horizon of the research in which beauty was one of the ways leading to the revealing of the “mystery of the person.”

Before diving into the accurate discussion of such a concept of beauty, it is worth recalling what Wojtyła wrote in his essay *Tajemnica i człowiek* [Mystery and Man]. There he pointed out, in very vivid language, referring to the philosophy of Nicolai Hartmann, that “man has something from a stone and from a star, from a plant and from an animal,”¹⁵ however, “all the «animal» forces of his psyche exist in him, live and act, not by their own dynamics, but by the power of yet another element [...]. These forces and laws are intrinsically separate and not reducible to the forces and laws according to which matter exists and lives. The human spirit constitutes the limit of man’s similarity to the material universe – and at the same time this spirit decides about the lack of similarity, about the difference.”¹⁶

In other words, one could say that “the beauty of the human person” has something of the beauty of nature in it, but at the same time is not

12 K. Wais, *Ontologia, czyli metafizyka ogólna*, p. 308 [transl. D.R.].

13 Vide K. Wais, *Ontologia, czyli metafizyka ogólna*, p. 285.

14 Vide K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, transl. H. T. Willetts, London 1981, p. 80.

15 K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek* [Mystery and Man], in: K. Wojtyła, „*Aby Chrystus się nami posługiwał*”, red. J. Hannelowa, Kraków 1979, p. 29 [transl. D.R.].

16 K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek*, p. 29 [transl. D.R.].

reducible to it. One could, however, identify it exclusively with man-made objects, from the first useful tools to the non-useful works of art. However, further analyses by Wojtyła, in particular the study of human action, lead to the conviction that such an interpretation is insufficient, to say the least. For by producing certain things, whether for practical use or for beauty alone, man shapes his interiority, the beauty of himself as a person. And even though, as already Pope, Wojtyła wrote in his letter to artists: "Not all are called to be artists in the specific sense of the term. Yet, [...], all men and women are entrusted with the task of crafting their own life: in a certain sense, they are to make of it a work of art, a masterpiece."¹⁷

Leaving aside detailed analyses of the human act (Latin: *actus humanus*), it should be emphasised, following Wojtyła, that "[i]n acting, not only perform actions, but we also become ourselves through those actions – we fulfil ourselves in them."¹⁸ In acting, which by definition must be a conscious and free one, man reveals himself as a person. In acting, the dynamism proper to man is embodied, which, as St Thomas Aquinas pointed out, is realised in two dimensions: transitive and non-transitive. Human activity (action)

is transitive insofar as it tends *beyond the subject*, seeks an expression and effect in the external world, and is objectified in some product. It is intransitive, on the other hand, insofar as it *remains in the subject*, determines the subject's immanent quality or value, and constitutes the subject's essentially human *fieri*.¹⁹

17 John Paul II, *Letter to Artists*, Vatican City 1999, p. 7.

18 K. Wojtyła, *The Problem of the Constitution of Culture Through Human Praxis*, in: K. Wojtyła, *Person and Community. Selected Essays*, transl. T. Sandok, New York [etc.] 1993, p. 266.

19 K. Wojtyła, *The Problem of the Constitution of Culture Through Human Praxis*, p. 266 [distinction in accordance with the original].

The Latin term used by Wojtyła, "fieri" (which is derived from the verb "fio" – "to become") describes "aspect of man's dynamism [...] – an aspect directed to man himself as the subject of this dynamism. Amidst all its dynamizations, this subject does not behave indifferently: it not only takes part in them, as was already shown to a certain degree, but also through each of them is in some way shaped or transformed in itself. [...] For «to become» is the same as «to begin to exist». The first dynamization through existence, by *esse*, is simultaneously the first *fieri* of the human

By acting, man produces various objects, such as building a house, painting a bedroom floor or a portrait of a young aristocrat, writing an article for a magazine, etc., and at the same time “creates himself;” becomes – in a transitive dimension – a good or bad engineer, painter, portraitist or writer, and simultaneously – in a non-transitive dimension – shapes himself as a person. Actions bear witness to those who perform them – in the words of Jesus Christ as conveyed by Saint Matthew – “ex fructibus eorum cognoscetis eos” (Mt 7:20).

According to Wojtyła, it should be emphasized,

that which is transitive in our [...] activity and is expressed externally as an effect, objectification, product, or work can be said to be a result of the particular intensity of that which is intransitive and remains within our disinterested communion with truth, goodness, and beauty. This communication, its intensity, degree, and depth, is something completely internal; it is an immanent activity of the human soul, and it leaves its mark and brings forth fruit in this same dimension. It is from this communion that we mature and grow inwardly.²⁰

And herein lies the reality of the “beauty of the person” expressed above all in his ethical qualification, his moral value.

Types of Beauty of the Person

In terms of the structure of the concept and reality of human-personal beauty, Wojtyła distinguished two basic areas of consideration: (1) the issue of the difference of human beauty according to gender (“Beauty, feminine and masculine, is [...] a subject, and a large one, in itself”²¹) and (2) the issue of distinguishing between external, visible, sensual human beauty

being, his coming into existence. Any further dynamization through *operari* no longer brings this fundamental coming into existence. Nonetheless, with every such dynamization, something begins to exist in the already existing subject «man»” (K. Wojtyła, *Person and Act*, p. 199–200).

20 K. Wojtyła, *The Problem of the Constitution of Culture Through Human Praxis*, p. 271.

21 K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 79.

(beauty of the body) and internal, invisible, spiritual beauty, which is strictly "beauty of the person."²²

The difference in human beauty between the sexes is rooted in nature and stems from the difference between female and male in the way of being human ("Woman is beautiful in a way of her own"²³ and "man is also beautiful in his own particular way"²⁴). It is not, however, limited to external physical characteristics alone. Depending on their gender, women and men are beautiful in their own way.

Moreover, special attention should be paid to two so-called "moments" of beauty: external and internal. External beauty is a certain aesthetic value, which manifests itself in women and men in their own way – "fascination," "charm" or "glamour," which one person can perceive in another. This external beauty refers to the "beauty of the body" (for example, facial features, hair or musculature).²⁵

However, as Wojtyła frequently stressed, "human being is a person, a being whose nature is determined by his or her «inwardness»."²⁶ This statement retains its validity also from the perspective of beauty, both external and internal. The latter is "the good that one is" and is therefore more important than external beauty of the body. The inner beauty is in fact "full and deep appreciation of the beauty of the person."²⁷

The Beauty of the Person in the Community Dimension

In his analyses of love between a man and a woman conducted as part of his *Love and Responsibility* study, Wojtyła developed and further elaborated

22 Vide K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 80, 105; K. Wais, *Ontologia, czyli metafizyka ogólna*, p. 312–313.

23 K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 79.

24 K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 80.

25 External beauty can possibly be extended in meaning beyond its aesthetic values. In a broader sense it can also entail practical skills (e.g. protectiveness), so that beauty will no longer be seen as an aesthetic value, but a practical one.

26 K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 80.

27 K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 80.

on the idea of the “beauty of the person,” especially analysing love as an affection. As Wojtyła wrote:

A human being is beautiful and may be revealed as beautiful to another human being. Woman is beautiful in a way of her own, and may attract the attention of a man by her beauty. A man is also beautiful in his own particular way, and because of his beauty may attract the attention of woman.²⁸

When a woman “attracts” a man and/or vice versa, she appears as a certain value – as a certain good (as the good that she is!), which presents itself simultaneously as beauty. Such an affection is the basis and, in a way, the beginning of love between a man and a woman. In Wojtyła’s drama, *The Jeweler’s Shop*, we find a splendid image thereof in Andrew’s story about his meeting with Teresa. Here is a longer excerpt:

I went quite a long way before reaching Teresa, I did not find her at once. [...] I thought much at the time about the “alter ego.”
Teresa was a whole world, just as distant
as any other man, as any other woman
– and yet there was something that allowed one to think of throwing a bridge.

I let that thought run on, and even develop within me.
It was not an assent independent of an act of will.
I simply resisted sensation and the appeal of the senses,
for I knew that otherwise I would never really leave my “ego”
and reach the other person – but that meant an effort.
For my senses fed at every step
on the charms of the women I met.
When once or twice I tried following them,
I met solitary islands.
This made me think that beauty accessible to the senses
can be a difficult gift or a dangerous one;

28 K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 79–80.

I met people led by it to hurt others
– and so, gradually, I learned to value beauty
Accessible to the mind, that is to say, truth.
I decided then to seek a woman who would be indeed
my real "alter ego" so that the bridge between us
would not be a shaky footbridge among water lilies and reeds.²⁹

There is a clear distinction here between the two dimensions of beauty – "outer" and "inner" – as already referred to. When we analyse the love of a man and a woman, this distinction plays an important role. A relationship built solely on the former is not a "permanent bridge," but – as the poet says – "a shaky footbridge," for it does not take into account the whole person, but only the aesthetically positive impression. Obviously, this aesthetic value, this human sensual "charm" is important, as it helps people get noticed in a crowd and get to know each other. To stop solely at this sensual impression, however, is tantamount to reducing a person exclusively to their body and sexual attractiveness. This is a fallacy of *pars pro toto* ("a part (taken) for the whole"). By choosing a certain perspective (for example, a person's body or a certain skill), a person is held back by it alone, thinking that it constitutes the whole.

Sensuality – as Wojtyła wrote – always implies experiencing a particular value bound up with this sensory awareness. Specifically we are concerned with a sexual value, connected above all with the body of a person of the other sex [...]. In such cases the ordinary short way of putting it is: "Y affects my senses." This effect upon someone's senses is only incidentally connected with awareness of the beauty of a body, with aesthetic appreciation. Another consideration is of real importance to sensuality. Namely, that when it only stirs sensuality a body is commonly experienced as a "potential object of enjoyment." Sensuality in itself has a "consumer orientation" – it is directed primarily and immediately towards a "body": it touches the person only

29 K. Wojtyła, *The Jeweler's Shop. A Meditation on the Sacrament of Matrimony, Passing on Occasion into a Drama*, transl. B. Taborski, San Francisco 1992, p. 24–25.

indirectly, and tends to avoid direct contact. Even with bodily beauty it has, as we have already said, only an indirect connection.³⁰

Wojtyła clearly distinguishes between beauty and sensuality. The former demands admiration (contemplation), while the latter aims at sensual gratification (consumption). Without neglecting the role of the senses, which direct us towards the external beauty of another human being, one cannot – as Wojtyła stresses – limit oneself to them. This is only the first step. Apart from external beauty, one should be able to discover the internal beauty of a person and to please oneself in it, or even primarily to please oneself in it. The beauty of a person is not diminished to aesthetic delight stimulated by the senses, which introduce a consumable reference to the object. “For beauty – as Wojtyła continued his analysis – is essentially an object of contemplative cognition, and to experience aesthetic values is not to exploit: it gives joy, enjoyment as defined by St Augustine in the word *frui*.”³¹

Here Wojtyła referred to Augustine’s distinction between *frui* – “to enjoy, to reap the fruits of” and *uti* – “to use, to enjoy.”³² In experiencing the value of beauty as *frui*, there is a kind of love turning of the person towards the other person (man towards woman and *vice versa*). Adherence to the other person for his or her own sake, not for the sake of his or her sensuously beautiful eyes or slender figure. Hence, going further in the analysis of love, a clear distinction must be made between sensual impressions and affective emotions. While the former are defined by *uti*, the latter allow for actual *frui*.

Direct contact between man and woman – as Wojtyła emphasised – always entails an impression which may be accompanied by an emotion. When

30 K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 105.

31 K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 105.

32 Vide S. Augustinus, *De Trinitate*, X, XI, 17, in: *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia*, accurate J.-P. Migne, Paris 1841, col. 982 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 48): „*frui est autem, uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei*”; A. Eckmann, *Radość (“gaudium”) w nauczaniu św. Augustyna* [Joy (“Gaudium”) in the Teaching of St. Augustine], „*Vox Patrum*” 32 (2012) No. 58, p. 310.

this emotion has as its object a sexual value residing in the "body" itself as a "possible object of enjoyment" it is a manifestation of sensuality. However, a sexual value which is the object of emotion is by no means necessarily connected with the "body" itself as a "possible object of enjoyment." It may be connected with the whole "person of the other sex." In that case, the object of emotional experience for a woman will be the value "masculinity," and for a man the value "femininity." The first may be connected with, for instance, an impression of "strength," the second with an impression of "charm," but both are connected with a whole person of the other sex, not only with that person's "body."³³

And it is affection, sensitivity to the other person, that embraces the whole, unlike the sensual excitability induced by their external beauty. "Affection is not an urge to consume. It is, therefore, compatible with the contemplative moods which go with a sense of beauty and responsiveness to aesthetic values."³⁴ The desire to exploit is replaced here by admiration in relation to the person: man towards woman and woman towards man, respectively.

Sensuality and emotionality obviously do not exhaust love as such. What has been said, however, is sufficient to characterise the outline of the "beautiful love of persons" presented by Wojtyła.

The Deformed "Beauty of the Person"

As in an interpersonal relationship, it is reductionism to dwell solely on the external beauty of a person, so in the case of creating beautiful things (as well as useful things), the "temptation of self-abasement" can arise. During a retreat for artists given during Holy Week on 16–18 April 1962 at the Holy Cross Church in Krakow, Wojtyła drew attention to it, quoting a sentence from *The Un-divine Comedy* by Zygmunt Krasiński: "Through thee flows

³³ K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 109–110.

³⁴ K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 110.

a stream of beauty but thou art not beauty thyself.”³⁵ Krasieński coined that phrase in the context of the distinction between true and false poetry and the true and false poet. Wojtyła focused on the person of a particular poet, an artist and on his or her self-knowledge. That “stream of beauty” is a talent, an inspiration that pushes a given person to create works. This inspiration infuses into and overwhelms the artist, who virtually becomes carried away by this creative spark. However, as Wojtyła stresses, this talent is not entirely synonymous with the artist – “talent is some kind of special good, some kind of natural distinction.”³⁶ The artist is him or herself through the talent s/he possesses, but s/he is not that talent, s/he only shares it – “you yourself are not Beauty.” And herein lies the temptation of the self-empowerment of the artist, who has mastered his/her craft perfectly and whose works inspire admiration because of their perfection in the transitive profile. It is the temptation of egoism, of defining oneself analogically perfect in a non-transitive profile – in the words of Krasieński – “I am Beauty”³⁷ regardless of the real ethical qualification, i.e. the moral value or counter-value as a person.

The temptation of self-abasement of which Wojtyła spoke seems to be particularly dangerous when man submits himself to the hegemony of multiple utilitarianisms, when – consciously or not – he becomes a slave to action, production, efficiency, when next to *actio* there is no place and time for *contemplatio*.³⁸ Wojtyła stressed that “[n]o function of man is more important than man. The most important is the value of humanity itself”³⁹

35 Z. Krasieński, *The Un-divine Comedy*, transl. H.E. Kennedy, Z. Umińska, London–Warsaw 1924, p. 1; vide Z. Krasieński, *Nie-Boska Komedya* [The Un-divine Comedy], Paryż 1835, p. 2: „Przez ciebie przepływa strumień piękności, ale ty nie jesteś pięknoscią” [A stream of beauty flows through you, yet you yourself are not beauty]; K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów* [The Gospel and Art. Retreat for Artists], red. A. Dobrzyński, Kraków–Rzym 2011, p. 34: „Przez ciebie przepływa strumień Piękności, ale ty sam nie jesteś Pięknoscią” [distinction in accordance with the original].

36 K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, p. 36 [transl. D.R.].

37 Vide K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, p. 34, 36.

38 Vide K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, p. 16–17.

39 K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, p. 40 [transl. D.R.].

and "the greatest work of culture is man himself – not any of his works or creations, but he himself."⁴⁰

For beauty, as Wojtyła quoted Cyprian Kamil Norwid, testifies to immortality and resurrection, to the possibility of human fulfilment as a person! "For beauty exists that we might be enticed to work, / And work, that we might be resurrected."⁴¹

As it has already been mentioned, human works can be of two kinds: either (1) useful works (*utile*), which are doomed to die with wear and tear, or (2) works that cannot be used up, which are born out of man's selfless (*unutile*) contact with beauty, goodness and truth. As Wojtyła wrote,

In them [i.e. in the intransitive works] not only do their creators live on, whose names are remembered for generations on end, but also, and more importantly, men and women of different generations continually rediscover the intransitive within themselves: "intransitive" means, in a sense, "immortal."⁴²

Man dies, but by perpetuating the transcendental dimension of truth, goodness and beauty in his works during his lifetime, he "remains." In view of the above, it seems easier to understand Fyodor Dostoyevsky's words that "beauty would save the world."⁴³ The fact that something is beautiful is not a matter of whim. "Real beauty," inspiring and mobilising the creation of works that cannot be used up, seems to establish itself as some kind of bridge towards "immortality," a possible path to "salvation."

40 K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura* [Christian and Culture], "Znak" 16 (1964) nr 10 (124), p. 1154 [transl. D.R.].

41 C.K. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem* [Promethedion. A Work in Two Dialogues with an Epilogue], Paryż 1851, p. 18: "Bo piękno na to jest by zachwycalo / Do pracy – praca, by się zmartwychwstało"; K. Wojtyła, *The Problem of the Constitution of Culture Through Human Praxis*, p. 269.

42 K. Wojtyła, *The Problem of the Constitution of Culture Through Human Praxis*, p. 272.

43 F. Dostoyevsky, *The Idiot*, III, 5, transl. E. Martin, The Floating Press [s.l.] 2009, p. 756.

References

- Augustinus, *De Trinitate*, in: *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Paris 1841, col. 819–1098 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 48).
- Dostoyevsky F., *The Idiot*, transl. E. Martin, The Floating Press [s.l.] 2009.
- Eckmann A., *Radość* (“*gaudium*”) *w nauczaniu św. Augustyna* [Joy (“*Gaudium*”) in the Teaching of St. Augustine], “*Vox Patrum*” 32 (2012) No. 58, p. 307–314.
- Frossard A., “*Be Not Afraid!*”. *John Paul II speaks out on his Life, his Beliefs, and his Inspiring Vision for Humanity*, transl. J. R. Foster, New York 1984.
- John Paul II, *Letter to Artists*, Vatican City 1999.
- Kalendarium życia Karola Wojtyły* [Calendar of Karol Wojtyła’s Life], oprac. A. Boniecki, Kraków 2000.
- Kent Sprague R., *Dissoi Logoi or Dialexeis*, “*Mind*” 77 (1968) No. 306, p. 155–167, <https://doi.org/10.1093/mind/LXXVII.306.155>.
- Kraśniński Z., *Nie-Boska Komedya* [The Un-divine Comedy], Typografia A. Pinaud, Paryż 1835.
- Kraśniński Z., *The Un-divine Comedy*, transl. H. E. Kennedy, Z. Umińska, London–Warsaw 1924.
- Norwid C. K., *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem* [Promethedion. A Work in Two Dialogues with an Epilogue], Paryż 1851.
- Radziechowski D., *Filozoficzna koncepcja kultury Romana Ingardena i Karola Wojtyły. Studium analityczno-krytyczne* [Philosophical Concept of Culture of Roman Ingarden and Karol Wojtyła. Analytical-critical Study], Kraków 2021.
- Radziechowski D., *Piękno jako kategoria antropologiczna w ujęciu Karola Wojtyły* [Beauty as an Anthropological Category in the Thought of Karol Wojtyła], “*Ethos*” 31 (2018) No. 3 (123), p. 270–281.
- Sawicki J. J., *Czy i jakim tomistą był ks. Kazimierz Wais* [Whether and What Kind of a Thomist was Fr Kazimierz Wais], “*Studia Philosophiae Christianae*” 2 (1966) No. 1, p. 296–315.
- Wais K., *Ontologia, czyli metafizyka ogólna* [Ontology, that is general metaphysics], Lwów 1926.
- Wojtyła K., *Chrześcijanin a kultura* [Christian and Culture], “*Znak*” 16 (1964) No. 10 (124), p. 1153–1157.
- Wojtyła K., *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów* [The Gospel and Art. Retreat for Artists], red. A. Dobrzyński, Kraków–Rzym 2011.

Wojtyła K., *The Jeweler's Shop. A Meditation on the Sacrament of Matrimony, Passing on Occasion into a Drama*, transl. B. Taborski, San Francisco 1992.

Wojtyła K., *Love and Responsibility*, transl. H. T. Willetts, London 1981.

Wojtyła K., *Person and Act*, transl. G. Ignatik, in: K. Wojtyła, "Person and Act" and Related Essays, Washington 2021, p. 93–416.

Wojtyła K., *The Problem of the Constitution of Culture Through Human Praxis*, in: K. Wojtyła, *Person and Community. Selected Essays*, transl. T. Sandok, New York [etc.] 1993, p. 263–275.

Wojtyła K., *Tajemnica i człowiek [Mystery and Man]*, in: K. Wojtyła, "Aby Chrystus się nami posługiwał", red. J. Hennelowa, Kraków 1979, p. 28–35.

Abstract

"Beauty of the Person" According to Karol Wojtyła (Ontology and Experience)

This paper outlines the essential core of Karol Wojtyła's thought on beauty. By introducing the central category of "beauty of the person", Wojtyła essentially integrated and ordered therewith all the other meanings of the term. Whatever is beautiful in an adequate sense is also morally good. As far as human beauty is concerned, Wojtyła pointed out that it is differentiated by gender, i.e. female beauty and male beauty, and by "layers," i.e. external beauty (aesthetic, sensual and bodily beauty) and, more importantly, internal beauty, which constitutes the beauty of a person as a person. Outer beauty allows a person to be noticed, to be discovered, but in love one cannot stop at outer beauty (the temptation to treat the body as a possible object of use). For love is love of the whole person, not only of his or her beautiful body and sexual attractiveness. A specific issue is the analysis of the creation of beautiful things, which at the same time are imprinted in the interior of man and – as long as man does not give in to the egoistic "temptation of self-emptying" – bear witness to his "immortality."

Keywords: Wojtyła, beauty, experience of man, person

Abstrakt

„Piękno osoby” według Karola Wojtyły (ontologia i doświadczenie)

Niniejszy artykuł kreśli zasadniczy zrąb myśli Karola Wojtyły na temat piękna. Wprowadzając centralną kategorię „piękna osoby”, Wojtyła zasadniczo zintegrował i uporządkował wszystkie inne znaczenia tego terminu. To, co jest piękne w adekwatnym ujęciu, jest i dobre moralnie. Odnośnie do piękna człowieka Wojtyła zwracał uwagę, że różnicuje się ono poprzez płęć – piękność kobieca i piękność męska, a także według „warstw” – piękno zewnętrzne (piękno estetyczne, zmysłowe, ciała) oraz ważniejsze od niego – piękno wewnętrzne, które stanowi o pięknie człowieka jako osoby. Piękno zewnętrzne pozwala osobom się zauważyć, poznać, w miłości jednak nie można poprzestać na pięknie zewnętrznym (pokusa potraktowania ciała jako możliwego przedmiotu użycia). Miłość to bowiem miłość całej osoby, nie zaś wyłącznie jej pięknego ciała i seksualnej atrakcyjności. Szczegółowym zagadnieniem jest analiza tworzenia pięknych rzeczy, które zarazem odciskają się we wnętrzu człowieka i – o ile człowiek nie podda się egoistycznej „pokusie samoubóstwienia” – dają świadectwo o jego „nieśmiertelności”.

Słowa kluczowe: Wojtyła, piękno, doświadczenie człowieka, osoba

Karol Petryszak

<https://orcid.org/0000-0001-9058-4721>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„Immediacy of Experience Principle” z plemienia Pirahã jako możliwa powszechna podstawa epistemologii

Niniejszy artykuł prezentuje dwie propozycje rozszerzenia zaproponowanej przez amerykańskiego lingwistę Daniela Everetta *Immediacy of Experience Principle* (IEP¹). Pierwsza dotyczy zakresu jej obowiązywania – będą argumentował, że IEP faktycznie dotyczy większości (o ile nie wszystkich) społeczności, nie zaś tylko plemienia Pirahã. Druga – bardziej metodologiczna – wyraża się w postulatcie wypełnienia luki, którą zauważył również Everett, dotyczącej opracowania modelu poziomów abstrahowania.

Zanim zostanie nakreślona struktura dalszej części artykułu, należy przedstawić wstępne informacje o plemieniu Pirahã, które może być nie wszystkim znane. Jest to jedno z plemion indiańskich Ameryki Południowej, które zamieszkuje brzegi rzeki Maici (ok. 400–500 km w linii prostej

Karol Petryszak – adiunkt w Katedrze Filozofii Kultury Wydziału Filozoficznego UPJPII w Krakowie. W prowadzonych badaniach zajmuje się filozofią literatury, filozofią kultury, ontologią oraz współczesnymi ideologiami. Zwraca szczególną uwagę na precyzyjne stosowanie terminologii fachowej oraz założenia kryjące się za poszczególnymi koncepcjami. Autor m.in.: *Ontologia kultury. Badania nad kulturą w oparciu o zmodyfikowaną ontologię Romana Ingardena* (2021); *Ogród Eden na wschodzie, czyli materializm dialektyczny w „Drugiej płci” autorstwa Simone de Beauvoir* (2019).

1 W polskim piśmiennictwie przyjęto tłumaczenie: „zasada bezpośredniości doświadczenia”. Zob. D.L. Everett, *Język, narzędzie kultury*, tłum., Z. Wąchocka, P. Paszkowski, Kraków 2018; D.L. Everett, *Jak powstał język. Historia największego wynalazku ludzkości*, tłum. A. Tuz, Warszawa 2019; D.L. Everett, *Nie śpij, tu są węże. Życie i język w amazońskiej dżungli*, tłum. J. Luty, Kraków 2020.

na południe od Manaus). Obecnie jego populacja liczy ok. 800 osób. Z perspektywy filozoficznej i językoznawczej (a poniekąd także antropologicznej) zwraca ono uwagę ze względu na zestaw charakterystycznych cech, mogących stanowić punkt wyjścia dla sformułowania nowych tez filozoficznych, językoznawczych i antropologicznych, jak też dla sfalsyfikowania dobrze już zdomowionych w nauce hipotez i teorii – za przykład mogą tu posłużyć podważane przez Everetta poglądy Noama Chomsky’ego na temat fundamentów ludzkiego języka i gramatyki uniwersalnej. Do tych cech (przedstawionych najszerzej przez Everetta) należą m.in.: nierekurencyjny język, brak osobnych nazw kolorów (choć „rozwoj kolorystyczny” wpisuje się w tzw. hipotezę Berlina i Kaya²), brak liczebników i umiejętności liczenia, brak sztuki i religii, bardzo uboga sfera materialna, niewielki zbiór zaimków oraz jeden z najprostszych znanych systemów pokrewieństwa. Zbiór tak osobliwych cech wyróżnia Pirahã na tle innych Amerindian. Trzeba jednak zauważyć, że poszczególne z wymienionych osobliwych cech są właściwe – w różnym stopniu – wielu innym plemionom Amazonii³.

Warto zaznaczyć, że szersze badania nad ludem Pirahã są cały czas prowadzone – m.in. przez uczniów Everetta. Trudność w prowadzeniu takich badań stanowi język pirahã. Dlatego też nie ma wielu badaczy zajmujących się kompleksowo Pirahã. Z osób istotnie zaangażowanych nad poprowadzeniem wiedzy na temat Pirahã do przodu należy wyróżnić m.in. Stevena Sheldona, Petera Gordona i Karen Everett⁴.

Struktura dalszej części rozważań przedstawia się następująco: 1. prezentacja propozycji Everetta; 2. omówienie pierwszej propozycji rozszerzenia IEP; 3. omówienie drugiej propozycji rozszerzenia IEP; 4. wnioski.

2 W kwestii samej hipotezy zob. B. Berlin, P. Kay, *Basic Colour Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley 1969; B. Berlin, P. Kay, L. Maffin, W. Merrifield, *Colour naming across language*, w: *Color Categories in Thought and Language*, eds. C. L. Hardin, L. Maffi, Cambridge 1997, s. 224–240.

3 Zob. np. E. V. de Castro, *Cosmological Decis and Amerindian Perspectivism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 4 (1998) nr 3, s. 469–488.

4 Innym badaczem, którego prace pomagają w umieszczeniu Pirahã w odpowiednim kontekście na mapie ludów Ameryki Południowej, jest Marco Antonio Gonçalves.

IEP wśród Pirahã

Everett jest jedną z kilku osób, które spędziły wiele lat wśród amerindiańskiego ludu Pirahã i opanowały jego język. Jest to informacja o tyle istotna, że język pirahã jest ewenementem na skalę światową nie tylko pod względem pewnych braków (np. brak liczebników, brak nazw kolorów, skrajnie uproszczona gramatyka, brak rekurencji, najprostszy z odkrytych system pokrewieństwa, brak pojęć abstrakcyjnych itd.⁵), ale również dlatego, że nie jest on ściśle spokrewniony z żadnym innym istniejącym obecnie językiem. Everett – początkowo jako misjonarz, a następnie, po ewangelizacyjnej porażce, jako badacz – starał się nie tylko poznać język, ale również sposób rozumienia świata ludu Pirahã. To, że nie da się w pełni pojąć danego języka w oderwaniu od kontekstu – a mówiąc językiem Everetta „odniszy” – w którym jest wykorzystywany, dziś może już uchodzić za oczywistość⁶. Amerykański badacz, który dokonał wielu odkryć związanych z samym językiem, gramatyką itd.⁷, zastanawiał się również nad brakiem abstrakcji objawiającym się nie tylko w języku, ale też w życiu i myśleniu członków plemienia Pirahã. Na podstawie bardziej szczegółowych analiz i obserwacji doszedł do wniosku, że za ów brak odpowiada pewna – jak to ujmuje – „zasada kulturowa”⁸: zasada bezpośredniości doświadczenia (IEP). Dokładne jej sformułowanie podał w kilku miejscach:

5 Szczegółowe informacje na temat języka pirahã znajdują się w znacznej liczbie we wszystkich przywoływanych w dalszej części artykułu pracach Everetta, dlatego nie podaję tu dodatkowo wskazań bibliograficznych.

6 Por. D. L. Everett, *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã. Another Look at the Design Features of Humane Language*, „Current Anthropology” 46 (Aug-Oct 2005) nr 4, s. 26 (numer strony w przypadku tej publikacji podaję za wersją pdf podaną na stronie domowej Everetta).

Tej kwestii – tła, na którym rozwija się język – poświęcił Everett osobne studium: D. L. Everett, *Dark Matter of The Mind. The Culturally Articulated Unconscious*, Chicago 2017, zwł. cz. 2: *Dark Matter and Language*.

7 Szersze omówienie stricte lingwistycznej specyfiki języka pirahã znajduje się w: D. Everett, *Pirahã*, w: *Handbook of Amazonian Languages*, eds. D. C. Derbyshire, G. K. Pullum, Berlin, New York 1986, s. 200–325.

8 Z uwagi na problematyczność terminu „kultura” wolałbym pisać o zasadzie społecznej, ale ze względu na chęć zachowania terminologii Everetta, pozostaję przy jego zapisie.

Abstrakcyjne byty nie są związane z bezpośrednim osobistym doświadczeniem i dlatego Pirahã nie dyskutują/rozmawiają o nich⁹.

ZASADA BEZPOŚREDNIOŚCI DOŚWIADCZENIA W JĘZYKU PIRAHÃ: Deklaratywne wypowiedzi Pirahã zawierają tylko twierdzenia bezpośrednio związane z momentem wypowiedzi albo przeżyte [...] przez mówiącego albo zaobserwowane przez kogoś żyjącego za życia mówiącego. IEP jest podstawowym sposobem wyjaśniania. Twierdzenie jest takie, że wartości IEP są przyczynowo powiązane z gramatyką Pirahã¹⁰.

Zasada bezpośredniości doświadczenia mówi, że jeśli nigdy czegoś nie doświadczyłeś, twoje opowieści o tym są nieistotne¹¹.

Jak widać, nie jest to bardzo skomplikowana koncepcja, jednak jej konsekwencje mogą być istotne dla myślenia o człowieku i jego stosunku do świata. Ujmując IEP w punktach, należałoby powiedzieć, że za istotne jest uważane tylko: 1. to, czego sam doświadczyłem; 2. to, czego ktoś doświadczył i mi o tym opowiedział; 3. to, czego doświadczył ktoś, kogo nie znam, ale opowiadający mi o tym go zna¹². W każdym wypadku ostatecznym probierzem istotności i prawdziwości danej informacji jest fakt bezpośredniego doświadczenia¹³. Należy jednak wskazać, że IEP jest – rozumując

9 W tekście głównym tłumaczenie własne: „Abstract entities are not bound by immediate personal experience, and therefore Pirahã people do not discuss them” (D.L. Everett, *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã*, s. 3).

10 W tekście głównym tłumaczenie własne: „IMMEDIACY OF EXPERIENCE PRINCIPLE FOR PIRAHÃ: Declarative Pirahã utterances contain only assertions directly related to the moment of speech, either experienced [...] by the speaker or as witnessed by someone alive during the lifetime of the speaker. Again, the IEP is a first pass at an explanation. The claim is that the values of the IEP are causally implicated in the grammar of Pirahã” (D.L. Everett, *Pirahã Culture and Grammar: A Response to Some Criticism*, „Language” 85 (June 2009) nr 2, s. 434).

11 D.L. Everett, *Nie śpij, tu są węże*, s. 426.

12 Potwierdzają to zresztą sufiksy stosowane przez Pirahã, które wskazują na prawdziwość (ew. wartość prawdziwościową) danej informacji.

13 Bezpośredniość doświadczenia rozumiem tutaj – za Everettem, który nie wyraża tego w kategoriach stricte filozoficznych – jako wszelką naoczność w szerokim znaczeniu. Zatem zarówno dane zmysłowe podmiotu będą bezpośrednim doświadczeniem, jak i emocje, których podmiot

w kategoriach filozofii europejskiej – budowana na przedkrytycznej epistemologii. Widać to wyraźnie na przykładzie snów, które są dla Pirahã czymś równie realnie doświadczanym, co dane docierające do ich zmysłów na jawie. Oczywiście Pirahã wiedzą, co jest snem, a co nim nie jest. Jednak z uwagi na to, że „widzieli” (ew. „słyszeli”, „czuli” itd.) – czyli według nich odbierali empirycznie – sen, jest on zaliczany do tego, co prawdziwe¹⁴. Podobnie sytuacja ma się z omamami, halucynacjami itd.

Dlaczego jednak – jak twierdzi Everett – IEP miałyby nie pozwalać na jakiegokolwiek abstrakcje? Wynika to z faktu, że operacja abstrakcji, jako operacja oderwania pewnego elementu od całości, do której przynależy, w taki sposób, że element ten wydaje się być samoistny, skutkuje niemożnością jego empirycznego uchwycenia. Przykładem może być kolor. Kolor jest zawsze kolorem czegoś. Nie można doświadczalnie widzieć czystego koloru jako takiego. Mówiąc więc o kolorze np. czerwonym, konieczne jest oderwanie jakości czerwoności od pewnego bytu, któremu ona przysługuje. Podobnie jest z liczbami, których również brak u Pirahã. Jeśli jest danych kilka obiektów, to sensownym pytaniem byłoby, jeśli chcieć zacząć w ogóle mówić o liczbach, gdzie w danym bycie jest ukryta własność bycia np. „trzecim domem po prawej stronie”¹⁵. Oczywiście żadnej takiej własności nie ma. Jeśli jednak jej nie ma, to zgodnie z IEP nie należy dokładać do bytu tego, czego brak w doświadczeniu¹⁶.

Wskazane powyżej kwestie nie uniemożliwiają Pirahã rozumienia kłamstwa. Sami czasem kłamią i rozumieją też konieczność sprawżenia informacji, które wydają im się podejrzane. Gdyby bowiem ktoś

doświadcza, a także np. sny. Przy czym źródło tego, co jest doświadczane, nie może być zależne od intelektualnych operacji podmiotu, do czego nie zaliczają się już np. wyobrażenia czy przypomnienia.

14 Por. D. L. Everett, *Pirahã Culture and Grammar*, s. 435–436; D. L. Everett, *Nie śpij, tu są węże*, s. 210.

15 Zob. D. L. Everett, *Język, narzędzie kultury*, s. 360.

16 Ten sposób patrzenia na rzeczywistość jest wśród Pirahã tak zakorzeniony, że po kilku miesiącach regularnej nauki liczb i liczenia (proste działania dodawania) Everett wraz z żoną zaniechali dalszej nauki, gdyż nikt z plemienia nie był w stanie poprawnie policzyć do 10, nie mówiąc już o prostych operacjach dodawania. Zob. D. L. Everett, *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã*, s. 11.

powiedział do Pirahã, że widział nietoperza, który był tak wielki jak chata, to oczywiście formalne kryterium uznania tej informacji za prawdziwą byłoby spełnione, gdyż jest mowa o doświadczeniu bezpośrednim. Jednak Pirahã poprosiłby¹⁷ wówczas o pokazanie mu tego nietoperza, ponieważ informacja ta wydałaby mu się nieprawdziwa.

Widać zatem, że IEP jest dość ograniczającą zasadą, która odciska istotne piętno na sposobie widzenia świata przez Pirahã. Everett, opisując ją, jak też dalsze jej konsekwencje, ograniczył się jedynie do tez związanych ze społecznością Pirahã.

IEP nie tylko wśród Pirahã

Pierwszą propozycją rozszerzenia koncepcji Everetta jest wskazanie, że faktycznie większość (o ile nie wszystkie) społeczności korzysta z IEP – w pewnym zakresie – jako z podstawowej zasady selekcji i wartościowania informacji.

Po ogłoszeniu przez Everetta w 1986 roku pierwszej wersji rozwiązania problematycznych zjawisk językowych i społecznych wśród Pirahã za pomocą IEP¹⁸, a także pod wpływem jego dalszych publikacji podważających zasadność gramatyki uniwersalnej Chomsky'ego, podniosło się sporo głosów krytycznych, które były wymierzone przede wszystkim w kwestie lingwistyczne, ale niejako przy okazji odnosiły się również do IEP. Nie miejsce do tego, by przytaczać tu dyskusje Everetta z krytykami¹⁹. Chodzi jedynie o wskazanie, że pojawiły się sugestie, iż IEP nie jest propozycją, dzięki której można wyjaśnić pewne osobliwości Pirahã, a także, że być może jest to jedynie model wymyślony przez Everetta, niemający

17 Mówienie o prośbie jest kalką z języka polskiego i kontekstu jego używania, gdyż w języku pirahã nie ma ani typowych próśb, ani tym bardziej typowych wyrażen fatycznych. Zob. D.L. Everett, *Język narzędzie kultury*, s. 319–321.

18 Por. D.L. Everett, *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã*, s. 4.

19 Najistotniejsze zarzuty wobec propozycji Everetta zostały przedstawione w dwóch artykułach: A. Nevins, D. Pesetsky, C. Rodrigues, *Pirahã exceptionality: A Reassessment*, „Language” 85 (April 2007) nr 2, s. 355–404; D.L. Everett, *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã*, część *Comments*.

odniesienia do rzeczywistości. W kolejnych paragrafach przedstawiam kilka powodów, dla których propozycję Everetta należy nie tylko potraktować poważnie, ale także ekstrapolować jej zasięg poza Pirahã – pod pewnymi warunkami. Ze względów formalnych ograniczam się do trzech argumentów: 1. IEP jako podstawa struktury poznawczej; 2. IEP jako podstawa procedur sądowo-policyjnych; 3. IEP jako jedna z podstaw krytycznego realizmu hipotetycznego²⁰.

1. Abstrahując na razie od krytycznego realizmu hipotetycznego, należy zauważyć, że starając się znaleźć w badaniach epistemologicznych jeden z możliwych punktów wyjścia, z konieczności dociera się albo do wiedzy apriorycznej – co Everett stanowczo odrzuca – albo do fundamentalnej wiedzy aposteriorycznej, która jest wynikiem poznania zmysłowego. Nie wprowadzając w tym momencie jeszcze filozofii krytycznej, trzeba powiedzieć, że właśnie ten sposób poznania (innymi słowy: poznanie w nastawieniu naturalnym) jest najbardziej podstawowy i wszelkie dalsze propozycje epistemologiczne, koncepcje prawdy itd. ostatecznie są budowane względem niego – obojętnie czy traktuje się go jako podstawę czy jako zwodniczy kontrapunkt. Nie można jednak sensownie zaprzeczać, że właśnie bezpośrednie doświadczenie stanowi powszechny sposób poznawania rzeczywistości²¹. Zatem można przyjąć, że IEP – w różnych lokalnych wariantach – stanowi podstawę systemu poznawczego członków większości lub nawet wszystkich społeczności. Jest to teza tym bardziej uprawomocniona, gdy weźmie się pod uwagę myśl Everetta, że w różnych społecznościach IEP może przynosić inne konsekwencje niż u Pirahã²², a także tezę Kennetha Hale’a, że biorąc pod uwagę badania antropologiczne, należy uznać, iż istnieją uniwersalia poznawcze (*cognitive universals*), które nie muszą wszędzie i tak samo występować, ale stanowią pewną

20 Por. D. Oko, *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentnego ugruntowania metafizyki w filozofii Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*, Kraków 2010, s. 273.

21 W tym kontekście chodzi o bezpośredniość doświadczenia naocznego, tj. nie tylko zmysłowego, ale również takiego, które przedstawia się immanentnie jako naocznie dane (np. w snach czy jako odczucia emocjonalne).

22 Por. D.L. Everett, *Pirahã Culture and Grammar*, s. 435.

wspólną podstawę do ich wykorzystania²³. Są to wskazania – zwłaszcza Hale’a – o tyle ważne, że nie są one czystymi spekulacjami, lecz opierają się na wynikach badań terenowych.

2. Kolejny argument jest ściśle związany z pragmatyką dnia codziennego w zasadzie większości (o ile nie wszystkich) znanych nam społeczności. Oczywiście jest, że nie we wszystkich społecznościach występuje policja lub jej ekwiwalenty, jak też nie wszędzie występują sądy rozumiane jako instytucje. Niemniej we wszystkich społeczeństwach rozwiniętych występują zarówno policja, jak i sądy, a także w większości (ew. we wszystkich) społecznościach, w których nie występują sądy w powyższym rozumieniu, występuje jakiś rodzaj funkcji dochodzenia prawdy, praw, zgody itd. na drodze przypominającej drogę sądową w społeczeństwach rozwiniętych. Aby nie czynić ciągłych dopowiedzeń, będę dalej traktować postępowanie policyjno-sądowe w zasadniczym uproszczeniu jako sposób działania i rozumowania właściwy dla większości (ew. wszystkich) społeczności.

Jeśli w danym postępowaniu chcemy jako strony zainteresowane dojść swoich praw, to pierwszą rzeczą, jaką należy w postępowaniu wykonać, jest ustalenie faktów – innymi słowy – prawdy. Poza dowodami rzeczowymi najczęściej powołuje się również świadków, których zeznania mają różną „wagę”. Na potrzeby prezentowanej argumentacji przyjmuję, że sprawa dotyczy morderstwa. Osoba A jest oskarżona przez członków rodziny osoby B o zabicie osoby B. Powołano czterech świadków (C, D, E, F²⁴). Świadek C zeznał, że był obecny przy zabójstwie osoby B i widział, że to nie osoba A zabiła. Świadek D zeznał, że widział osobę A na miejscu zdarzenia, więc spodziewa się, że to właśnie osoba A zabiła. Świadek E zeznał, że słyszał od osoby C, że to nie osoba A zabiła. Zaś świadek F zeznał, że po prostu słyszał od kogoś, kto nie widział zajścia, że to osoba A zabiła. Jasne jest, że jedynie zeznania osoby C mogą być wzięte pod uwagę jako wiarygodne. W drugiej kolejności zeznania osoby D, z których wynika tylko, że osoba A była w pobliżu zdarzenia – miałyby to znaczenie w przypadku

23 Por. K. L. Hale, *Gaps in grammar and culture*, w: *Linguistics and anthropology: In honor of C. F. Voegelin*, eds. M. D. Kinkade, K. L. Hale, O. Werner, Lisse 1975, s. 312.

24 Przyjmuję tu założenie, że wszyscy świadkowie nie kłamią.

tw. procesu poszlakowego. Natomiast pozostałe zeznania są kompletnie bezwartościowe. Podobnie byłoby, gdyby na miejscu zdarzenia policjanci zbierali informacje od osób akurat będących w pobliżu miejsca zdarzenia. Widać więc, że to bezpośrednie doświadczenie danej sytuacji (ew. bytu, zjawiska itd.) jest w większości społeczeństw (ew. we wszystkich) wyżej wartościowane jako rzetelne źródło informacji niż pogłoska, spekulacja itp. Można więc powiedzieć – biorąc pod uwagę to, co wskazałem wcześniej, a zwłaszcza tezę Hale’a – że z pragmatycznego punktu widzenia, skoro decydowanie o ludzkim losie (tu o losie oskarżonego i powodów) tak dalece opiera się na pewnym wariancie IEP i jest to praktyka powszechna, to można argumentować, iż IEP w różnych wariantach jest powszechna również poza plemieniem Pirahã.

3. Dariusz Oko, formułując definicję krytycznego realizmu hipotetycznego, wskazał:

Jest to *realizm*, bo jego istotą jest przekonanie, iż w naszym poznaniu możemy (przynajmniej niekiedy, albo w pewnych obszarach) osiągać rzeczywistość tak, jak jest ona dla nas dostępna i możliwa do ujęcia. Jest on *krytyczny*, ponieważ jest oparty na krytyce naszego poznania przeprowadzonej szczególnie przy użyciu metody transcendentnej. Jest on jednak tylko *hipotetyczny*, ponieważ rezultat dążenia przez nas do poznania rzeczywistości możemy przedstawić jedynie jako najbardziej prawdopodobną hipotezę, ale nie twierdzenie nieobalalnie pewne²⁵.

W tej uzupełnionej o aspekt krytyczny propozycji również uwidacznia się jako jeden z punktów niewątpliwie fundujących całą koncepcję epistemologiczną ten właśnie element, który stanowi o fundamentalnym charakterze IEP, mianowicie bezpośredniość doświadczenia. To, czy efekty poznania wykorzystującego bezpośredniość doświadczenia są pewne, dalej rozwija Oko, ujmując ów realizm od strony krytycznej i – z punktu widzenia efektu poznania – hipotetycznej.

25 D. Oko, *W poszukiwaniu pewności*, s. 273.

Jest to tylko jeden z przykładów pokazujący możliwość odniesienia IEP do bardziej złożonych propozycji epistemologicznych²⁶. Biorąc również pod uwagę, że modele epistemologiczne przyjmują entymematycznie tezę Hale'a – w takiej czy innej formie – możliwe jest również z tej perspektywy wyciągnięcie wniosku, iż IEP nie dotyczy tylko Pirahã, co było centralnym punktem pierwszego rozszerzenia koncepcji Everetta.

Poziomy abstrakcji

Everett, jak już zostało powiedziane, twierdzi, że Pirahã nie używają pojęć abstrakcyjnych, a także, że po prostu nie rozumieją abstrakcji i w ogóle ich ona nie interesuje. Wydaje się jednak, że jest to teza zbyt mocna, na co znajdują się dowody w samych badaniach lingwisty. Rozpatrzę dwa przykłady zaczerpnięte z języka pirahã, aby unaocznic dalsze argumenty. Pierwszy przykład dotyczy starszeństwa rodzeństwa, drugi zaś określenia jakości.

Nie znając liczebników, dość trudno wyobrazić sobie uszeregowanie kilkorga rodzeństwa w kolejności starszeństwa. Brak liczebników nie oznacza jednak braku rozumienia kolejności. Jak zatem Pirahã rozumieją i wyrażają, kto urodził się jako pierwszy, kto jako drugi, a kto jako ostatni? Wyrażenie: „Kto urodził się jako pierwszy?” w pirahã brzmi: *kaoi xapaí kaopá*, co znaczy dosłownie: „Kto wyszedł z brzucha na głowie?”, natomiast pytanie: „Kto urodził się jako ostatni?” w pirahã brzmi: *kaoi taipaí kaopá*, co w dosłownym tłumaczeniu znaczy: „Kto wyszedł z brzucha na tyłku?”²⁷. Jeśli rodzeństwa będzie więcej, to wypowiedź będzie wyglądała mniej więcej tak: „X wyszedł z brzucha na głowie, potem Y, potem [...], a Z wyszedł z brzucha na tyłku”²⁸. Widać w tym przykładzie pewne wartościowanie, które przekłada się na analogiczność wyrażen. „Głowa” ewidentnie jest wartościowana jako coś lepszego, ważniejszego niż „tyłek”, co jest dość powszechne u różnych ludów. Jeśli więc chcesz zrozumieć przywołane wyrażenia w kontekście wartościowania poszczególnych części ciała, to oczywiście jest, że chodzi nie

26 W zasadzie naturalnym kontekstem wydaje się tu również empiryzm brytyjski.

27 D.L. Everett, *Język, narzędzie kultury*, s. 360.

28 D.L. Everett, *Język, narzędzie kultury*, s. 360.

o poród klasyczny czy pośladkowy, ale o przeniesienie wartościowania, czyli o przeniesienie czegoś, co faktycznie do takiego bytu (ew. elementu bytu) jako „głowa” czy „tyłek” nie należy. Widać więc, że to typowe dla analogii przeniesienie pewnych cech (tu dodanych społecznie) z jednego bytu na inny byt musi odbywać się przy pomocy abstrakcji, gdyż następuje oderwanie cechy niesamoistniej od bytu, któremu przysługuje (ew. jest przypisana).

Przykład drugi dotyczy określania jakości. Wyrażenie w języku pirahã: *hoóoi baābi hi xaagá* tłumaczy się dosłownie – bez przekładania na gramatykę języka angielskiego czy polskiego – „strzelba zła on być”, co ze względu na pewne cechy języka pirahã należy oddać jako: „Strzelba jest w złym stanie”²⁹. Słowo *baābi* występuje w przykładowych wypowiedziach Pirahã stosunkowo często i faktycznie tłumaczy się je zgodnie z intencją i kontekstem ludu Pirahã jako „zły”³⁰. Takie określenia jak „dobry” czy „zły” mogą być oczywiście rozpatrywane jako słowa określające faktyczne własności bytu. Jednak jest to – zwłaszcza w kontekście ludu tak bardzo podporządkowanego IEP – karkołomny punkt wyjścia i raczej należałoby wszelkie wartościujące określenia traktować jako coś dodanego do poznawanego bytu. W takim kontekście również wydaje się, że zachodzi tu jakiś rodzaj abstrahowania, i to znów przy pomocy analogii. Jeśli bowiem o różnych bytach mogę powiedzieć, że są złe (ew. w złym stanie), to jakaś cecha musi je łączyć. Cechą tą może być oczywiście niemożność spełniania w sposób satysfakcjonujący swojej funkcji. Jednak, aby móc dojść do takiego definiowania wyrażenia „być w złym stanie”, należy wyabstrahować funkcjonalność danego bytu (ew. jakiś jeden element tej funkcjonalności). Widać zatem, że i w tym przypadku u Pirahã pojawia się jakaś abstrakcja.

29 D.L. Everett, *Pirahã*, s. 204.

30 Należy bowiem pamiętać, że tłumaczenie z jednego języka na drugi (zwłaszcza, gdy są to języki bardzo odległe) jest obciążone nieodzownymi uproszczeniami i dostosowywaniem tego, co ma być przetłumaczone do kontekstu języka, na który się tłumaczy. Dlatego też powstała poważna dyskusja, czy w języku pirahã występują kwantyfikatory. Okazało się w końcu, że nie występują, a to, co brano za kwantyfikatory, występowało jako kwantyfikatory jedynie w języku angielskim. Zob. D.L. Everett, *Cultural Constraints on Grammar in Pirahã: A Reply to Nevins, Pesetsky, and Rodrigues*, March 2007, s. 20 (materiały pobrane ze strony domowej Everetta).

Na podstawie wskazanych powyżej przykładów, które są jedynie pewnym reprezentatywnym wyborem w odniesieniu do omawianego problemu, trzeba skonstatować, że tezy Everetta o braku jakiegokolwiek abstrahowania u Pirahã nie da się utrzymać. Należy ją nieco złagodzić. Aby jednak to zrobić, konieczne jest wprowadzenie propozycji pewnego rozwiązania metodologicznego, które pozwoliłoby na ustalenie, jakie abstrakcje występują u Pirahã. Nie chcę przedstawiać tu proponowanego przeze mnie modelu poziomów abstrakcji – temu powinno się poświęcić osobną pracę. Chcę jedynie wskazać, że można w abstrahowaniu wykazać pewne prawidłowości, które w zależności od stopnia oddzielenia od „materiału źródłowego”, z którego się abstrahuje, można podzielić na poziomy abstrakcji. W odniesieniu do Pirahã byłyby to – jak się wydaje – poziom najprostsz (ew. pierwszy), gdyż z jednej konkretnej treści poznawczej odrywany jest jeden z elementów i przenoszony na inną konkretną treść poznawczą. Przez konkretną treść poznawczą należy rozumieć, że powstała ona zgodnie z IEP i wynikającymi z niej wariacjami – nawet znacznie bardziej skomplikowanymi. Jeżeli jest to ujęcie zasadne, to tezę Everetta trzeba przeformułować w taki sposób, aby uwzględniała abstrakcję pierwszego poziomu w przypadku Pirahã.

Na wskazane powyżej poziomy abstrakcji zwrócił uwagę również Everett i Andrew Pawley. Pawley wskazuje konkretnie na potrzebę opracowania *scale of abstraction*³¹. Everett podaje natomiast równie jasno, że postawiona przeze mnie przed chwilą teza dotycząca pierwszego stopnia abstrakcji u Pirahã jest zasadna – jednak nie zmienia przy tym tezy o braku abstrakcji wśród Pirahã z nieznanymi mi względów:

Język pirahã oczywiście posiada cechy przemieszczenia, ponieważ ludzie regularnie mówią o rzeczach, które są nieobecne w sytuacji mówienia o nich, ale jest to tylko jeden stopień przemieszczenia³².

31 Por. D.L. Everett, *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã*, s. 56.

32 W tekście głównym tłumaczenie własne: „Pirahã of course exhibits displacement in that people regularly talk about things that are absent from the context at the time of talking about them, but this is only one degree of displacement [podkreślenie K.P.]” (D.L. Everett, *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã*, s. 25).

Wydaje się więc, że podana przeze mnie propozycja jest zasadna i wpisuje się w myśl Everetta – przynajmniej w tym zakresie, który został omówiony³³.

Wnioski

Prace Everetta i dyskusja, jaką wywołały, są o tyle ważne i interesujące, że opierają się na danych terenowych, a nie na gabinetowych spekulacjach. Wnioski, które wyciągnął amerykański badacz wykazują jednak pewne braki natury filozoficznej i właśnie ze strony filozofów powinny zostać uzupełnione. Przedstawione powyżej rozważania miały na celu wskazanie dwóch dróg tego rodzaju uzupełnień.

Przede wszystkim chodziło o pokazanie, że IEP może być odniesiona do innych społeczności niż Pirahã, a biorąc dodatkowo pod uwagę tezy m.in. przywołanego Hale’a, można uzupełnić teoretyczne perspektywy epistemologiczne o dobrze ugruntowaną badaniami IEP i rozszerzyć jej nośność jako jednej z możliwych podstaw ludzkiego poznania rzeczywistości i uznawania kategorii prawdziwości.

Po drugie, chciałem pokazać, że teza Everetta dotycząca abstrakcji wśród Pirahã jest nie tylko zbyt mocna i wymaga lekkiego stonowania, ale również, że wyznacza ważką perspektywę metodologiczną, która może pozwolić opracować model stopni abstrakcji nie tylko ze względu na badania nad Pirahã, ale również ze względu na szerszą problematykę badań związanych w jakiś sposób z samą abstrakcją, jak też mających za swój przedmiot takie czy inne abstrakcje.

Sądzę, że przedstawione argumenty dowodzą słuszności stawianych tez, chociaż zdają sobie sprawę z konieczności ich dalszego rozwijania.

33 W kontekście opracowywania modelu poziomów abstrakcji faktycznie opracowany jest pomysł Luciana Floridiego, który jednak nie przystaje do prowadzonych tu rozważań i dotyczy innych kwestii. Zob. L. Floridi, *The Method of Levels of Abstractions*, „Minds and Machines” 18 (September 2008) No. 3, s. 303–329; J.G. Ganascia, *Abstraction of levels of abstraction*, „Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence” 27 (2015) No. 1, s. 23–35; A. Dąbrowski, *Filozofia informacyjna Luciano Floridiego (ekspozycja nieformalno-logiczna)*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” (2015) nr 4 (206), p. 447–465.

Niniejszy artykuł miał jednak na celu jedynie przedstawienie pewnych wstępnych uwag dotyczących rozważanych obszarów i nie rości sobie pretensji do bycia wystarczającym omówieniem wskazanych zagadnień.

Bibliografia

- Berlin B., Kay P., *Basic Colour Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley 1969.
- Berlin B., Kay P., Maffin L., Merrifield W., *Colour naming across language*, w: *Color Categories in Thought and Language*, eds. C.L. Hardin, L. Maffi, Cambridge 1997, s. 224–240.
- Castro E. V. de, *Cosmological Deicis and Amerindian Perspectivism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 4 (1998) nr 3, s. 469–488.
- Dąbrowski A., *Filozofia informacyjna Luciano Floridiego (ekspozycja nieformalno-logiczna)*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” (2015) nr 4 (206), s. 447–465.
- Everett D.L., *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã. Another Look at the Design Features of Humane Language*, „Current Anthropology” 46 (2005) nr 4, s. 621–646, <https://doi.org/10.1086/431525>.
- Everett D.L., *Cultural Constraints on Grammar in Pirahã: A Reply to Nevins, Psetsky, and Rodrigues*, March 2007.
- Everett D.L., *Cultural Constraints on Grammar in Pirahã: A Reply to Nevins, Psetsky, and Rodrigues*, „Language” 85 (2009) nr 2, s. 405–442.
- Everett D.L., *Dark Matter of The Mind. The Culturally Articulated Unconscious*, Chicago 2017, <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.2023.7922>.
- Everett D.L., *Jak powstał język. Historia największego wynalazku ludzkości*, tłum. A. Tuz, Warszawa 2019.
- Everett D.L., *Język, narzędzie kultury*, tłum. Z. Wąchocka, P. Paszkowski, Kraków 2018.
- Everett D.L., *Nie śpij, tu są węże. Życie i język w amazońskiej dżungli*, tłum. J. Luty, Kraków 2020.
- Everett D.L., *Pirahã Culture and Grammar: A Response to Some Criticism*, „Language” 85 (June 2009) nr 2, s. 405–442, <https://doi.org/10.1353/lan.o.0104>.
- Everett D.L., *Pirahã*, w: *Handbook of Amazonian Languages*, eds. D. C. Derbyshire, G. K. Pullum, Berlin–New York 1986, s. 200–325.

- Floridi L., *The Method of Levels of Abstractions*, „Minds and Machines” 18 (September 2008) nr 3, s. 303–329, <https://doi.org/10.1007/s11023-008-9113-7>.
- Ganascia J. G., *Abstraction of levels of abstraction*, „Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence” 27 (2015) nr 1, s. 23–35, <https://doi.org/10.1080/0952813X.2014.940685>.
- Hale K. L., *Gaps in grammar and culture*, w: *Linguistics and anthropology: In honor of C. F. Voegelin*, eds. M. D. Kinkade, K. L. Hale, O. Werner, Lisse 1975, s. 295–316.
- Nevins A., Pesetsky D., Rodrigues C., *Pirahã exceptionality: A Reassessment*, „Language” 85 (April 2007) nr 2, s. 355–404, <https://doi.org/10.1353/lan.0.0107>.
- Oko D., *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentального ugruntowania metafizyki w filozofiach Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*, Kraków 2010.

Abstrakt

„Immediacy of Experience Principle” z plemienia Pirahã jako możliwa powszechna podstawa epistemologii

Szeroko opisane przez Daniela Everetta plemię Pirahã pozwala na odniesienie kierującej zachowaniem jego członków zasady bezpośredniości doświadczenia do szerszego kontekstu epistemologicznego. W artykule poza przedstawieniem samej zasady bezpośredniości doświadczenia uzasadniono, dlaczego stanowi ona ostatecznie podstawę każdej epistemologii – choć w różnym stopniu wpływa na późniejsze rozwiązania epistemologiczne. Sformułowano również postulat opracowania „poziomów abstrakcji”, co pozwoliłoby na prowadzenie dalszych badań pod kątem choćby rzeczywistego istnienia desygnatów danych tzw. pojęć abstrakcyjnych.

Słowa kluczowe: Pirahã, zasada bezpośredniości doświadczenia, epistemologia, poziomy abstrakcji, etnofilozofia

Abstract

“Immediacy of Experience Principle” from the Pirahã tribe as a possible universal basis for epistemology

Daniel Everett’s extensive description of the Pirahã tribe allows us to relate the immediacy of experience principle guiding the behavior of its members to a broader epistemological context. In the article, in addition to presenting the principle of the immediacy of experience itself, I argue that it ultimately forms the basis of any epistemology – though it influences subsequent epistemological solutions to varying degrees. The paper also presents the important need to elaborate “levels of abstraction,” which would allow for further research in terms of at least the actual existence of the designations of given so-called abstract concepts.

Keywords: Pirahã, the immediacy of experience principle, epistemology, levels of abstraction, ethnophilosophy

Michał Stachurski

<https://orcid.org/0000-0002-2877-3895>

Fundacja Obserwatorium Społeczne we Wrocławiu

Między zawodem a służbą. O pracy pracownika socjalnego z osobami starszymi w perspektywie etyki personalistycznej

Mieczysław Gogacz (1926) w jednym ze swoich tekstów zaznaczył – jak się wydaje – cztery ważne wątki związane z problemem dotyczącym etyki zawodowej. Zagadnienie to, ów autor opisuje za pomocą refleksji na temat: filozoficznego rozumienia pracy, sprawności moralnej, odpowiedzialności za pracę i łączenia etyki zawodowej z teorią etyki jako taką¹. Wydaje się, że w koncepcji etosu pracownika socjalnego, zwłaszcza w aspekcie pracy (a może służby) na rzecz osób starszych, wszystkie wyżej wymienione elementy odgrywają znaczącą rolę. Dotyczy to zarówno zdobycia odpowiedniego przygotowania intelektualnego, jak i zaangażowania, które czasami wykracza poza standardowe obowiązki służbowe. Zaangażowanie to natomiast zazwyczaj wynika z przesłanek o charakterze etycznym (poziom filozofii) i charakterze moralnym (poziom teologii – wiary).

Dlaczego filozofia powinna zajmować się problematyką dotyczącą pracy (i służby) pracownika socjalnego w aspekcie osób starszych? Wydaje się, że istnieją przynajmniej dwa argumenty, które uzasadniają tę potrzebę.

Michał Stachurski – doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia (stopień nadany w 2021 roku przez Radę Naukową Uniwersytetu Opolskiego); absolwent PWT Wrocław na kierunku filozofia; zainteresowania badawcze: filozofia społeczna, filozofia polityki, filozofia prawa, filozofia ekonomii, etyka.

1 Por. M. Gogacz, *Czym jest etyka zawodowa?*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 1998, s. 11–14.

Pierwszy argument ma charakter typowo socjologiczno-statystyczny. Według aktualnych badań społeczeństwo europejskie, a także polskie starzeje się w szybkim tempie. Badacze tego tematu wśród cech charakterystycznych dla tego typu społeczeństw wyróżniają znaczną liczbę osób po 60. roku życia, a także duże różnice w dostępie do usług publicznych dla osób starszych mieszkających w miastach i na wsiach, a ponadto różnego rodzaju wykluczenia ludzi starszych m.in. o charakterze technologicznym, medycznym, relacyjnym (społecznym)². Drugi z argumentów ma charakter etyczny. Etyka w kontekście powyżej postawionego pytania nie pozostaje bierna. Obserwując pewną praktykę – niekiedy widoczną w Europie zachodniej – iż osoby starsze umieszcza się w domach pomocy społecznej, niejako odcinając je od reszty tzw. społeczeństwa aktywnego, bądź umożliwia się im dostęp do eutanazji³, pojawia się pytanie o model i propozycje funkcjonowania ludzi starszych w społeczeństwie. Odpowiedź na to pytanie wynika jednak z przyjętego wcześniej paradygmatu antropologicznego, etycznego oraz społecznego. Można roboczo przyjąć, że w niektórych miejscach Europy Zachodniej (choć i trzeba podkreślić, iż czasami ma to miejsce także w Europie Środkowo-Wschodniej) dominuje nurt utylitarystyczny, zaś w Europie Środkowej i Wschodniej – jeszcze – model personalistyczny zaczerpnięty w dużej mierze z myślenia o człowieku w sposób antyczny-neotomistyczno-chrześcijański.

Celem tego artykułu będzie próba odpowiedzi na pytanie, jaką rolę może pełnić pracownik socjalny wobec osoby starszej właśnie w kontekście etyki personalistycznej.

2 Por. Ż. Maciejewska, „Srebrne Tsunami” – skutki społeczne zmian demograficznych w XXI wieku, „Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w Zielonej Górze” 4 (2016), s. 167; A. Weissbrot-Koziarska, *W pułapce samotności. Pracownik socjalny wobec wykluczenia samotnych seniorów z lokalnej przestrzeni społecznej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio J – Paedagogia-Psychologia” 30 (2017) nr 4, s. 136.

3 Problem ten, mimo iż zasadniczo ma charakter etyczny, często podejmowany jest na gruncie m.in. filozofii politycznej i filozofii prawa. Ze względu na to, że metodologia badań w tych dyscyplinach jest różna, a także przyjmuje się różne paradygmaty antropologiczne w różnych projektach polityczno-społecznych, zasadnicze kwestie przechodzą na dalszy plan. Więcej np. w: D. Bubala, *Eutanazja a prawo do życia. Filozoficzny spór o zakres obowiązywania normy „nie zabijaj”*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1 (2013), s. 17–31.

Osoby starsze według dwóch światów etycznych – utylityzmu i personalizmu

Chcąc wyjaśnić znaczenie wykonywanej pracy (i służby) pracownika socjalnego na rzecz osób starszych, trudno pominąć – jak się wydaje – dwa dominujące nurty współczesnej antropologii i etyki w Europie. Przedstawiciele tych nurtów, choć może nie wprost i nie zawsze wypowiadają się na temat osób starszych, to jednak w znaczący sposób kreują pewien wizerunek, a właściwie pewien paradygmat myślenia o człowieku i etyce. Pierwszy z nich można nazwać utylitystycznym, a drugi personalistycznym. Zarówno jeden, jak i drugi kierunek filozoficzny w sposób bardzo szczegółowy wyjaśnia, kim jest człowiek oraz wskazuje na jego miejsce w szerszej perspektywie społecznej. W tym miejscu warto poczynić jedną uwagę o charakterze ogólnym. Mimo że te dwa nurty zazwyczaj są sobie przeciwstawiane, należy jednak podkreślić, iż to, co łączy obie grupy myślicieli, to pewna troska o człowieka – w utylityzmie o maksymalne szczęście, w personalizmie o maksymalne dobro. Oczywiście, w zależności od przyjętego prądu filozoficznego, są akcentowane różne (i zazwyczaj odmienne) elementy tej troski.

Wokół utylityzmu – zasada utylityzmu preferencji

Jeremy Bentham (1748–1832) i John Stuart Mill (1806–1873) uchodzą za ojców nowożytnego utylityzmu, który według niektórych badaczy dał początek tzw. nowemu liberalizmowi⁴, rozumianemu jako pragmatyzm i ponowoczesność. Szukając właściwej definicji utylityzmu, należy oddać głos Millowi, który w swojej książce tak określa główną zasadę etyczną tego kierunku filozoficznego: „czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności”⁵. Należy jednak zauważyć, że pogląd Benthama jest – jak się wydaje – prostszy. Jego rozumienie utylityzmu zawęża się do

4 Zob. D. Weinstein, *Utilitarianism and the New Liberalism*, Cambridge 2011, s. 165–168.

5 J.S. Mill, *O wolności*, przekł. M. Ossowska, Warszawa 1959, s. 13.

poglądu, że stanem pożądanym jest uzyskanie jak najwięcej przyjemności przez jak największą liczbę ludzi⁶. Patrząc na to rozróżnienie w sposób teoretyczny, można powiedzieć, że Bentham patrzy na utilitaryzm przez pryzmat ilości, zaś Mill przez pryzmat jakości.

Warto jednak w kontekście omawianego wątku zwrócić uwagę na pewne problemy interpretacyjne utilitaryzmu w aspekcie etycznym. Pierwszy poważny problem polega na tym, iż wyżej wymienieni przedstawiciele tego prądu filozoficznego doprowadzili do sytuacji, w której czyny ludzkie nie powinny być oceniane w kategoriach dobro–zło, lecz przyjemność–cierpienie. Z jednej strony niektórzy badacze utilitaryzmu oceniają, że XIX i XX wiek umożliwił zmianę paradygmatu z tzw. moralności opartej na posłuszeństwie regułom (w domyśle „starego świata”) na moralność związaną z maksymalizacją wartości wewnętrznej (w domyśle „wartości subiektywne nowego świata”)⁷. Z drugiej zaś strony taka zmiana – w perspektywie etycznej – może wpłynąć na zmianę postrzegania całości świata wartości. O takim stanie pisze m.in. Alasdair MacIntyre (1929) i zaznacza, że „pojęcie największego szczęścia największej liczby ludzi można stosować w sposób moralnie uprawiony tylko w społeczeństwie, w którym obowiązują także nieutilitarystyczne normy przyzwoitego społeczeństwa”⁸ i stawia jednocześnie pytanie „jeżeli w społeczeństwie dwunastu ludzi dziesięciu to sadyści, którzy czerpią przyjemność z poddawania torturom dwóch pozostałych, to czy zasada użyteczności zaleca, aby tych dwóch poddać torturom?”⁹. Zarówno intuicja, jak i postawione pytanie przez MacIntyre’a są także potwierdzeniem pewnych filozoficznych obaw co tego, kto i według jakich kryteriów odpowiada za kreowanie wartości uznawanych za te, które przynoszą przyjemność bądź cierpienie. Subiektywność, charakteryzująca ten nurt, sprawia, że te wątpliwości do dzisiaj są elementem dyskusji.

6 Por. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, przekł. A. Chmielewski, Warszawa 1995, s. 295.

7 Por. K. de Lazari-Radek, P. Singer, *Utilitarianism: A Very Short Introduction*, Oxford 2017, s. 78–79.

8 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, s. 299.

9 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, s. 299.

Dyskusja ta rozgrywa się także w obszarze dotyczącym osób starszych i ich „użyteczności” dla siebie samych, ale także dla społeczeństwa w okresie tzw. poprodukcyjnym. Problem ten podjął współczesny kontynuator myśli utylitarystycznej – Peter Singer (ur. 1946). W swoich badaniach etycznych zaproponował tzw. hierarchię istot, w ramach której, wprowadził ich (istot) następujące dystynkcje: bez świadomości, świadomie odczuwające i osoby¹⁰. Tak przedstawiony podział wynika – jak to ujmuje Singer – z przyjęcia aksjomatu, że tylko rozumna natura decyduje o tym, czy daną istotę można nazwać osobą czy też nie. Należy tutaj także podkreślić, że sam autor w jednej ze swoich książek tak opisuje swoje stanowisko w tej kwestii:

zakończenie życia bez zgody może być również rozważane w przypadku tych, którzy kiedyś byli zdolni do dokonania takiego wyboru, ale teraz z powodu wypadku czy z racji starszego wieku, utracili na stałe tę zdolność i nie wyrazili przed jej utratą żadnych poglądów co do tego, czy chcieliby dalej żyć w takich okolicznościach [...]. Pod większością względów te istoty ludzkie nie różnią się zbytnio od niepełnosprawnych niemowląt. Nie są samoświadome, racjonalne czy autonomiczne, a więc rozważania o prawie do życia czy respektowaniu autonomii nie stosują się do nich¹¹.

Powyższa refleksja na kanwie omawianego problemu dotyczącego relacji między pracownikiem socjalnym a osobą starszą wymusza pewnego rodzaju dodatkowe pytania. Z jednej strony Singer wskazuje na podział istot na rozumne (osoby) i na te, które zostały pozbawione świadomości (pozostałe istoty) na potrzeby refleksji na temat eutanazji dobrowolnej, nie-dobrowolnej itd. Z drugiej zaś strony autor ten odbiera status osoby, a zatem i prawo do pewnej równości względem stosowania zasad etycznych, także osobom starszym, których świadomość jest osłabiona bądź znikoma na wskutek demencji czy chorób, takich jak parkinson. W związku z tym

10 Por. M. Olech, *Utylitaryzm Petera Singera. Rozważania o eutanazji*, „Edukacja Humanistyczna” (2013) nr 1, s. 124–125.

11 P. Singer, *Etyka praktyczna*, przekł. A. Sagan, Warszawa 2007, s. 184–185.

pojawia się szereg pytań. Pierwsze z nich brzmi, czy świadomość jest jedynym „atrybutem” umożliwiającym jednoznaczne stwierdzenie, że dana istota jest osobą czy też nie. Jednocześnie ujawnia się kwestia dogłębnie społeczna, dotycząca tego, czy osoby starsze, które w swoim okresie produkcyjnym pracowały nie tylko na polepszenie swojego dobrobytu, ale także na zwiększenie kapitału gospodarczego swojej lokalnej i globalnej społeczności, jednocześnie nie zasługują na zapewnienie godziwej opieki ze strony państwa w okresie, w którym już niedomagają. Czy osoba (a trzymając się nazewnictwa Singera – istota) chorująca, w fazie zaawansowanego parkinsona, nie zasługuje na pomoc i wsparcie ze strony najbliższych, a także ze strony pracowników socjalnych oraz szeroko pojętej służby zdrowia? Wydaje się, że zasadę „użyteczności preferencji” stosowaną przez Singera poprzez odwołanie do klasycznego spojrzenia „maksimum przyjemności, minimum cierpienia” przy zero-jedynkowym uznawaniu/ odbieraniu statusu osoby trudno uznać za miarodajną w każdej sytuacji.

Wokół personalizmu – zasada godności

Inne spojrzenie na tę kwestię prezentuje współczesny personalizm, który spogląda na każdą osobę przez pryzmat rozumu i ducha. Jednocześnie osoba – w ujęciu filozofii osoby reprezentowanej m.in. przez francuskie środowisko intelektualne XX wieku – jest wezwana do życia w społeczeństwie, do budowania społeczeństwa. Przy tym jednak nie ma tu mowy o jakiejś formie zdominowania osoby przez społeczność. Osoba dla społeczności jest tak samo ważna, jak społeczność dla osoby. Rozwijając się społecznie, dana osoba zachowuje swoje unikatowe przymioty. Personalizm nawiązuje także do pojęcia godności. Godność ludzka w ujęciu personalistycznym jest tym przymiotem, który ma charakter nadprzyrodzony i niezbywalny. Ciekawą – i wydaje się istotną w tym temacie – intuicję przytacza Jacques Maritain (1882–1973), zaznaczając, że mimo słabości natury ludzkiej wynikającej z tego, że człowiek może czynić zło, to jednocześnie jako osoba zachowuje atrybut godności na zasadzie „pomimo zła”¹². Podobnie jest

12 Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 212–216.

w przypadku, gdy natura ludzka jest osłabiona przez czynniki zewnętrzne, takie jak np. choroba. Należy także zaznaczyć, iż wokół tak postawionej sprawy, personalizm wyostrzył kwestie etyczne, doprecyzowując tzw. normę personalistyczną. Norma ta ujawnia dwa aspekty: przedmiotowy i podmiotowy. W zakresie przedmiotowym zawiera się stwierdzenie, że ostatecznym dobrem, na które powinny być ukierunkowane wszystkie zasady etyczne, jest osoba¹³. Natomiast w zakresie podmiotowym norma personalistyczna definiowana jest poprzez wartość odpowiedzialności za siebie oraz za drugiego człowieka. Tutaj rozróżnia się aspekt negatywnej i pozytywnej treści normy. W aspekcie negatywnym wskazuje się, że osoba nie może być traktowana jako środek do celu; zaś aspekt pozytywny wyraża się w wezwaniu do miłości indywidualnej oraz miłości społecznej¹⁴. Takie ujęcie nawiązuje do społecznego budulca etyki personalistycznej, jakim jest termin „dobro wspólne”.

Mając na uwadze powyższą refleksję, należy w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na zasadniczą różnicę etyczną pomiędzy stanowiskiem prezentowanym w utylitarystyce a stanowiskiem przyjętym w personalizmie. Polega ona na tym, iż w utylitarystyce – jak zostało to zaprezentowane powyżej w myśli Singera – zasady moralne dotyczą osoby spełniającej kryterium rozumnej natury ludzkiej oraz świadomości. W ujęciu zaś personalistycznym każda osoba ludzka ze względu na fakt nadprzyrodzonej godności ludzkiej ma równe prawo do tego, aby stosowano wobec niej takie zasady etyczne, jak wobec innych, bez względu na okoliczności związane z osłabioną naturą ludzką wynikające z choroby, niepełnosprawności czy podeszłego wieku.

Należy także zwrócić uwagę na aspekt społeczny, który jest szeroko komentowany przez przedstawicieli współczesnego personalizmu. Ten prąd filozoficzny szczególnie kładzie nacisk na podstawową grupę społeczną, jaką jest rodzina, zwłaszcza rodzina wielopokoleniowa. Polski badacz personalizmu Czesław Bartnik (1929–2020) zaznacza, że „rodzina stanowi niejaką wyższą osobowość. Staje się żywym i pełnym podmiotem

13 Por. J. Galarowicz, *Nowy elementarz etyczny*, Kraków 2011, s. 87.

14 Por. J. Galarowicz, *Powrót do wartości*, Kraków 2011, s. 93.

człowieczeństwa [...]. Każda osoba w rodzinie jest równa, samoistna, [...] niepowtarzalna, każda jest osobą pełną”¹⁵. W etyce personalistycznej zarówno osoby młode, jak i osoby w podeszłym wieku – dotknięte problemami starości natury i fizycznej, i psychicznej – wymagają odpowiedniej opieki. Jeden z francuskich przedstawicieli myśli personalistycznej, Jean Vanier (1929–2019), pisał o tym w ten sposób:

wkraczamy w nową epokę, którą charakteryzować będzie ogromna liczba osób ułomnych, zmuszonych do życia w chorobie [...]. Obecnie mamy – w samej tylko Francji – 900 tys. osób chorych na Alzheimerera. Wkrótce brak równowagi pomiędzy aktywnymi członkami społeczeństwa a osobami wymagającymi opieki stanie się bardziej dotkliwy. [...] Również tę delikatną sytuację powinniśmy odczytać jako nowy znak i nowe wezwanie¹⁶.

Refleksja ta wskazuje, że pomimo być może często obiektywnych trudności osoba ludzka w interpretacji personalizmu zasługuje na pomoc oraz wsparcie. Wynika to także z promocji „nowego humanizmu”, którego celem jest odnowienie wartości wynikającej z tradycji judeochrześcijańskich.

Dodatkowo warto wskazać, że w myśli personalistycznej osoby starsze, pomimo tych trudności, zajmują istotne miejsce w strukturze społecznej. Mając bowiem багаż doświadczeń życiowych, a także dźwigając nieraz heroiczne brzemie wyborów etycznych dokonanych w przeszłości, są przekazicielami wartości na różnych poziomach oraz płaszczyznach.

Pracownik socjalny – zawód i służba w etyce personalistycznej

W pierwszej kolejności należy podkreślić, że pracownik socjalny jest zobowiązany do realizacji zadań wynikających z konkretnych aktów prawnych. Zarówno dobór kompetencji przy wyborze kandydatów do tej specyficznej

¹⁵ C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 198–199.

¹⁶ J. Vanier, *Znaki. Siedem opowieści o nadziei*, przekł. A. Zielińska, Kraków 2013, s. 137–138.

pracy, jak i zakres obowiązków reguluje ustawa o pomocy społecznej¹⁷, jak również szereg dodatkowych aktów prawnych, w tym także rozporządzenia ministra właściwego ds. opieki społecznej. W jednym z takich aktów zaznacza się trzy główne obszary zadań, które powinien realizować pracownik socjalny. Chodzi tutaj o pomoc osobom i rodzinom, które wymagają wsparcia zarówno materialnego, jak i społecznego, wzmacnianie zdolności poszczególnych grup społecznych do samodzielnego rozwiązywania problemów oraz organizowanie różnych form pomocy dla osób, rodzin i grup osób, które tej pomocy potrzebują¹⁸.

Perspektywa zawodowa – namysł teoretyczny

Można przyjąć, że z perspektywy etyki personalistycznej pracownik socjalny w pierwszej kolejności jest wezwany do realizacji podstawowych obowiązków służbowych. Realizacja tych obowiązków – w oparciu o wartości wynikające z etyki personalistycznej, czyli dobra wspólnego oraz odpowiedzialności społecznej – może przyczynić się do wzmocnienia roli osób starszych w społeczeństwie w tzw. jesieni życia. Jeden ze współczesnych personalistów w ten sposób pisze o potrzebie codziennych wyborów etycznych, także w aspekcie pracy ludzkiej: „doświadczenie pokazuje, że człowiek w nieunikniony sposób musi stanąć wobec problemów dobra i zła, szczęścia, sumienia i moralnego zaangażowania pojawiających się w chwili, kiedy podejmuje decyzję o jakimś działaniu”¹⁹. Obecność pracownika socjalnego w tym aspekcie ma nie tylko charakter „kontrolny” (czy osoba starsza ma odpowiednie środki materialne, higieniczne itd.), ale i etyczno-społeczny. Odwołując się do obrazu związanego z modelem funkcjonującym w Europie Zachodniej, gdzie standardem jest opieka nad osobami starszymi w domach pomocy społecznej bądź umożliwienie eutanazji, można wskazać, że zawód pracownika socjalnego w perspektywie

17 Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej, t.j. Dz. U. z 2021 r. poz. 2268, 2270.

18 Por. A. Majchrowska, *Pracownik socjalny w systemie pomocy społecznej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 33 (2005) nr 1, s. 221.

19 J.M. Burgos, *Personalizm*, przekł. K. Koprowski, Warszawa 2010, s. 166.

etyki personalistycznej trend ten zatrzymuje, a może nawet go odwraca. Przyjmuje się, że celem personalistycznej geragogiki (pedagogika starzenia się) jest afirmacja i urealnienie godności człowieka w podeszłym wieku²⁰. Pracownik socjalny ma tutaj szczególne zadanie do wykonania, zwłaszcza w kontekście ustawowych obowiązków służbowych nakładanych przez prawo. Troska o odpowiednie warunki bytowe, a także pomoc w nawiązywaniu relacji międzyludzkich poprzez spacerzy, wspólne zakupy bądź organizacje wizyt sąsiedzkich, znajomych i rodziny sprawia, że osoba starsza ma możliwość odkrywania na nowo sensu oraz wartości swojego życia, a także wzmocnienia swej pozycji w społeczeństwie.

Perspektywa służby – namysł praktyczny

W ujęciu etyki personalistycznej pracownik socjalny nie tylko wykonuje swój zawód, lecz także realizuje pewną służbę zarówno wobec społeczeństwa, jak również wobec konkretnej osoby, a w przypadku omawianego zagadnienia – wobec konkretnej osoby starszej. Termin „służba”, mimo że czasami ma znaczenie negatywne i kojarzy się z pewnym wykorzystaniem człowieka, w tym kontekście ma znaczenie głęboko pozytywne. Jego pozytywny charakter wypływa z poszukiwania odpowiedzi na dwa pytania, które są ze sobą powiązane. Pytanie pierwsze brzmi: co pracownik socjalny może dać osobie starszej? Drugie zaś odwraca perspektywę: co osoba starsza może dać pracownikowi socjalnemu?

Oba pytania pozwalają na uwypuklenie dwóch istotnych elementów związanych z etyką personalistyczną. Pierwszy element dotyczy tego, że zarówno pracownik socjalny, jak i osoba starsza są podmiotami swoistej relacji. Pomimo tego, iż pracownik socjalny realizuje obowiązki ustawowe w trosce o osoby starsze, to kierując się personalizmem, ma możliwość podmiotowego wywiązywania się z tych zadań. Osoba starsza nie jest „gorsza”, niżej postawiona. Zasada personalistyczna, a zatem zasada godności

20 Por. K. Uzar-Szcześniak, *Personalistyczna perspektywa starości i jej implikacje dla pedagogii osoby*, „Forum Pedagogiczne” 5 (2015) nr 2, s. 82.

ludzkiej²¹, pozwala na postawienie tezy, że w tej relacji nie powinno być układów czy zależności. Wszelkie zależności doprowadzają zazwyczaj do swoistej patologii w relacjach społecznych. Drugi element natomiast wiąże się z oddziaływaniem w relacjach międzysobowych. Pracownik socjalny – myśląc o swojej pracy także w kategoriach służby – wchodząc w autentyczne relacje ze swoimi podopiecznymi, może ubogacać się doświadczeniem życiowym poszczególnych ludzi starszych.

Szukając zatem odpowiedzi na pytanie, co – z perspektywy etyki personalistycznej – pracownik socjalny mógłby dać osobie starszej, można znaleźć kilka odpowiedzi. Poza zakresem czynności służbowych, pracownik socjalny ma możliwość wykazania troski o osobę starszą w formie sporadycznego telefonu z zapytaniem o stan emocjonalny i psychiczny danego dnia. Jak zaznaczają niektórzy, pracownik socjalny to pracownik *specjalny*, który nie jest zatrudniony w sztywnym 8-godzinnym wymiarze pracy, lecz dzieli los z podopiecznymi, wykracza poza *public-relations*²². Ma to istotne znaczenie, bowiem wśród różnych lęków, które nurtują osoby starsze, wyróżnia się m.in. lęk samotności i izolacji. W jednej z publikacji na ten temat czytamy, że

samotność (izolacja interpersonalna) jest zjawiskiem naturalnym w starości, wiąże się z mniejszym udziałem w życiu społecznym, mniej licznymi kontaktami, natomiast bardziej przemyślane doborami. Może być destrukcyjna, ale jednocześnie pomocna w realizacji zadań rozwojowych w późnej dorosłości – w konfrontacji z innymi troskami egzystencjalnymi. W definicjach osamotnienia można wyróżnić jego trzy cechy, a mianowicie to, że wynika z niedostatków bądź braku kontaktu z drugim człowiekiem, upośledzenia stosunków międzyludzkich, że jest doświadczeniem subiektywnym i wreszcie że zarówno jako stan psychiczny, jak i fizyczny jest nieprzyjemna i wysoce stresująca²³.

21 Wątek ten był omawiany wyżej w pkt. 1.2.

22 Por. A. Jasiński, *Kto to jest pracownik socjalny?*, „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe studia humanistyczne” (2012) nr 1, s. 289–290.

23 A. Fabiś, J.K. Wawrzyniak, A. Chabior, *Ludzka starość. Wybrane zagadnienia gerontologii społecznej*, Kraków 2015, s. 290.

Pracownik socjalny, będąc przedstawicielem państwa wobec osoby starszej, w aspekcie myślenia o służbie może przekraczać tę urzędową strukturę. Wykraczając poza ten schemat, może być osobą współtworzącą relację, której skutkami będzie np. motywacja do wykonywania przez osobę starszą prostych czynności dnia codziennego, co wpłynie na jej lepsze samopoczucie i poczucie bycia potrzebnym. Z perspektywy filozofii personalistycznej z terminem „służba” koreluje zatem pojęcie „obecności”. Obecność należy rozumieć przez pryzmat zaangażowania w sprawy dotyczące osoby w podeszłym wieku, nie tylko w zakresie prozaicznych czynności dnia codziennego, lecz także przez towarzyszenie jej w spędzaniu czasu wolnego. Obecność obejmuje zarówno relację wynikającą ze stosunku pracy pracownika socjalnego, jak i pewną etyczno-moralną więź, która podyktowana jest holistyczną troską o życie człowieka.

Na marginesie trzeba dodać, że bez względu na to, czy pracownik socjalny będzie traktował swą pracę bardziej jako zawód czy jako służbę, trudno mu będzie zastąpić rodzinę osoby starszej. Jak pokazują badania przeprowadzone wśród tej grupy zawodowej, ludzie starsi z trudem przyjmują pomoc pracowników socjalnych, gdyż mają duży żal, że ich własne dzieci nie troszczą się o nie w sposób wystarczający²⁴. Problem ten pojawił się zwłaszcza na przełomie XX i XXI wieku, kiedy tradycyjny model rodziny przeobraził się w model rodziny współczesnej, której celem jest samorealizacja poszczególnych „jednostek” w rodzinie. Osoba starsza w tym modelu (zwłaszcza biorąc pod uwagę model rodziny nuklearnej) nie zawsze spełnia oczekiwania ekonomiczne i społeczne, swoich dzieci oraz wnuków²⁵. Tutaj warto zwrócić uwagę, że rodzina wielopokoleniowa – mimo że często jest przywoływana jako archaizm społeczny – spełnia swoje konkretne funkcje, w tym także funkcje społeczne. W filozofii współczesnej właśnie ten model promuje m.in. filozofia dialogu i filozofia personalistyczna.

24 Por. A. Kanios, *W stronę integracji czy wykluczenia społecznego – poglądy pracowników socjalnych na temat osób starszych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio J – Paedagogia-Psychologia” 29 (2016) nr 1, s. 119–121.

25 Por. E. Franczyk, *Osoba starsza a kryzys we współczesnej rodzinie w ujęciu systemowym*, „Horyzonty Wychowania” 20 (2021) nr 53, s. 67–69.

Natomiast szukając odpowiedzi na pytanie, co pracownik socjalny może otrzymać od osób starszych, należy zatrzymać się przy terminie „doświadczenie życiowe”. Pojęcie doświadczenia życiowego jest szerokie i dotyczy zarówno uzyskanej wiedzy oraz kompetencji w ramach wykonywanego dotychczas zawodu, ale mieści w sobie także wszelkie przeżycia oraz dokonane w życiu wybory. Doświadczenie życiowe zawiera w sobie zatem również element pewnej aksjologii, którą można nazwać „doświadczeniem wartości”. Osoba starsza jest w społeczeństwie „nośnikiem” wartości. O ile pracownik socjalny może pomóc podopiecznemu w przystosowaniu go do rozwoju technologii, o tyle osoba starsza może współuczestniczyć w wymianie pokoleniowej obejmującej owoc pracy ludzkiej czy szeroko pojęty rozwój kulturalny, społeczny i duchowy. Pracownik socjalny, przysłuchując się historiom z życia danej osoby, może z jednej strony wczuć się w ówczesną sytuację, a z drugiej zadać sobie pytanie o swój sposób zachowania w przypadku opisanym przez osobę starszą. Niewątpliwie towarzystwo osób starszych wpływa na pewne poczucie bezpieczeństwa, może też przynieść wskazówkę, jak uniknąć kryzysów w swoim życiu²⁶.

Wypalenie zawodowe pracownika socjalnego jako problem etyczny

Pojęcie wypalenia zawodowego najczęściej kojarzy się z dyscyplinami związanymi z ekonomią i zarządzaniem. Jednak w kontekście omawianego zagadnienia wypalenie zawodowe stanowi także problem z etycznego punktu widzenia. Wchodzi w zakres etyki normatywnej, ale również i deontologii. Wśród przyczyn wypalenia zawodowego wymienia się najczęściej następujące czynniki: indywidualne, interpersonalne i organizacyjne²⁷. Należy podkreślić, że w przypadku pracowników socjalnych do wypalenia zawodowego dochodzi przeważnie wówczas, gdy napotyka

26 Por. Z. Struzik, *Wartości przekazywane i praktykowane przez osoby starsze w rodzinie*, „Mazowsze. Studia Regionalne” (2013) nr 13, s. 118–120.

27 Por. M. Ostrowska, A. Michcik, *Wypalenie zawodowe – przyczyny, objawy, skutki, zapobieganie*, „Bezpieczeństwo Pracy: nauka i praktyka” (2013) nr 8, s. 23.

oni różnego rodzaju problemy, które przeradzają się w długotrwały kryzys bądź kryzysy. Do takich sytuacji zalicza się m.in. brak wsparcia ze strony przełożonych, wygórowane oczekiwania w aspekcie wiedzy oraz kompetencji, sytuacje problematyczne (wybór między troską a twardym realizowaniem przepisów), niski prestiż zawodu, brak właściwej motywacji finansowej oraz pozafinansowej pracowników socjalnych²⁸.

Biorąc pod uwagę powyższe czynniki, należy wskazać na dwa zasadnicze problemy etyczne związane z wypaleniem zawodowym oraz brakiem właściwej motywacji do pracy i służby na rzecz potrzebujących. Pierwszy problem dotyczy aspektu związanego z relacją przełożony–pracownik. Etyka personalistyczna w zakresie spraw ekonomicznych stawia akcent na wątek dotyczący podmiotowości. Z jednej strony podmiotowość oznacza tu pewną „równość” w relacjach pracowniczych, z drugiej zaś nie wyklucza właściwej dla natury przełożonego egzekwowania z poleconych zadań. Owa „równość” w tym przypadku będzie polegała na tym, że pracownik socjalny powinien liczyć ze strony swojego przełożonego na wsparcie w sytuacjach trudnych, zwłaszcza w aspekcie formalno-prawno-organizacyjnym. Dodatkowo personalizizm w swoich założeniach wskazuje, że każda osoba wykonująca swój zawód w sposób rzetelny, powinna otrzymywać za swoją pracę godziwe wynagrodzenie. Godziwość wynagrodzenia będzie tutaj oznaczała otrzymywanie takich środków, które pozwolą nie tylko na realizację podstawowych potrzeb życiowych, ale i na społeczno-kulturalny rozwój. W systemie ekonomii kapitalistycznej wynagrodzenie nadal jest dominującym czynnikiem motywującym pracownika i dotyczy to zarówno pracowników sektora publicznego, jak i prywatnego.

Innym ważnym elementem związanym z etyką i relacjami pracowniczymi jest zapewnienie właściwych narzędzi do rozwoju zawodowego. Przez rozwój zawodowy należy rozumieć możliwość uczestniczenia w szkoleniach, kursach, a także dodatkowych studiach podyplomowych, które będą refundowane w budżecie danej jednostki. Brak możliwości takiego rozwoju może wpływać demotywacyjnie na środowisko pracowników socjalnych,

28 Por. M. Łuszczynska, *Pracownik socjalny w sytuacji kryzysu motywacji własnej – charakterystyka zjawiska i propozycje przeciwdziałania*, „Studia nad Rodziną” (2018) nr 2, s. 61–62.

co może spowodować, że nie tylko trudno będzie mówić o służbie wobec osób starszych, lecz nie będzie można nawet mówić o dobrze wykonywanych obowiązkach.

Powyżej zarysowane zagadnienie wchodzi również w zakres tzw. etyki stosowanej. Ta bowiem, widząc praktyczny problem, próbuje szukać właściwych narzędzi do rozwiązania tych sytuacji. W swoich założeniach etyka stosowana ma charakter społeczny, gdyż zajmuje się problemem, przed którym stoi społeczeństwo²⁹. Można zatem pokusić się o twierdzenie, że personalizm, a zwłaszcza etyczny nurt personalizmu z jednej strony zajmuje się problemem konkretnej osoby, a z drugiej próbuje rozwiązać problem globalny.

Podsumowanie

Jak pokazuje powyższa refleksja, przedstawione zagadnienie powinno stanowić ciekawe wyzwanie dla wszystkich, którzy zajmują się problematyką szeroko pojętego sektora pomocy społecznej. Personalizm i jego etyka to tylko jeden z nurtów współczesnej filozofii (a także teologii chrześcijańskiej). Mimo że głos przedstawicieli personalizmu nie jest dominujący, to jednak stanowisko w sprawie „umiejscowienia” osób starszych w strukturze społecznej, a także roli pracowników socjalnych wydaje się ważne, ciekawe i godne zauważania. Być może artykuł ten przyczyni się do dalszej dyskusji w obszarze filozofii, a także nauk społecznych i teologicznych.

Bibliografia

Bartnik C., *Personalizm*, Lublin 2008.

Bubala D., *Eutanazja a prawo do życia. Filozoficzny spór o zakres obowiązywania normy „nie zabijaj”*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1 (2013), s. 17–31.

Burgos J. M., *Personalizm*, przekł. K. Koprowski, Warszawa 2010.

29 Por. J. Sójka, *Idea etyki stosowanej: pomiędzy wyżynami filozofii a wymogami praktyki*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 10 (2007) nr 1, s. 123.

- Fabiś A., Wawrzyniak J. K., Chabior A., *Ludzka starość. Wybrane zagadnienia gerontologii społecznej*, Kraków 2015.
- Franczyk E., *Osoba starsza a kryzys we współczesnej rodzinie w ujęciu systemowym*, „Horyzonty Wychowania” 20 (2021) nr 53, s. 61–71.
- Galarowicz J., *Nowy elementarz etyczny*, Kraków 2011.
- Galarowicz J., *Powrót do wartości*, Kraków 2011.
- Gogacz M., *Czym jest etyka zawodowa?*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 1998, s. 11–14.
- Jasiński A., *Kto to jest pracownik socjalny?*, „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe studia humanistyczne” (2012) nr 1, s. 289–296.
- Kanios A., *W stronę integracji czy wykluczenia społecznego – poglądy pracowników socjalnych na temat osób starszych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio J – Paedagogia-Psychologia” 29 (2016) nr 1, s. 115–126.
- Lazari-Radek K. de, Singer P., *Utilitarianism: A Very Short Introduction*, Oxford 2017.
- Łuszczynska M., *Pracownik socjalny w sytuacji kryzysu motywacji własnej – charakterystyka zjawiska i propozycje przeciwdziałania*, „Studia nad Rodziną” (2018) nr 2, s. 53–75.
- Maciejewska Ż., „Srebrne Tsunami” – skutki społeczne zmian demograficznych w XXI wieku, „Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w Zielonej Górze” 4 (2016), s. 165–176.
- MacIntyre A., *Krótką historią etyki*, przekł. A. Chmielewski, Warszawa 1995.
- Majchrowska A., *Pracownik socjalny w systemie pomocy społecznej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 33 (2005) nr 1, s. 203–230.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Mill J. S., *O wolności*, przekł. M. Ossowska, Warszawa 1959.
- Olech M., *Utylitarysta Petera Singera. Rozważania o eutanazji*, „Edukacja Humanistyczna” (2013) nr 1, s. 123–129.
- Ostrowska M., Michcik A., *Wypalenie zawodowe – przyczyny, objawy, skutki, zapobieganie*, „Bezpieczeństwo Pracy: nauka i praktyka” (2013) nr 8, s. 22–25.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, przekł. A. Sagan, Warszawa 2007.
- Sójka J., *Idea etyki stosowanej: pomiędzy wyżynami filozofii a wymogami praktyki*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 10 (2007) nr 1, s. 117–126.

- Struzik Z., *Wartości przekazywane i praktykowane przez osoby starsze w rodzinie*, „Mazowsze. Studia Regionalne” (2013) nr 13, s. 115–126.
- Uzar-Szcześniak K., *Personalistyczna perspektywa starości i jej implikacje dla pedagogii osoby*, „Forum Pedagogiczne” 5 (2015) 2, s. 77–93.
- Vanier J., *Znaki. Siedem opowieści o nadziei*, przekł. A. Zielińska, Kraków 2013.
- Weinstein D., *Utilitarianism and the New Liberalism*, Cambridge 2011.
- Weissbrot-Koziarska A., *W pułapce samotności. Pracownik socjalny wobec wykluczenia samotnych seniorów z lokalnej przestrzeni społecznej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio J – Paedagogia-Psychologia” 30 (2017) nr 4, s. 133–145.

Abstrakt

Między zawodem a służbą. O pracy pracownika socjalnego z osobami starszymi w perspektywie etyki personalistycznej

Wobec wyzwania, jakim jest proces starzejącego się społeczeństwa (zwłaszcza w Europie), wydaje się słuszne podjęcie tematu dotyczącego roli pracownika socjalnego wobec osób starszych. Zagadnienie to rozważane jest w aspekcie etycznym, w oparciu o współczesne trendy wypracowane na gruncie utylitaryzmu i personalizmu. W artykule kładzie się nacisk głównie na personalizm, który pozwala spojrzeć na opiekę nad starszymi z punktu widzenia osoby, podmiotowości, godności i odpowiedzialności, obowiązków zawodowych i służby; pozwala dowartościować pozycję starszych w strukturze społecznej, a także docenić pracę na ich rzecz.

Słowa kluczowe: osoba starsza, pracownik socjalny, utylitaryzm, personalizm, godność

Abstract

Between profession and service. About the work of a social worker with the elderly from the perspective of personalistic ethics

In view of the challenge posed by the process of an aging society (especially in Europe), it seems right to take up the topic of the role of a social worker in relation to the elderly. This issue is considered in an ethical aspect, based on contemporary trends developed on the basis of utilitarianism and personalism. The article focuses mainly on personalism, which allows looking at the care of the elderly from the point of view of the person, subjectivity, dignity and responsibility, professional duties and service; it allows for the appreciation of the position of elders in the social structure, as well as appreciating the work for them.

Keywords: elderly person, social worker, utilitarianism, personalism, dignity

Andrzej Koszczka

<https://orcid.org/0000-0002-7309-3784>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Między wiarą a rozumem. Doświadczenie prawzorcze u Hansa Ursa von Balthasara a Absolutnie Niepojęte u Siemiona Ludwigo-wicza Franka

Zestawienie Hansa Ursa von Balthasara i Siemiona Franka – postaci będących przedstawicielami dwóch różnych dyscyplin i tradycji religijno-kulturowych – nie jest zabiegiem przypadkowym. Każdy z nich posiadał odrębną metodę, zgodnie

z którą poszukiwał odpowiedzi na najbardziej nurtujące pytanie dotyczące istnienia Boga i wypływających z tego konsekwencji. Dwa spojrzenia: katolickiego teologa i prawosławnego filozofa zapowiadają ciekawą przygodę intelektualną, w ramach której postaram się ukazać punkty styczne i różnice między doświadczeniem prawzorczym w interpretacji Balthasara a Absolutnie Niepojętym w rozumieniu Franka. Balthasar opisuje doświadczenie prawzorcze jako doświadczenie Boga, który przyjmuje postać ludzką, by spotkać się z człowiekiem i być doświadczonym w sposób w pełni ludzki. Natomiast Absolutnie Niepojęte Franka to doświadczenie „Świętości” wiążące się z faktem naszej ograniczoności poznawczej oraz istotą samej poznawczej rzeczywistości. Dla filozofii religii doświadczenie Boga ma fundamentalne znaczenie, stąd determinacja autora, by wnikliwie przyrzec się temu problemowi i ukazać to, co stanowi jego istotę oraz wyróżnia obu myślicieli w jej pojmowaniu.

Obaj żyli i tworzyli niemal w tym samym czasie. Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar żył w latach 1905–1988, z wykształcenia był

Andrzej Koszczka – teolog, doktorant filozofii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, doświadczony pedagog poszukujący natchnień na pielgrzymich szlakach Europy oraz górskich ścieżkach. Główne zainteresowanie naukowe: filozofia religii.

germanistą, co wówczas skutkowało posiadaniem doktoratu z filozofii. To zresztą korespondowało z jego zainteresowaniami czerpiącymi z bogactwa myśli filozoficznej różnych epok. Przez Henriego de Lubaca był „nazywany najbardziej wykształconym człowiekiem dwudziestego wieku”¹. Z kolei Siemion L. Frank – Żyd nawrócony na prawosławie, były marksista, w końcu jeden z najwybitniejszych myślicieli religijnych XX wieku² – żył w latach 1877–1950 (w 1922 roku zmuszony do emigracji najpierw do Niemiec, a następnie do Francji i Anglii). Według świadectwa samego Franka największy wpływ na jego twórczość wywarły myśl Plotyna i niemiecki idealizm, a przede wszystkim wpłynął nań Mikołaj z Kuzy³.

Absolutnie Niepojęte

Siemion Frank w sposób szczegółowy i systematyczny problem doświadczenia religijnego podjął w książce *Niepojęte: ontologiczny wstęp do filozofii religii*⁴ (pracę tę w wersji rosyjskiej drukiem ogłosił w 1939 roku w Paryżu). Główna myśl, którą rozwija w swym *opus vitae* – to wykazanie niemożliwości adekwatnego, intelektualnego wyrażenia rzeczywistości transcendentnej posiadającej przekraczający racjonalność charakter. Porusza również zagadnienia ontologiczne, epistemologiczne, teologiczne, antropologiczne i estetyczne. Dla naszych badań istotnym zagadnieniem jest kategoria Absolutnie Niepojętego utożsamiana ze „Świętością”, czyli „Bóstwem”⁵. W sposób szczególny Frank przeciwstawiał się uprawianiu teologii, która rościłaby sobie pretensje do posiadania ostatecznej prawdy o Bogu. Podążając za myślą rosyjskiego filozofa, należy wyróżnić tzw. niepojęte dla nas oraz niepojęte z istoty. Niepojętość niepojętego w pierwszym przypadku określa faktyczną słabość albo ograniczoność naszej zdolności

1 H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele*, „Communio” 48 (1988) nr 6, s. 10.

2 Zob. T. Obolevitch, *Żyd, który przyjął chrześcijaństwo. Wokół filozofii Siemiona Franka*, Zielona Góra 2021, s. 5.

3 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte: ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 15.

4 S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 15.

5 Por. T. Obolevitch, *Żyd, który przyjął chrześcijaństwo*, s. 133.

poznawczej, w drugim zaś – istotę samej poznawczej rzeczywistości⁶. W celu doświadczenia rzeczywistości należy według Franka przekroczyć pewne ograniczenia uniemożliwiające dotarcie do tej rzeczywistości. Myśliciel rosyjski dostrzega taką możliwość we wnikięciu w głębszy wymiar bytu: „Transcendowanie do wnętrza, w głąb to transcendowanie do tej podstawy lub gruntu, w relacji do których bezpośredni samobyty jako taki odnajduje brakującą mu obiektywność”⁷.

Wśród przeszkód powodujących trudności w doświadczeniu niepojętego filozof dostrzega tkwienie w „światku” ograniczeń metodycznych. Wskazuje na konieczność otwarcia i umiejętność widzenia rzeczywistości we właściwej perspektywie. Dostrzeganie niewidocznego jako takiego – całej sfery transcendencji – stanowi konieczny warunek w podejściu do rzeczywistości, która prowadzi do postawienia pytania i tym samym poznania i wiedzy. Tragizm ludzkiego życia – bytu (a raczej samobytu) rzuconego w świat przedmiotowy, pełen dwoistości i niezgodności – zmusza do poszukiwania sensu i wyjścia z tej sytuacji. Bycie w świecie jest ciężkim i gorzkim losem duszy. Stanowi naturalną okoliczność do postawienia pytania o fundamentalny problem całego naszego życia, ostateczny cel całej myśli ludzkiej: czy można w tej rzeczywistości znaleźć miejsce, gdzie nasz bezpośredni samobyty w swej rozpaczliwej sytuacji w świecie mógłby się ukryć, gdzie mógłby się czuć bezpiecznie i znaleźć dla siebie twarde oparcie i niezawodną ochronę?⁸ Ta sytuacja – według Franka – w ostatecznym rozrachunku prowadzi do uświadomienia, iż wszelki byt w ogóle jest zakorzeniony we wszechjedności niepojętego jako transracjonalnego, a zarazem jest formą ukazania się niepojętego jako takiego. Należy zauważyć, że owo niepojęte, mimo rozpadania się na dwa różnorodne światy, tworzy całość, a dwoistość, pomimo istniejących różnic w obydwóch częściach, pozostaje dwujednością. Filozof wskazuje, że zakorzenienie się w niepojętym nie jest tą jednością, której poszukujemy jako bezpośredni samobyty. Prowadziłoby

6 Por. B. Czardybon, *Fenomenologia boskości Siemiona L. Franka*, „Principia” 54–55 (2011), s. 42.

7 S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 189.

8 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 210.

to do roztopienia we wszechjedności, jak ma to miejsce w hinduizmie. Frankowi zależy na właściwej wszechjedności z zachowaniem naszego samobytu w całej swej pełni i metafizycznej głębi. Wskazówkę do zachowania takiej jedności świata „wewnętrznego” i „zewnętrznego” dostrzega w doświadczeniu piękna. Jak zauważa: „To, co piękne zawsze jest «obrazem», «wizerunkiem», niezanalizowaną całością – przedmiotem czystego, zmysłowego oglądu, a nie analizującej, rozdrabniającej myśli”⁹.

Doświadczenie piękna

Doświadczenie estetyczne przekonuje nas o jedności wbrew narzucającej się rozbieżności i niezgodności między dwoma światami. W momencie rozkoszy estetycznej przestajemy być samotni, odnajdujemy w otaczającej nas zewnętrznej rzeczywistości pewną odwieczną ojczyznę naszej duszy. Frank jest świadomy krytyki względem takiego postrzegania rzeczywistości i zarzutu ulegania jakiejś iluzji, jednak nie poddaje się pozytywistycznym argumentom uznającym tylko przedmiotową rzeczywistość. Odwołuje się do opisu fenomenologicznego, który ukazuje, że ludzki duch znajduje w doświadczeniu estetycznym „gotową”, bezpośrednio daną w składzie samej rzeczywistości cechę wyrazistości, w której bezpośrednio objawia mu się wewnętrzne znaczenie, sens, psychopodobny charakter rzeczywistości¹⁰. Nasza aktywność natomiast w ramach wolności może sprowadzać się do otwarcia i uwrażliwienia na tę rzeczywistość lub do sztucznego zamknięcia. W doświadczeniu piękna objawia się nam niepojęta z istoty jedność rzeczywistości jako takiej, przejawiająca się w pokrewieństwie między intymnym światem ludzkiej psychiczności a podstawą tego, co ukazuje się nam jako zewnętrzny świat rzeczywistości przedmiotowej. Pomimo zakorzenienia całej rzeczywistości w boskiej wszechjedności, piękno nie jest pierwotną, ontologicznie trwałą i głęboką jednością, która stanowiłaby prapodstawę bytu. Również intuicja Balthasara podąża w tym kierunku, gdy teolog wskazuje, że piękno to nie tylko prosta przystawalność istoty i zjawiska, budząca

9 S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 216.

10 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 220.

zadowolenie estetyczne, lecz całkowicie niepojęte stwierdzenie, że istota rzeczywiście jawi się w zjawisku (które przecież nie jest istotą), i to jawi się jako istota, która wiecznie jest czymś więcej niż ona sama, która zatem nigdy nie może jawić się ostatecznie¹¹. Poszukiwania Franka podążają w kierunku stwierdzenia, że byt w swej podstawie i wszechobejmującej pełni swego składu zawsze i wszędzie zbiega się z niepojętym. Mimo ułomności drogi poszukiwania ostatecznej jedności bytu, dostrzega możliwość dotarcia do niej w granicach samego świata subiektywnego, w zagłębieniu się w świat życia wewnętrznego. Filozof wskazuje na samooczywistą prawdę ukazującą naszą ojczyznę w innej sferze rzeczywistości i kontrastuje ją ze światem przedmiotowym, bezdusznym i bezosobowym. Samoświadomość postrzega swój własny byt jako autentyczną rzeczywistość, zakorzoną w rodzimym gruncie pierwotnej rzeczywistości i stanowiącą stały grunt, niewidocznie związany z tym gruntem, na którym stoimy my sami. W tym momencie wkraczamy w świat bytu duchowego, w którym konstytuuje się byt duszy jako autentyczna rzeczywistość. Dusza, przekraczając granice samej siebie, styka się z czymś, co nie jest już nią samą.

Duch – podstawa prawdy

Kolejną formą modalną niepojętego z istoty, wymykającą się jednoznacznym określeniom, jest duch. To, co możemy o nim orzec to to, że jest – analogicznie jak dusza – życiem, a przy tym – w przeciwieństwie do niej – że jest bytem obiektywnym, nie zaś subiektywnym¹². W myśli Franka byt duchowy z jednej strony stanowi najgłębsze, intymnie-wewnętrznie, istotowe pokrewieństwo z bezpośrednim samobytem, autentyczną podstawą tego ostatniego – grunt, w którym on się urzeczywistnia, a z drugiej strony byt duchowy wskazuje poza granice bezpośredniego samobytu, przeciwstawia się mu jako obiektywność¹³. W ten sposób dociera do przasady,

11 Zob. H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 206–207.

12 Por. B. Czardybon, *Fenomenologia boskości Siemiona L. Franka*, s. 43.

13 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 228.

która jest samooczywistością – samą prawdą. Autentyczną prazasadę tworzy prawda integralna, czyli prawda będąca uzasadnieniem zasady bytu, jego sensem, jednością bytu i prawa – zasadą bytu, która go uzasadnia przez to, że odsłania jego wewnętrzną prawowitość. Frank, podążając za tym rozumowaniem, dochodzi do wniosku: skoro sama ta prawda jest istniejącą prawdą, tj. realnością, to właśnie w tej postaci mamy najgłębszą, najbardziej pierwotną, dokładniej: absolutnie pierwotną realność¹⁴. To doprowadza go do stwierdzenia, że prawda w tym znaczeniu stanowi to, do czego zmierza każdy krok naszego życia, o ile zostajemy wyprowadzeni ze swej ostatecznej głębi – to, na co są skierowane wszystkie nasze dążenia, o ile zdajemy sobie sprawę z ich ostatecznej, najgłębszej istoty. Albowiem to, czego w ostatecznym rozrachunku poszukujemy w życiu, jest właśnie tą żywą, mającą wartość samą w sobie prawdą, która może stanowić autentyczny, „poprawny”, „prawdziwy” byt¹⁵. Słusznie zauważa Balthasar, że forma ta jest nam dana nie inaczej, jak tylko razem z nieskończoną, nieznaną, niedostępną treścią; jest ona w naszym duchu tym, co reprezentuje obecność Boga i dlatego pozostaje otoczona wszystkimi tajemnicami wieczności¹⁶. Należy podkreślić za Elio Guerriero, że prawda Boga zbiega się z samoobjawieniem trójjedynego Boga we wcieleniu Syna, które Duch Święty najpierw umożliwia, następnie wyjaśnia, interpretuje i przedłuża¹⁷.

Prapodstawa

Filozof rosyjski podąża za tym rozumowaniem, nazywając prapodstawę (w sensie prazasady) „prażyciem” – żywym źródłem życia, przez które rozumiemy realność jako twórczość i samouzasadnienie. Fakt, iż prapodstawa jako taka stanowi punkt, w którym konwerguje i z którego wypływa wszelki byt w ogóle, świadczy o tym, że prapodstawa bytu przedmiotowego, a tym samym także bezwzględne, jest prażródłem życia, czyli

14 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 229–230.

15 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 230.

16 Zob. H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, s. 235.

17 Zob. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 341.

prazyciem. Zgodnie z tym rozumowaniem Frank dochodzi do wniosku, że prapodstawa nie jest niczym innym, jak tylko niewysłowioną ostateczną głębią – ostateczną zasadą, dla której i ze względu na którą coś w ogóle jest¹⁸. Prapodstawa czy prazasada przekracza pojęcie bytu podobnie jak Platońskie dobro, a wszystko pozostałe względem niego staje się peryferyjne. Jest czymś więcej niż bytem – jest pierwotną realnością, w porównaniu z którą wszelki byt jest czymś wtórnym, co domaga się swego uzasadnienia. Jako żywa całościowa prawda i absolutne prazródło bytu nie może być poznana w zwykłym sensie tego słowa chociażby dlatego, że nie jest bytem pojmowanym ze swoją faktycznością i koniecznością. Prapodstawa jako prawda i życie objawia się nam w formie bezpośredniego objawienia, rozumianego jako ogólna istota swoistego samoukazania się czy samokomunikowania się, którą pod nazwą „objawienia” odróżniamy od wszelkiego „poznania”¹⁹.

Należy podkreślić, że nie nasza aktywność powoduje to poznawcze postrzeżenie, ale prapodstawa sama bierze nas we władanie i objawia nam siebie. Objawienie prapodstawy nie oznacza jasnego pojmowania zawartości lub treści tego, co się objawia, tj. przezwyciężenia jego niepojętości, lecz ze swej istoty jest objawianiem niepojętego jako takiego. Do istoty prapodstawy należy skrytość, a jej objawienie jest objawieniem skrytego jako takiego²⁰. Z naszej strony możemy jedynie zagłębić się, by to światło zapłonęło w nas, stając się najbardziej wiarygodne ze wszystkiego, co może być nam dostępne. Prapodstawa jest w pewnym sensie niepojętym dla nas, stanowiąc niejako ostateczny punkt jakiejś drogi w głąb – bezwzględnie i absolutnie niepojętym dla nas. Jest prazródłem wszystkiego, twórczą i usensawniająco-uzasadniającą potencją wszystkiego. Stanowi zarazem absolutną jedność i jest zbieganiem się wszelkich przeciwieństw. W prapodstawie „istota” zbiega się z „istnieniem”, „idealne” z „realnym”, przyczyna z zasadą, a jedno i drugie – ze skutkiem czy działaniem; zaś

18 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 231.

19 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 234.

20 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 234.

wszystko razem ze zwykłą obecnością; jedność zbiega się z wielością²¹. Wszystko zmierza do ostatecznego postawienia pytania o prapodstawę, które jest odpowiedzią na siebie samo, jako że prapodstawa jest warunkiem samego pytania. Racjonalnie jest czymś niepojmowalnym i antynomicznym, zarazem skrajnie niepojętym – niejako najgłębszym punktem, w którym zbiega się wszystko, co niepojęte, w swej niepojętości i z którego ono wypływa, w samym pryncypium tworzącym istotę niepojętości jako takiej. Frank próbuje zdefiniować prapodstawę w następujący sposób: „Prapodstawa jest najgłębszą, odwieczną, pierwotną tajemnicą realności jako takiej – tajemnicą, która w całej swej nieosiągalności niezrozumiałości, nierozwiązywalności w sposób zupełnie oczywisty objawia się jednak duchowi uświadamiającemu swe własne głębiny czy też, mówiąc dokładniej, objawia się mu jako sama oczywistość, jako sama prawda absolutna”²². Słowo ludzkie, jak określa Frank, odważyło się nazwać tę ostateczną realność, absolutnie niepojęte – Bogiem. Myśliciel, mając świadomość drogi, jaką przebył, wyjaśnia: „Jestem jednak filozofem na tyle, aby nie sądzić, że znalazłem właściwe pojęcie Boga, a wszystkie atrybuty przez człowieka Mu przypisywane mają tylko względny i symboliczny charakter [...]”. W samej rzeczy, Bóg jest niepojęty! Gdziekolwiek i jakkolwiek, ale już poza granicami ludzkiej myśli, wszystkie zagadki powinny znaleźć rozwiązanie, więc ufam, że wtedy pojmimy to, co teraz jest niepojęte, i «ujrzemy» prawdziwego Boga”²³. W ten sposób Frank ukazuje, że próby wyczerpującego opisanego Absolutnie Niepojętego w ostateczności nacechowane są niedoskonałością, nie mogąc w pełni odnieść się do problemu w granicach obecnie posiadanych przez filozofa narzędzi badawczych.

21 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 235.

22 S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 236.

23 S.L. Frank, *O bezsilności filozofii. List do przyjaciela*, przeł. K. Misiejczuk, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 10 (1998), s. 177.

Doświadczenie prawzorcze

W miejscu, w którym Frank dostrzega ograniczenia metodologiczno-poznawcze filozofii, otwierają się możliwości przed teologią, która pragnie sięgnąć swoimi metodami głębiej. Dobrym przykładem takich dążeń jest refleksja teologiczna Balthasara, którą pragnę skonfrontować z myślą rosyjskiego filozofa. Balthasar jest przekonany, że to, co boskie, nie może być dostrzegalne i oddziaływać, jeśli nie otworzymy się na przyjęcie i zrozumienie piękna odwiecznego, które ukazuje się pod widocznymi formami²⁴. W przeciwieństwie do Franka ukazuje rzeczywistość, która oczekuje otwarcia się na Nią – spotkania, a nie zagłębienia się w siebie. Pomysł szwajcarskiego teologa, by przedstawić to, co w chrześcijaństwie wyjątkowe i niepojęte, w formie systematyzującego obrazu, doprowadził go do napisania planu trylogii, której pierwsza część poświęcona została teologicznej estetyce. To właśnie w niej mierzy się z doświadczeniem prawzorczym²⁵. Pierwsze słowa autora wyznaczają kierunek rozważań: „Całe biblijne doświadczenie Boga w Starym i Nowym Przymierzu charakteryzuje się tym, że w istocie «niewidzialny» (J 1, 18) i «niedostępny» (1 Tym 6, 16) Bóg nie przybywa do stworzonej widzialności przez byty pośrednie, ale że On sam, Ten, który nie ma żadnej postaci w świecie i historii, przyjmuje postać. W tej wybranej przez siebie i przyobleczonej postaci może być spotkany i doświadczony w sposób w pełni ludzki²⁶. Teolog, pragnąc ukazać najpełniej miłosne zaangażowanie Boga na rzecz całego stworzenia, posługuje się kategoriami wyrazu artystycznego teatru. Według Balthasara to właśnie język dramatu lepiej niż jakikolwiek inny statyczny epicki opis teologiczny oddaje z jednej strony pełne dynamiczne działanie Boga, a z drugiej strony dobrze ujmuje sytuację egzystencjalną człowieka – współlaktora²⁷. Wielki

24 Por. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego: myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017, s. 176.

25 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 260–315.

26 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 260.

27 Zob. I. Dziemska, M. Wysocka, *Posłanie (missio) Jezusa w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara i Josepha Ratzingera*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2021, s. 29, <https://doi.org/10.15633/9788374388443>.

Reżyser obdarza postaci rolami, jednak uwzględnia On uwarunkowania ich charakterów oraz indywidualne możliwości. Dodatkowo każdy z aktorów może przyjąć lub odrzucić zaproponowaną mu rolę, ponieważ nie jest widzem ani ubezwłasnowolnioną marionetką, lecz obdarzonym wolnością Bożym partnerem²⁸.

Objawienie Niepojętego

Balthasar w przeciwieństwie do Franka dostrzega, że doświadczenie Niepojętego Absolutu nie ogranicza się jedynie do wniknięcia w głębszy wymiar bytu – poza światem przedmiotów, ale że On sam – „niewidzialny” i „niedostępny” w sposób w pełni ludzki pozwala uczestniczyć w swym ponadświatowym Bóstwie dzięki przyjściu na świat. W tym Bożym zstąpieniu leży wywyższenie człowieka. Ojciec objawia się w Synu, który jest „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty”, poza którym nie ma już nic więcej do zakomunikowania światu. Królestwo prawzorów – świat idei, który jest Logosem Boga – staje się człowiekiem i wraz z prawzorem człowieka przedstawia również praobraz całego kosmosu²⁹. Teolog podkreśla: „Widzialność Ojca w (przemienionym) Synu nie jest dla (przemienionego) człowieka widzialnością «pośrednią», jako (na płaszczyźnie filozoficznej) wizja bytu w bycie przygodnym. Widzenie Go gdzie indziej, widzenie Go jako bytu przygodnego, przeczyłoby istocie samego poznania”³⁰. Również Frank, mówiąc o poszukiwaniu odpowiedniej perspektywy, twierdził, że wszelki byt zakorzeniony jest w wszechjedności, zachowując zarazem swój samobyt w całej swej pełni i metafizycznej głębi³¹. Zarazem dostrzega elementy wspólne z teologią, jako że obydwie bazują na ogólnym wiecznym objawieniu. Ponieważ wszelkie objawienie już zakłada naszą zdolność jego postrzeżenia – postrzeżenia głosu i ujawnienia się Boga, uświadomienia sobie poszczególnego, konkretnego objawienia właśnie jako objawienia

28 Por. I. Dziemska, M. Wysocka, *Posłanie (missio) Jezusa*, s. 30.

29 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 190.

30 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 261.

31 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 215.

Boga³². Balthasar, polemizując z palamizmem, ukazuje Boga, który jest jednocześnie postrzegany jako podmiot spoczywający w sobie i w swojej tajemnicy, który jednak we wszystkich realnych relacjach do świata, jaki może stworzyć, z góry od zawsze zwraca się ku czemuś innemu niż on sam. Jest Bogiem dla siebie i zarazem dla innych³³. Dla Palamasa duch człowieka ukształtowany na obraz Boży jest intelektualną miłością intelektu skierowaną ku inteligencji, która w naturalny sposób determinuje człowieka do osiągnięcia duchowego poznania³⁴. Balthasar w teologii Palamejskiej dostrzega starotestamentalną relację między Bogiem a człowiekiem, w której odwieczne istnienie nie może w żaden sposób zostać zakomunikowane stworzeniu; jedynie to, co od Boga wychodzi, Jego energie, poprzez które jest On wysławiany, są dostępne stworzeniu jako pochodzące od Boga i w pewnej mierze udzielane również istotom stworzonym³⁵. Takie spojrzenie bliskie jest Frankowi, który inspirowany jest Palamasem, natomiast Balthasar idzie dalej. Odwołując się do nauczania św. Ireneusza, ukazując rolę Słowa – Jezusa Chrystusa, który przedstawił Boga człowiekowi wi działalnie w wielorakich darach³⁶.

Szwajcarski teolog podkreśla, że praobraz, który wyszedł z Boga, nie może być wyprowadzony z głębi człowieka nawet w wyniku drobiazgowej analizy ani jako „zagubiony obraz, który należy odbudować” (Plotyn), ani „ukryty archetyp, który trzeba sobie uświadomić” (Jung)³⁷. Świat staje się sceną, na której dokonuje się spotkanie całego Boga z całym człowiekiem, oddziaływającą na jednoczące się postacie, a jej wyrazem jest postać chrystologiczna. Chrystus jako pełny i doskonały człowiek doświadcza tego, kim jest Bóg, przez co praobraz staje się równocześnie tym, czego nie da się naśladować, oraz tym, co należy naśladować. Poprzez otrzymanie od

32 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 259.

33 H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 112.

34 Por. G.I. Mantzarides, *Przebóstwienie człowieka: nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 25 (Światło Przemienienia, 3).

35 Zob. H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 63.

36 Zob. H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, s. 64.

37 Zob. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 190.

naocznych świadków udziału w ich (relatywnym i zależnym) prawzorczym doświadczeniu odwzorowujemy całościową strukturę ich doświadczenia Chrystusa (a w nim ich doświadczenie Boga wraz z Chrystusem)³⁸. Za każdym razem sens prawzorczego doświadczenia jest sensem inkluzywnym – większy udział zobowiązuje na mocy najbardziej wewnętrznej celowości swego doświadczenia do większego włączenia w misję apostołską. Według szwajcarskiego teologa „naoczne świadectwo trzeba więc rozważać w dwójaki sposób: po pierwsze samo w sobie jako prawzorcze doświadczenie na różnych płaszczyznach, jako doświadczenie starotestamentalne, jako doświadczenie Boga u samego Chrystusa, jako doświadczenie apostołów i na uprzywilejowanym miejscu Matki Pana, następnie Kościoła [...], a wreszcie jako doświadczenie owego szczególnego udziału w przestrzeni naocznego świadectwa, do której swoistego rodzaju przejście tworzą objawienia udzielone św. Pawłowi”³⁹. Po drugie, naoczne świadectwo trzeba rozumieć jako doświadczenie spotkania każdego indywidualnego wierzącego. Frank w tym konkretnym doświadczeniu dostrzega zarysowujący się horyzont fundamentalnego ogólnego wiecznego objawienia, które jako takie stanowi mistyczną podstawę intuicji intelektualnej obecnej w filozofii i które może być jaśniej wyrażone za pomocą myśli filozoficznej, przyczyniającej się do jego rozkwitu i adekwatnego samoodślonięcia⁴⁰.

Dynamika doświadczenia archetypicznego

Doświadczenie archetypiczne związane jest z idącym za nim doświadczeniem wiary, przy czym ta bezpośrednio odnosi się przede wszystkim do charakteru zmysłowego doświadczenia, w którym główną rolę odgrywają dwa zmysły: słuchania i widzenia. Następtwem słuchania stała się wiara – mająca przewagę w Starym Testamencie – której widzenie stało się udziałem wiary prawzorczej. Natomiast widzenie (Słowo w Ciele) może mieć przewagę w Nowym Testamencie. Balthasar jednak twierdzi, że

38 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 264.

39 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 264–265.

40 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 261.

kurczowe trzymanie się tych podziałów mogłoby doprowadzić do pewnych zniekształceń i ograniczeń, aczkolwiek w słowie upatruje przeważający sposób rozpoznawania człowieka. Prowadzi to do stwierdzenia, że objawiona religia żyjącego Boga jest religią słowa, zarazem akcentowane jest widzenie, do którego dochodzi bezpośrednio. W ten sposób formuluje trzy twierdzenia na temat biblijnego doświadczenia Boga. Po pierwsze uważa, że percepcje objawiającego się Boga poświadczane są przez Pismo Święte jako percepcje równocześnie zmysłowe i obiektywne – niewidzialny Bóg ukazał się w Jezusie Chrystusie – Bóg *sam z siebie*, uprzednio względem antropologicznych struktur człowieka, przyjmuje postać i pozwala się widzieć bądź słyszeć i dotykać⁴¹. Człowiek nie posiada w sobie jakiejś osadzonej i wyróżniającej możliwości, która mogłaby spowodować to widzenie czy słyszenie, lecz wszystkie teofaniczne wydarzenia związane z Jezusem są przynajmniej dla apostołów prostym skutkiem Jego woli. Po drugie teolog stwierdza, że biblijnej percepcji Boga nie da się uduchowić. W chrześcijaństwie charakterystyczną sprawą jest to, że nie tylko „wychodzi się” od tego, co jest cielesno-zmysłowe jako od religijnego materiału, w związku, z którym można by podjąć konieczne abstrakcje, ale że trwa się przy oglądaniu, słuchaniu, dotykananiu i smakowaniu posiłku składającego się z Ciała i Krwi, które niosły i zgładziły grzechy świata⁴². Po trzecie: ostatecznie każde biblijne doświadczenie Boga jest proleptyczne. Jest wskazówką i antycypacją eschatologicznego doświadczenia Boga. Poprzez swój eschatologiczno-antycypujący charakter biblijne doświadczenia Boga stają względem siebie w relacji analogii, która porównywalna jest z rzeczywistością istniejącą między sferą archetypiczną, biblijną, a sferą kościelną, która ją odwzorowuje. Jeśli patrząc z punktu Chrystusa, postać ukazania się Boga w ciele stała się ostateczna i nieprześcigniona, to od strony doświadczających uczniów to, co ostateczne, mimo całej jawności, wskutek doczesności ich zmysłów jest jeszcze ukryte⁴³.

41 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 269.

42 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 271.

43 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 275.

Jawność tę można przyrównać do dostępności bytu, w której Frank dostrzega jego immanencję i jawność, a zarazem coś więcej i coś innego niż wszystko, co możemy w nim uchwycić; to właśnie jest tym, co rozumiemy przez „głębnię” bytu⁴⁴. Balthasar w tym antycypującym charakterze percepcji Boga dostrzega obiektywne odesłanie do czegoś, co jest dalej, ponieważ subiektywnie doświadczana jest już jako pełnia i staje się nią, jednak człowiek z powodu swej grzeszności nie jest w tym życiu dostosowany do niej i takim też pozostanie. Natomiast istniejące w Jezusie doświadczenie Boga udziela się ludziom jako *zstępujące* od Ojca (J 6, 38), jako to, które niebiańską chwałę ma zarówno za sobą, jak i wyprzedzając przed sobą (J 17, 3). Doświadczenie to odsyła również człowieka wierzącego, zgodnie z jego własną przyszłością, do przyszłego wstępowania ku Ojcu (J 6, 62; por. J 3, 12–13). Nie przekazuje więc ono jakiegoś spoczywającego w sobie doświadczenia Boga, ale doświadczenie będące w ruchu i zawsze otwarte⁴⁵. To stwierdzenie koresponduje ze słowami Franka: w niepojętym – w niedostępnych nam, tj. niedających się określić, nieskończonych głębinach, co więcej, w głębinach, które ze swej istoty wykraczają poza granice wszystkiego, co określone – wszystko w ogóle jest możliwe⁴⁶. Nie można pominąć archetypicznego doświadczenia Boga przez Izrael, które również w stosunku do Kościoła stanowi podstawę kanoniczności pism starotestamentalnych, jest doświadczeniem w całości nieprzekraczalnym, choć „tylko” typicznym w odniesieniu do doświadczenia Boga w Nowym Testamencie. W swojej strukturze posiada mit stanowiący jego przeszłość oraz wcielenie stanowiące jego przyszłość. Przejście od jednego do drugiego jest trudnym, wielorakim procesem, w którym błędne elementy muszą być wymieniane na elementy przeciwstawne, te zaś nie mogą być elementami ostatecznymi. Objawienie i obecność Boga w swym Słowie i Prawie ma taką realność, która bierze w swe posiadanie człowieka nie tylko z jego wiarą i rozumem,

44 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 223.

45 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 286.

46 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 224.

ale również z jego zmysłami: widzi, słyszy, dotyka, smakuje i napawa się zapachem Słowa⁴⁷.

Szczególną perspektywę stanowi doświadczenie apostołów tworzących prakomórkę obiecanej, a teraz urzeczywistnionej wspólnoty Boga z ludźmi. Wszyscy kolejni, którzy będą chcieli osiągnąć wspólnotę z Bogiem, muszą dołączyć do tej w pełni uformowanej, mającej określoną postać prakomórki. Ich doświadczenie przeszło drogę weryfikacji od obcowania z Panem w czasie publicznej działalności poprzez realizm *triduum mortis*, pustkę osamotnienia, lęku i niepewności, by po zmartwychwstaniu przeżywać zmysłami obcowanie z Panem w ciągu czterdziestu dni⁴⁸.

W przekonaniu Franka doświadczenie apostołów nie zawęża perspektywy dalszego poznania, gdyż dostrzega on w pojęciu Ducha Świętego niewyczerpalny charakter objawienia Chrystusa, który wskazuje na „ducha prawdy”, którego „z niezmierzonej obfitości udziela Bóg”, który „wieje tam, gdzie chce” i „doprowadzi do całej prawdy”. Duch Święty stanowi wieczny, nierozzerwalny związek między objawieniem konkretnym a ogólnym⁴⁹.

Natomiast archetypiczne doświadczenie św. Pawła zostało ulokowane na granicy czasu apostołskiego i czasu Kościoła. Święty zabiega o to, by przynależeć do czasu apostołskiego i sam Pan gwarantuje mu tę przynależność. Jego prywatne doświadczenie i osobista świętość wpisują się w historię pierwotnego Kościoła zawartą w Dziejach Apostolskich. To indywidualne doświadczenie prawzorcze wpływa na kształtowanie jego bytu duchowego. Weryfikacja tej wewnętrznej wykładni „bycia w Chrystusie” przez Ducha wynika jedynie z całego charakteru oddającej siebie w wierze egzystencji⁵⁰. Również filozof rosyjski dostrzega w bycie duchowym to, co ma znaczenie i wartość w sobie – stanowi tym samym podstawę lub grunt, dzięki któremu zostaje przewyciężona subiektywność, bezzasadność i nieugruntowanie bezpośredniego samobytu⁵¹. Balthasar podkreśla, że chrześcijaństwo nie jest właściwie związane z czasem

47 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 291.

48 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 297.

49 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 260.

50 Zob. H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, s. 344.

51 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 229.

i przestrzenią, lecz jest religią wolności samego Boga, w którym całe objawienie się w Chrystusie nie ulatnia się, ale zostaje całkowicie przekształcone przez Ducha. Jeśli doświadczenie Dwunastu przemierza drogę od dołu do góry, od „ciała” do „ducha”, to doświadczenie św. Pawła idzie drogą odwrotną: Duch jest tym, kto jako Duch miłości buduje duchowe ciało Pana, czyli Kościół, zgodnie z Jego nakazem⁵². Święty Paweł, będąc posiadaczem tak wielkiego prawzorczego doświadczenia Chrystusa, z całą determinacją wdrażał je w Kościele jako trwałe wzór. To postępowanie jest bliskie Frankowi: podążając w sferze bytu duchowego za tym, co ma znaczenie i wartość samą w sobie, i co z tej racji spełnia względem całego naszego rozumienia życia funkcję usensowniającej zasady, oraz dochodząc na tej drodze do ostatecznej głębi, osiągamy w ten sposób pojęcie wszystko uzasadniającej, a zatem wszechobejmującej przasady⁵³.

Communio sanctorum – doświadczenie Kościoła

Kościół jako *communio sanctorum* ukonkretnia się w swoich członkach, wśród których są posiadacze archetypicznego doświadczenia konstytuujący archetypiczne doświadczenie Kościoła. To prawzorcze doświadczenie poszczególnych członków jest tylko uprzywilejowanym udziałem w niosącym wszystko doświadczeniu Boga przez Chrystusa, które dopuszcza cały Kościół do udziału w nim, wiążąc bezpośrednio z sobą każdego członka, a równocześnie wzajemnie wiążąc jednych członków z drugimi, aby pośredniczyli w stosunku do siebie⁵⁴. Mając na uwadze wielowarstwowość rzeczywistości Kościoła, można wskazać przynajmniej cztery relacje istniejące między biblijno-archetypicznym i chrześcijańskim doświadczeniem w Kościele. Przenikają się one wewnętrznie i nieustannie przecinają, tworząc nowotestamentalne możliwości dostępu do Boga. Teolog wskazuje na istnienie naocznego świadectwa dwunastu apostołów, którego

52 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 302.

53 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 229.

54 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 303.

reprezentantem jest św. Piotr, świadectwo św. Pawła, doświadczenie Matki oraz doświadczenie mistyczne wewnątrz Kościoła.

Doświadczenia św. Pawła i św. Jana (zwłaszcza w wymiarze apokaliptycznym) przypominają doświadczenie prapodstawy, która przejawia się według Franka w formie bezpośredniego objawienia. Aczkolwiek objawienie odczytuje się jako ogólną istotę swoistego samoukazania się czy samokomunikowania się, którą odróżniamy od wszelkiego „poznania”⁵⁵. Jak podkreśla Frank: to nie my na mocy naszej aktywności, poprzez poznawcze postrzeżenie, wchodzimy we władanie tej prapodstawy i przenikamy ją, ale przeciwnie, ona bierze we władanie nas i w ten sposób objawia nam siebie⁵⁶.

Potrójne archetypiczne doświadczenie Chrystusa przekazane przez apostołów jest wtórne względem doświadczenia Maryi, która w swojej niepokalanej czystości zawsze odczuwała i wyczuwała niedoścignioną prawdę; która w momencie przejścia ze stanu wiary w stan wizji nie potrzebuje żadnej korekty i dlatego też już w ziemskim ukryciu posiada ostateczną formę, zachowując doskonałą obojętność między niebem i ziemią. Wyjątkowość tego doświadczenia porównywalna jest z tym, co dostrzegał Frank w doświadczeniu absolutnej prapodstawy. Polega na tym, że bóstwo objawia się jako absolutnie oczywiste w swej absolutnej skrytości, gdy przez byt bezwzględny i za pośrednictwem bezpośredniego samobytu bytowo dosięgamy głębi absolutnej prapodstawy⁵⁷. W spotkaniu posłusznej wiary i wymagającej miłości nie ma filozoficznie zabarwionego „monologu” Boga z człowiekiem, lecz realizuje się roztropny dialog wolności i łaski „osoby dziecka z osobą kochającego Boga Ojca”. Tym samym tzw. mariologiczne napięcia wprowadzają problem aktywnej współpracy stworzonej wolności z trynitarną łaską Boga, a jednocześnie stają się dla dialogu uwiarygadniającym kontekstem⁵⁸. Ponieważ Maryja jest cieleśnie Matką Pana, Kościół-Oblubienica musi być cieleśnie widzialny, a jego widzialne

55 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 234.

56 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 234.

57 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 240.

58 Por. S. Mycak, *Hansa Ursa von Balthasara teodramatyczna interpretacja mariologii: istotne elementy oraz teologiczne aplikacje*, „Salvatoris Mater” 11 (2009) nr 1, s. 332.

sakramenty muszą być okazją do duchowego doświadczenia Chrystusa i Boga⁵⁹. Natomiast Kościół i chrześcijanin będą (według słów G. Sauera) potwierdzać swoją misję nie przez prezentację własnego doświadczenia, lecz w pełnym skromności i nieustraszonym spotkaniu z dziejową rzeczywistością⁶⁰. Wszystkie cztery prawzorcze doświadczenia mają swoje ujście w Kościele, ale każde na swój sposób ugruntowuje formę życia człowieka wierzącego w realnej ciągłości, poprzez przekazywanie swej niepowtarzalności.

Wnioski

Przeprowadzona analiza porównawcza doświadczeń: Absolutnie Niepojętego i prawzorczego ukazuje nam różnice i punkty styeczne w ich postrzeganiu. To, co według Franka możliwe jest dzięki zanurzeniu się w głębie bytu, zdaniem Balthasara staje się realne przy otwartości na przyjęcie ukazującego się w widocznej formie Ojca objawiającego się w Synu. Szwajcarski teolog doświadczenia praobrazu nie wyprowadza z głębi człowieka, w odróżnieniu od Franka, który w doświadczeniu wewnętrznym widzi mistyczną podstawę intuicji obecnej w filozofii, a ta intuicja może być jaśniej wyrażona za pomocą myśli filozoficznych. W myśli Balthasara niewidzialny Bóg ukazał się w Jezusie – wszystkie teofanie są skutkiem Jego woli. Biblijnej percepcji Boga nie da się uduchowić, a doświadczenie jest proleptyczne. Podobnie Frank mówi o jawności – dostępności bytu, a zarazem skrytości w swej inności od wszystkiego. Istniejące w Jezusie doświadczenie Boga Balthasar opisuje jako udzielanie się zstępujące od Ojca z perspektywą odsyłającą do przyszłości wstępującej ku Ojcu. W doświadczeniu apostołów widzi uprzywilejowaną wspólnotę Boga z ludźmi. Frank nie zawęża tej perspektywy poznania, ale otwiera ją na dalsze możliwości. W doświadczeniu prawzorczym św. Piotra opisanym przez Balthasara dostrzega podobieństwo z osiągnięciem wszechobjemującej przasady. Prapodstawa, biorąc nas we władanie, zarazem objawia nam

59 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 315.

60 Zob. H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, s. 347.

siebie. Szczególnym przypadkiem jest doświadczenie Maryi, która sięgając głębi swojego bytu, mogła doświadczyć obecności Boga – będąc w stanie błogosławionym – a zarazem po narodzeniu, przebywając w obecności Syna, uczestniczyła w wyjątkowej teofanii. Autor analizy dostrzega na styku tych doświadczeń wyjątkowe spotkanie myśli Balthasara z Frankiem. Doświadczenie wewnętrzne sięgające głębi bytu spotyka się z naocznością odwiecznego Logosu, który stał się Ciałem i zamieszkał wśród nas.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Czardybon B., *Fenomenologia boskości Siemiona L. Franka*, „Principia” 54–55 (2011), s. 37–53.
- Dziemska I., Wysocka M., *Posłanie (missio) Jezusa w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara i Josepha Ratzingera*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2021, <https://doi.org/10.15633/9788374388443>.
- Frank S. L., *Niepojęte: ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007 (Biblioteka Religioni et Litteris).
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004.
- Lubac H. de, *Świadek Chrystusa w Kościele*, „Communio” 48 (1988) nr 6, s. 10.
- Mantzarides G. I., *Przebóstwienie człowieka: nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997 (Światło Przemienienia, 3).
- Mycak S., *Hansa Ursa von Balthasara teodramatyczna interpretacja mariologii: istotne elementy oraz teologiczne aplikacje*, „Salvatoris Mater” 11 (2009) nr 1, s. 327–340.

- Obolevitch T., *Żyd, który przyjął chrześcijaństwo. Wokół filozofii Siemiona Franka*, Zielona Góra 2021 (Rosyjska Myśl Społeczna i Filozoficzna. Monografie, 1).
- Urban M., *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego: myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017, <https://doi.org/10.15633/9788374385909>.

Abstrakt

Między wiarą a rozumem. Doświadczenie prawzorcze u Hansa Ursa von Balthasara a Absolutnie Niepojęte u Siemiona Ludwigoicza Franka

W niniejszym artykule podejmuję próbę odpowiedzi na najbardziej nurtujące pytania dotyczące możliwości doświadczenia Boga. W tym celu zestawiam stanowiska dwóch myślicieli reprezentujących odrębne dyscypliny i tradycje religijno-kulturowe: rosyjskiego filozofa Siemiona L. Franka i szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara. Ukazują ograniczenia metodologiczne filozofii, które stają się polem dla teologii. Absolutnie Niepojęte Franka zestawione z doświadczeniem prawzorczym Balthasara otwiera nowe perspektywy dla obu dyscyplin kroczących między wiarą a rozumem.

Słowa kluczowe: Frank, Balthasar, Absolutnie Niepojęte, doświadczenie prawzorcze, prapodstawa

Abstract

Between faith and reason. Primary and fundamental experience by Hans Urs von Balthasar versus Absolutely Inconceivable by Siemion L. Frank

In this article, I attempt to answer the most intricate questions concerning the possibility of experiencing God. For this purpose, I am juxtaposing the views of two thinkers representing separate disciplines and religious as well as cultural traditions: the Russian philosopher Siemion L. Frank and the Swiss theologian Hans Urs von Balthasar. I illustrate the methodological limitations of philosophy, which become a field for theology. Absolutely Inconceivable by Siemion L. Frank

juxtaposed with Primary and fundamental experience by H.U. von Balthasar open up new perspectives for both disciplines flowing between faith and reason.

Keywords: Frank, Balthasar, Absolutely Inconceivable, primary and fundamental experience, primordial basis



Hernán Guerrero-Troncoso

<https://orcid.org/0000-0002-4236-449X>

Universidad Católica del Maule (Talca, Chile)

The death of God and the collapse of metaphysics. On the “historical” character of Nietzsche’s announcement

Das Ereigniss selbst [dass “Gott todt ist”] ist viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon *angelangt* heissen dürfte; geschweige denn, dass Viele bereits wüssten, *was* eigentlich damit begeben hat — und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihn gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral (F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 343).

Nietzsche’s sentence “God is dead” has fascinated and puzzled scholars, writers, artists and the public alike ever since the publication of *The Gay*

Science in 1882. Coming from the same author of *The Antichrist. A Course against Christianity*, it would only seem natural to conclude that the first

Hernán Guerrero Troncoso – completed his BA and MA in Philosophy at the University of Chile, in Santiago, and his PhD in Philosophy at the Pontifical University “Antoniano” in Rome, on the subject of being and language in John Duns Scotus. He’s been a professor for nine years in Chile and was the main researcher in the project “Primacy of ens or primacy of res. A comparative study between Henry of Ghent and John Duns Scotus”, funded by the Chilean agency FONDECYT. He’s the author of several articles on the history of philosophy, ranging from Parmenides to Nietzsche, and has given conferences and lectures in Brazil, Colombia, France, Germany, Italy and Poland. He has been visiting professor at the Pontifical University John Paul II in Krakow, and is member of the Latin American Center for Scotic and Late Medieval Studies (CLEET), as well as the Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM).

and most obvious meaning of this sentence should consist in a direct attack against the very foundation of Christianity, namely God himself.¹ However, when Nietzsche elaborates on this sentence in the main text (*The Gay Science*, § 125) and other passages of *The Gay Science*, *Thus Spoke Zarathustra*, *Beyond Good and Evil* and in drafts and notes from that period as well,² he admits that it is meant to express the definitive collapse of metaphysics. This collapse had already been announced many times in the century that preceded Nietzsche, ever since the search for a foundation of metaphysics had become one of the central questions of philosophy, especially in Kant's philosophy, but the radical submission of theoretical to practical reason, i.e. the acknowledgement of the priority of the will over the intellect, had seemed to provide that new foundation and helped re-establishing the relation between God, nature and the human soul (the subjects of what was called *metaphysica specialis*) in rational terms, only now it is the will, rather than the intellect, their ultimate foundation.³ In other words, the lack of a definitive foundation of metaphysics as a theoretical science prompted late 18th and early 19th Century philosophers to turn either to practical philosophy or to a reconciliation of the theoretical and the practical, in order to allow metaphysics to rise again.

In this respect, it is worth noting that already in one his first writings, *Faith and Knowledge*, Hegel admits that a certain collapse of metaphysics is even necessary for it to rise again, when he alludes to the "infinite grief [of the finite] ...the feeling that «God Himself is dead»", which expresses "the pure concept or infinity as the abyss of nothingness in which all being is engulfed", that must be understood "purely as a moment of the supreme

1 Cf. W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey 1974, pp. 99–101; M. Lipowicz, *Czy "śmierć boga" jest "śmiercią społeczeństwa"? Próba połączenia wybranych aspektów filozofii Fryderyka Nietzschego z filozofią i socjologią Georga Simmla*, "Diametros" 37 (2013) n. 1, pp. 85–86.

2 Cf. W. Stegmeier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin–Boston 2012, pp. 91–92 (especially cf. note 154).

3 Cf. M. Baur, *From Kant's Highest Good to Hegel's Absolute Knowing*, in: *A Companion to Hegel*, eds. S. Houlgate, M. Baur, New York 2011, pp. 455–458.

Idea, and no more than a moment.”⁴ Consequently, philosophy must acknowledge this death, so that the “speculative Good Friday” can replace the historical one, in order to ascend “out of its deepest ground to the most serene freedom of its shape”. Thus, however great the feeling of loss and despair before the death of God, however deep the “abyss of nothingness” that is contained in it, Hegel sees this feeling as a necessary step, from which “the highest totality can and must achieve its resurrection.”⁵

Though less famous than Hegel’s account, but nevertheless maybe even more relevant for interpreting Nietzsche,⁶ the death of God appears in Heinrich Heine’s short treatise *A History of Religion and Philosophy in Germany*. Here, the poet engages in a scathingly ironical exposition of how German religious authors distanced themselves from a rational approach, ending with pietism, a doctrine which he condemns, because it renders

4 G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, eds. H. Buchner, O. Pöggeler, Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968, pp. 414 (transl. W. Cerf, H. S. Harris, Albany 1977, pp. 191).

5 He refers in similar terms to the death of the revealed God in his *Phaenomenology of the Spirit*, cf. *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. W. Bonsiepen, R. Heede, Hamburg 1980, p. 401 (Hegel: *Gesammelte Werke*, 9): “In das letztere geht alles göttliche Wesen zurück, oder es ist die vollkommene *Entäußerung der Substanz*. Jenes hingegen ist umgekehrt das tragische Schicksal der an und für sich sein sollenden *Gewißheit seiner selbst*. Es ist das Bewußtsein des Verlustes aller *Wesenheit in dieser Gewißheit* seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von sich – der Substanz wie des Selbsts; es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß *Gott gestorben ist*”; P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Bd. 2: *Geist und Religion*, Hamburg 2014, pp. 858–935. On Hegel’s account of the death of God, cf. P. Henrici, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, “Gregorianum” 64 (1983) n. 3, pp. 539–560; L. De Vos, *Gott ist tot*, “Hegel-Jahrbuch” (2003) H. 1, pp. 27–33; K. K. Lehmann, *Zwischen Glauben und Wissen. Der spekulative Karfreitag*, “Hegel-Jahrbuch” (2003) H. 1, pp. 18–26; M. Sobotka, *Hegels These vom Tode Gottes*, “Hegel-Jahrbuch” (2003) H. 1, pp. 34–37.

6 According to E. Biser, Heine’s influence on Nietzsche regarding the death of God was first proposed by Henri de Lubac in his *Le drame de l’Humanisme athée* (Paris 1944, pp. 37–39, 336 [note 65]), then followed by the studies of H. Spencer (*Heine und Nietzsche?*, “Heine-Jahrbuch” 11 (1972), pp. 126–161) and D. Sternberger (*Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*, Hamburg–Düsseldorf 1976), cf. E. Biser, *Nietzsche und Heine. Kritik des christlichen Gottesbegriffs*, in: *Nietzsche as Affirmative Thinker. Papers Presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, ed. Y. Yovel, Dordrecht–Boston–Lancaster 1986, p. 212. For a comparison between Nietzsche’s § 125 of *The Gay Science* and Heine’s *A History of Religion and Philosophy in Germany*, cf. E. Biser, *Nietzsche und Heine*, pp. 217–218.

religion powerless, by abandoning reasoning and leaving all religious matters to faith. The final sentence of this exposition is worth noting: “Our bosom is full of abysmal compassion — it is the old Jehova himself, who prepares himself to die... Do you hear the little bell tingling? Kneel down — They’re bringing the Sacrament to a moribund God.”⁷ Since it ends with a quite enthusiastic, although somewhat ironic, praise of Hegel’s philosophy, one is tempted to interpret Heine’s allusion to a “dying God” as an attempt to identify pietism, Jacobi’s polemic with Spinozism and rationalism, and Kant and Fichte’s philosophy of religion, with the aforementioned “speculative Good Friday.”⁸

Although a comparative analysis of Nietzsche’s relation to these authors is worth conducting,⁹ the greatest interest of such a comparison lies in the different perspectives their respective standpoints offer regarding the function of the death of God for the resurgence or definitive collapse of metaphysics. In other words, if metaphysics is a science whose subject consists in truth “in the highest sense, in that, that *God* is the truth and Him *alone* is the truth,”¹⁰ the death of God implies that the whole science goes to the

7 H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, vol. 8.1, ed. M. Windfuhr, Hamburg 1979, pp. 77–78.

8 Heine’s criticism of Jacobi, Kant and Fichte are quite infectious, verging on personal animosity. He calls the former a “mole” (*Maulwurf*) and characterizes him as posing as a philosopher long enough to be considered one, and then decrying all reason (H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, p. 62). Regarding Kant and Fichte, Heine makes very sarcastic descriptions of their lives and even quotes at length Fichte’s diaries to further present them as dull figures (H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, pp. 80–108).

9 On the relation between Nietzsche and Hegel, see S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1986. On Nietzsche and Heine, see H. Spencer, *Nietzsche und Heine?*, in: H. Spencer, *Dichter, Denker, Journalist. Studien zum Werk Heinrich Heines*, Bern–Frankfurt am Main–Las Vegas 1977, pp. 65–110; H. Friedl, *Heinrich Heine und Friedrich Nietzsche*, in: *Heinrich Heine im Spannungsfeld von Literatur und Wissenschaft. Symposium anlässlich der Benennung der Universität Düsseldorf nach Heinrich Heine*, Hrsg. W. Gössmann, M. Windfuhr, Hagen 1990, pp. 195–214; E. Biser, *Nietzsche und Heine*, pp. 204–218. On Hegel and Heine, see E. Krüger, *Heine und Hegel. Dichtung, Philosophie und Politik bei Heinrich Heine*, Kronberg 1977.

10 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3e. Ausgabe, Hrsg. W. Bonsiepen, H. C. Lucas, U. Rameil, Hamburg 1992 § 1, 39 (Gesammelte Werke, 20).

ground. Whereas for Hegel and Heine this is a momentary phase, one further step in the deployment of the consciousness the Spirit reaches about itself, for Nietzsche it is a final, definitive event (*Ereignis*): Metaphysics has already collapsed, a long time ago, and the world continues spinning just as if it never happened.¹¹ Unlike Hegel, who was accused of considering history *sub specie aeternitatis*, in a static rather than a dynamic sense, Nietzsche sees metaphysics as a living science, one that was born after tragedy died, and when God died did the same. In this sense, metaphysics could be considered a “historical” science, one affected by history and, most of all, by the passing of time.¹²

This article focuses on this alleged “historical” character of metaphysics, which would account for its birth and its definitive collapse, as illustrated by the death of God. It elaborates on two aspects of the announcement of this death. First, it compares the characters that present the death of God, the “deranged man” and Zarathustra, who Nietzsche had originally considered to proclaim the announcement, but later dismissed. Second, it proposes an interpretation of the images of the death of God as an outline of how the traditional notions of God have completely lost their meaning and, consequently, any power to move the world anymore, leaving metaphysics adrift “in the horizon of the infinite”.

11 Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III § 108, p. 145 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2): “Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt”; W. Stegmeier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, pp. 105–114.

12 Cf. B. Neymeyr, *Kommentar zu Nietzsches Unzeitgemässen Betrachtungen*, 2: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, Hrsg. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin–Boston 2020, pp. 305–319 (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, 1.2).

Metaphysics as a “historical” science. The “untimely” character of the announcement of its collapse and its announcers

Leaving Hegel’s and Heine’s accounts aside, Nietzsche’s announcement of the death of God was not the first of its kind nor the most strange. Already in the 1st Century a.D., Plutarch of Chaeronea told the story of the circumstances under which, on a voyage to Italy, a character that remained unseen asked the pilot, an Egyptian called Thamus, to announce the death of “the great Pan” when passing near Palodes. This announcement was met with cries of lamentation and exclamations of amazement from the people of Palodes, who remained unseen as well. The strangeness of this event was so great, that it prompted the emperor Tiberius to make enquiries about the possibility of a conspiracy against him.¹³ However, beyond reflecting on how odd this event was and considering it to be another proof of the decline of oracles, Plutarch does not give any definite context for it, so his narration was subject to many conjectures during the centuries.¹⁴

While Nietzsche might have modelled the episode of the “deranged man” after Plutarch’s account, its philosophical character, as opposed to a simple chronicle of events, give all contextual indications, discourses and even silences, a clear and definite intention, which not only move forward the action of the story, but also give a better understanding of what are the effects and the consequences of the death of God, and open the way for a new conception of human being. In this regard, even the fact that the announcer of the death of God in a preliminary draft of this paragraph was not the “deranged man”, but Zarathustra, could be taken into consideration when interpreting the announcement, as well as the words Zarathustra pronounces in another draft, that hint at the possibility that

13 Plutarch, *De defectu oraculorum*, c. 17, in: *Moralia XXVI*, ed. W. Sieveking, vol. 3, Leipzig 1929, pp. 80–81.

14 Cf. P. Bourgeaud, *The Death of the Great Pan: The Problem of Interpretation*, “History of Religions” 22 (1983) n. 3, pp. 254–283; G. Baudy, *Das Evangelium des Thamus und der Tod des “großen Pan”. Ein Zeugnis romfeindlicher Apokalyptik aus der Zeit des Kaisers Tiberius?*, “Zeitschrift für Antikes Christentum” 4 (2000) n. 1, pp. 13–48.

God himself might have lead man to provoke His own death.¹⁵ In fact, this possibility is one of the consequences to be drawn from F.H. Jacobi's critical outline of philosophy on the 7th appendix to his *On the doctrine of Spinoza in letters to Mr. M. Mendelssohn*. Since a rational account of reality reduces everything to natural terms, it is impossible for reason to account for the supernatural, i.e. God. This would be a feature of all systematic philosophy, since "all ways of demonstration can only end up in fatalism."¹⁶

A relation between *The Gay Science* and *Thus Spoke Zarathustra* was very clear in the first edition of the former book, whose last paragraph is almost identical to the first chapter of the *Zarathustra*, giving them a sense of continuity. However, when Nietzsche added a fifth book on the second edition, that continuity between the two books got lost, even though this new book further elaborates on the philosophical aspects of *The Gay Science*.¹⁷ But it is not clear that if, instead of the "deranged man", should Zarathustra had announced the death of God, this continuity would have been reinforced or rather compromised. While there are no traces on the notes nor on the letters from that period stating that he seriously considered Zarathustra to proclaim the death of God, announcing the death of God in the terms it is presented in the final text, seems unsuitable for the character, such as he appears in *Thus spoke Zarathustra*. Since his initial discourses (or "prologues", "*Vorrede*") in this book offer an interesting parallel to the announcement of the death of God in § 125 of *The Gay Science*, it is worth outlining what brings Zarathustra and the "deranged man" together and what sets them apart.

15 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 12 (= N V 7. Fall 1881), fr. 157, p. 501 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2): "Hier schwieg Z[arathustra] von Neuem und versank in tiefes Nachsinnen. Endlich sagte er wie träumend: «Oder hat er sich selber getötet? Waren wir nur seine Hände?»". Nietzsche's posthumous fragments will be quoted by the number of the notebook, followed by the number of the fragment in brackets.

16 F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen ad den Herrn Moses Mendelssohn*, in: *Schriften zum Spinozastreit*, Hrsg. K. Hammacher, I.-M. Piske, Hamburg-Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, pp. 247–265 (Werke: Gesamtausgabe, 1.1); G. di Giovanni, *Hegel and the Challenge of Spinoza*, Cambridge 2021, pp. 1–6.

17 On the genesis of the fifth book of *The Gay Science*, cf. W. Stegmeier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, pp. 50–61.

The general setting in these two passages is quite similar. First, both the “deranged man” and Zarathustra approach the people gathered at the market. Nietzsche describes those who the deranged encounters as people who did not believe in God, whereas the crowd Zarathustra meets, wait for a tightrope walker to perform his act.¹⁸ Secondly, the initial reaction of the people is to laugh at them, both at the provocation of the “deranged man” and at Zarathustra’s three successive discourses, although their reaction later turns into silence, either by the words of the “deranged man” or by the entrance of the fellow who confronts the tightrope walker and ultimately makes him fall to his death.¹⁹ Finally, both perform some symbolic actions after leaving the crowd, either entering churches to sing a *Requiem* to God, as the “deranged man” does, or exchanging some final words with the dying walker and taking care of his dead body, as Zarathustra does.²⁰

At the same time, their respective actions show a different attitude towards the people they encounter. The “deranged man” is defiant and confronts the people he set on to approach. First, he calls their attention by lighting a lantern “in the bright hours before noon” and crying that he is “looking for God” amidst people who did not believe in him; he breaks then their mockery by piercing them with his look before announcing the death of God and, finally, he throws the lantern he was carrying to the floor, which breaks and dies out, before their confused silence.²¹ Zarathustra, on

18 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 125, p. 158 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2): “Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: »Ich suche Gott! Ich suche Gott!« – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter”; F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I: *Zarathustra’s Vorrede*, c. 3, p. 8 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1): “Als Zarathustra in die nächste Stadt kam, die an den Wäldern liegt, fand er daselbst viel Volk versammelt auf dem Markte: denn es war verheissen worden, dass man einen Seiltänzer sehen solle”.

19 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 125, pp. 158–159 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2); F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I: *Zarathustra’s Vorrede*, c. 3–6, pp. 8–15 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1).

20 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 125, p. 160 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2); F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I: *Zarathustra’s Vorrede*, c. 6–8, pp. 16–19 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1).

21 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 125, p. 159 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).

the other hand, approaches the crowd with a completely different attitude, one that he explained to the holy man he ran into on the way from his cave to the town. “I love mankind”, says Zarathustra, meaning that he brings a present to the people, i.e. the proclamation of the overman.²² That love prevents him to react against the derision he encounters in the market when he makes his discourses (although presenting the “last man” is a way of describing that crowd as the contemptible kind of people they are) and only becomes sad in the face of that derision, while at the same time he is fully aware that the laughter hides a chilling, deadly coldness.²³

But their key difference regards their respective announcements. The “deranged man” appears only to proclaim that God is dead, and every one of his actions revolves around this fact and denotes its urgency, from lighting the lamp in broad daylight to approaching the people to breaking into churches. After that, though, he vanishes from the book and is never heard of again. In turn, whereas Zarathustra is aware of this event, as well, the death of God, his main concern, as a teacher and a proponent or intercessor (*Fürsprecher*) is to present the overman, as he states at the beginning of his first discourse: “I teach you the overman.”²⁴ However, in this teaching, the death of God is present as well, only he is not concerned with announcing it, since for him it is a known fact, a thing of the past, since the supremacy of God has been surpassed by the supremacy of the Earth, which, in turn, requires not simply human beings, but the overman to take care of it:

22 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I: *Zarathustra's Vorrede*, c. 2, pp. 6–7 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1).

23 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I: *Zarathustra's Vorrede*, c. 3–5, pp. 8–15 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1).

24 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I: *Zarathustra's Vorrede*, c. 3, p. 8 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1): „Ich lehre euch den Übermenschen“; cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III: *Der Genesende*, c. 3, p. 271 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1): “Denn deine Thiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe, *du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft* — das ist nun *dein* Schicksal!”; M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, Hrsg. von F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 2000, pp. 99–124.

Once the defiance against God was the greatest defiance, but God died, and with him all these defiants died as well. Now to defy the Earth is the most terrifying thing, just as to esteem the entrails of the inscrutable higher than the sense of the Earth!²⁵

In fact, before arriving to the market, Zarathustra had already mentioned the death of God, not just as something that had happened, but also as something that everyone should be aware of. After his encounter with the holy man in the woods, when they parted ways “laughing like two boys laugh”, Zarathustra asks himself how could it be that the holy man had not yet heard the news that God is dead.²⁶ Later on, he will call himself “the Godless”, i.e. the only one who is capable to properly will and love, beyond all values that make everything small; he calls himself like that as well when he wakes up screaming against his most dreadful thought and when he encounters the last Pope, the one who served God until God died.²⁷ In this last instance, the last Pope recognizes some kind of piousness in Zarathustra’s godlessness, which he even thinks a God converted him to, as well as all the conditions required to bless others. Because of that, he asks Zarathustra to allow him to stay at least one night at his home. Before showing the last Pope the path to his cave, Zarathustra asks him to leave his melancholy behind, because it might be long before someone awakes his dead God, but adds: “This old God, indeed, lives no more: he is utterly

25 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I: *Zarathustra’s Vorrede*, c. 3, p. 9 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1): “Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!”. All translations are my own.

26 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I: *Zarathustra’s Vorrede*, c. 2, p. 8 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1): “Als Zarathustra aber allein war, sprach er also zu seinem Herzen: »Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass *Gott todt* ist!«”.

27 Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III: *Von der verkleinernden Tugend*, c. 3, pp. 211–212 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1); F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III: *Der Genesende*, c. 1, pp. 266–267 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1); F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV: *Ausser Dienst*, pp. 317–322 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1).

and completely dead.”²⁸ Zarathustra’s insistence on the death of God does not introduce any change in the world whatsoever. God was already dead in the world he and the others live. The only thing that distinguishes Zarathustra from the rest is his awareness that God died and his longing for the overman, the one that will be able to give the Earth once again its meaning.

The “deranged man”, on the other hand, appears as a figure of the past. Although Nietzsche does not describe his appearance, his initial actions are modelled after a story Diogenes Laertius tells about Diogenes of Sinope, the Cynic philosopher, who once went about the market in Athens with a burning lantern in his hand in broad daylight and, when asked the purpose of it, he said to be “looking for a man.”²⁹ Moreover, another story about Diogenes connects him even closely with the „deranged man” (although modern editors of the *Vitae Philosophorum* deem it spurious), when someone asked Plato his thoughts about Diogenes, and he replied: “A Socrates gone mad.”³⁰

The general setting of the announcement of the death of God, however, shows that Nietzsche did not intend his “deranged man” to be a raving lunatic nor a fanatic, but someone who deliberately does not accommodate to the current uses and customs of the time he lives in, so his “madness” consists in his “untimely” (*unzeitgemässe*) character.³¹ He goes to the market, with a lamp in his hand at the bright hours before noon (a symbolic gesture

28 Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV: *Ausser Dienst*, pp. 321–322 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1): “Wer aber nähme dir *deine* Schwermuth von der Schulter? Dazu bin ich zu schwach. Lange, wahrlich, möchten wir warten, bis dir Einer deinen Gott wieder aufweckt. Dieser alte Gott nämlich lebt nicht mehr: der ist todt”.

29 Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum* VI, c. 41, ed. M. Marcovich, Berlin–New York 2008, p. 400.

30 Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum* VI, c. 54, ed. Marcovich, p. 408. On the life of Diogenes of Sinope, cf. D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D.*, Cambridge 1937, pp. 17–39; L. E. Navia, *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*, Westport, Connecticut 1990, pp. 1–44.

31 Cf. F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 2. Stück: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli, M. Montinari, Berlin–New York 1972, p. 243 (Kritische Gesamtausgabe, 3.1): “unzeitgemäss — das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit — zu wirken”; B. Neymeyr, *Kommentar zu Nietzsches Unzeitgemässen Betrachtungen*, pp. VII–VIII.

he will later allude to during his discourse), knowing that there were people gathered who did not believe in God. In other words, he presents himself as both a symbol and an instigator, one who first calls the attention and derision upon himself from the crowd, and then pierces them with his glance and starts to announce the death of God:

Haven't you heard about that deranged man, who in the bright forenoon set light to a lantern, walked to the market and screamed ceaselessly: "I'm looking for God! I'm looking for God!" — Since right over there many of those who did not believe in God were standing together, he just provoked a great laughter. So then, is he gone lost? Said one of them. Did he lose his way, like a kid? Said the other. Or does he keeps himself hidden? Is he afraid of us? Is he gone away on a ship? Did he emigrate? — So they screamed and laughed boisterously. The deranged man jumped in the middle of them and pierced them with his gaze. "Where did God go?" He exclaimed. "I want to tell you where! *We have killed him*, — you and I! All of us are his murderers!"³²

Once the "deranged man" finishes his announcement and looks at the crowd, his silence is met with silence from them, who look disconcerted as well. Before addressing the people for a second time, he casts the lantern to the ground, which breaks into pieces and dies away.³³ This mutual silence, which Nietzsche leaves unexplained, contrasts with the constant derision and cold laughter Zarathustra encounters in his discourses, but also with the lamenting and crying Thamus, the Egyptian pilot who gives the news of the death of "the great Pan", hears after his own announcement. The news of this death do certainly affect the people of Palodes, and the death of God should at least have moved the people at the market, who did not believe in God, to ponder on what does living in a world without God mean.

The second discourse of the "deranged man" offers his reaction before the silence of the crowd, which further clarifies his "untimely" character:

32 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 125, p. 158 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).

33 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 125, p. 159 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).

I come too soon, he said then, I am not yet in [the right] time. This terrifying event is still on its way and wanders, — it has not yet gotten through to the ears of men. Lightbolt and thunder need time, the light of the stars needs time, deeds need time, even after they have been done, in order to be seen and heard. This deed is for them [namely, the crowd] even further than the furthest star, — although they have done it themselves!³⁴

Both Zarathustra and the “deranged man” share this “untimely” character, since both come too early for either the death of God or the advent of the overman to begin to dawn on humanity. Moreover, as their respective announcements show, their “untimely” character possesses a specular sense, since their actions reflect one another, and their relation to the passage of time, in opposite ways. Whereas Zarathustra is too soon for the arrival of the overman, but paves the way for his future advent, the “deranged man” is too late for people to be aware of the deed they themselves did, killing God, something that took place a long time ago and is at risk to fall into oblivion because of the time that keeps passing. This explains the urgency and the derangement of the “deranged man”, the fact that he sees that, the further the death of God by the hand of humanity drifts away from their knowledge, the greater the danger is for this event to end up falling into oblivion. This would mean that the people would continue living on under the illusion that the world order they have established on the belief in God has already collapsed, since its foundation lives no more.³⁵ This collapse, as it will be seen in the next section, can even be traced in the ways God was conceived throughout the history of metaphysics.

A brief “history” of the collapse of metaphysics. The images of the killing of God

The “deranged man” announces the death of God in his first discourse, as soon as he called upon himself the attention, the laughter and the derision

³⁴ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 125, pp. 159–160 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).

³⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* V, § 343, p. 255 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).

of the crowd gathered in the market. He is fully aware that his search for God is useless, because he knows that God is dead, and has been for a long time, unlike the crowd of those who did not believe in God and mocked the “deranged man”, and because he knows as well that he, the crowd and all humanity are responsible for that killing, the ones that murdered God. He then goes on to describe how that murder took place, what are its effects, how impossible is for mankind to find redemption of any kind from this deed and, finally, that the generations that come after this deed belong to a higher history, higher than any other history that has ever taken place before.³⁶

Of all these aspects of the discourse, the most relevant for the purpose of this article concerns the images with which the “deranged man” illustrates the killing of God. However poetic they appear, they recall three of the most relevant concepts that have been traditionally associated with God. A detailed examination of these images greatly exceeds the limits of this work, but a brief outline can offer a glance at how these images further configure the “event” of the death, or rather the killing, of God.

First, God died because he was the ocean that was drank full, it figures, by human reason. This is a clear allusion to the notion of an “ocean of

36 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 125, p. 159 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2): “Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!”

infinite essence”, in the words of Gregory of Nazianzus that John Damascene quotes in his treatise *On the orthodox faith*. Later, when that treatise was translated into Latin during the 12th and 13th centuries, theologians such as Henry of Ghent and John Duns Scotus used that image in their own conceptions of God as an infinite being. Their respective approach to infinity, though, is founded on the sense they understand both the notion of being and the way this notion allows human reason to conceive God and his relation to creatures. For Henry, for whom there is a primacy of the notion of “thing” over “being”, i.e. who understands “being” as a notion that presupposes that of “thing” (following the famous passage of the first treatise of Avicenna’s *Metaphysics*, where the Persian philosopher affirms that “thing”, “being”, “necessary” and some other are the first notions that are impressed, by a first impression, in our soul), God’s infinity is the highest possible degree of perfection, one that not only entails every attribute of the divine essence in an absolute perfect way, but also all attributes that allow any other being to be what it is. In this sense, Henry’s account of infinity coincides with what later Kant will denominate “the idea of a totality of reality (*omnitudo realitatis*)”. Duns Scotus, on the other hand, although agrees with Henry on the fact that a concept of God would entail any possible perfection or reality, considers this a description rather than an actual concept of God, a description that, one might add, could never be completed, since it is, by definition, infinite, therefore inexhaustible. But Scotus considers infinity as an intrinsic mode, belonging exclusively to God, and which determines every conceivable attribute as pertaining to the divine essence, because the same attributes can be conceived as pertaining to the creatures, not as intrinsically infinite, but as finite, since creatures are intrinsically finite. Wisdom, for instance, is the same attribute or perfection, the same “thing”, whether predicated of God or the creatures, but divine wisdom is infinite and one and the same thing with the divine essence (although formally non-identical), whereas the wisdom of the creatures is finite, an attribute that is something other from the essence.³⁷ This concep-

37 Cf. R.H. Pich, *Infinity and Intrinsic Mode*, ed. by R.H. Pich, *New Essays on Metaphysics as “Scientia Transcendens”*. *Proceedings of the Second International Conference of Medieval*

tion of both infinity and finitude as intrinsic modes of being, which are even prior to the distinction of finite being into the classical ten genera, derives from Scotus' position regarding a double primacy of "being" over "thing", one that transcends the assumption that "being" means simply "existence".

This double approach to the notion of infinity will become, at the beginning of Modernity, the basis for Descartes' first proof of the existence of God, the one that concludes that God exists because of the presence in the *cogitatio* of an idea that in itself is so perfect, that the human *cogitatio* cannot recognize itself neither as the foundation of its objective reality nor as a sufficient cause of its existence.³⁸ At the same time, Spinoza's conception of God as an infinite substance reprises Henry's general outline, but applies it to a substance which, since is the only possible substance, is its own cause (*causa sui*), i.e. its essence entails its existence, and everything else that exists depends on it, so there is an infinite regression in the causes, because every thing there is consists of an attribute or an affection of God and, consequently, it is only one of the infinite ways God deploys its essence.³⁹ By placing infinity in the human *cogitatio* as a notion that allows to acknowledge the existence of God and, consequently, of something outside the *cogitatio*, and by establishing a dependence of all things on God such

Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15–18 August 2006, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2007, pp. 159–214; D. Arbib, *Henri de Gand: la protensio et le tournant de l'infini*, "Les Etudes philosophiques" 91 (2009), pp. 477–503; H. Guerrero-Troncoso, *El carácter intrínseco del infinito en Duns Escoto como condición de una comprensión trascendental del ser*, "Carthaginensia" 37 (2021) n. 71, pp. 29–48.

38 Cf. R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, 7: *Oeuvres de Descartes*, eds. Ch. Adam, P. Tannery, Paris 1996, p. 45 (Meditatio, 3); D. Arbib, *Descartes et l'infini: le concept en question. Esquisse d'une recherche en cours*, "Laval théologique et philosophique" 69 (2014) n. 3, pp. 535–547; D. Arbib, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris 2017, 273–340; D. Arbib, *Méditation troisième*, in: *Les Méditations Métaphysiques. Objections et Réponses de Descartes. Un commentaire*, éd. by D. Arbib, Paris 2019, pp. 107–131.

39 Cf. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* I, definitiones, axiomata, propositiones I–XVI, eds. F. Akkermann, P. Steenbakkens, in: *Oeuvres*, vol. 4, Paris 2020, pp. 100–125; Y. Melamed, *Hasdai Crescas and Spinoza on actual infinity and the infinity of God's attributes*, ed. by S. Nadler, *Spinoza and medieval Jewish philosophy*, Cambridge 2014, pp. 204–215.

as the one Spinoza proposes, both philosophers seem to have drunk the infinite sea of substance, and successfully murdered God.

The second image, that God is dead because humanity wiped out the horizon with a sponge, seems to derive from the first, because either by placing God in the *cogitatio* or by establishing all reality as taking place in God, the distinction between the natural and supernatural, the sensible and suprasensible, God and the creatures, has been cancelled. Hence, as the image suggests, by cancelling the horizon, the line that separates the sky and the earth, the lunar and sublunar worlds, i.e. the sensible and suprasensible worlds, disappears. For that reason, there is no place left for anything that transcends the sensible world, because there is no other world to go to, no “beyond”. This reflects, on one hand, what Hegel calls “the complete transformation of the philosophical ways of thinking”, mostly Kant’s establishing experience as the touchstone of knowledge, leaving all suprasensible knowledge as a mere regulative principle for speculative reason.⁴⁰ On the other hand, it also reflects Jacobi’s criticism of Spinoza and all rational philosophy in general, as unable, by definition, to apprehend the supernatural, since reason only functions in natural terms. Both aspects, which are essential characteristics of Modern thought from Descartes on, either leave God out of reach for metaphysics, or consider him the first principle, only not in supernatural terms, as Medieval philosophers struggled to do, but rather conceived in natural terms, i.e. in a way that is not adequate to its infinite essence.⁴¹

Finally, the last image, the Earth breaking loose from the chain that tied it to the Sun, completes the progression the first two images were suggesting. If drinking the sea leads to cancel the horizon, this last action causes

40 Cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die Objektive Logik. Erster Buch. Das Sein (1812)*, Hrsg. Vorrede, F. Hogemann, W. Jaeschke, Hamburg 1978, pp. 5–6 (Gesammelte Werke, 11); P. Stekeler, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, Bd. 1: *Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein. Qualitative Kontraste, Mengen und Maße*, Hamburg 2019, pp. 97–101.

41 Cf. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, Beilage VII, pp. 244–261; C. Wirsing, *Die Begründung des Realen. Hegels “Logik” im Kontext der Realitätsdebatte um 1800*, Berlin–Boston 2021, pp. 85–99.

the Earth to break the chain that held it attached to the Sun, because everything that was beyond the horizon has no place on Earth anymore. The image of the Sun to illustrate the highest degree of being, which at the same time is the source of all knowledge and life, was already used by Plato in his account of what he calls the “highest knowledge”, the idea of good, in the so-called “myth of the Sun”. In this account, he emphasizes the divine character of the idea of good and its offspring (ἔκγονος), the Sun, as well as the fact that both their reality is so great, that they are beyond the all other things (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).⁴² It is worth noticing that, in an early draft of this passage, this is the only image that was later reworked:

Where did God go? What have we done? Is it that we have completely drunk the sea? What kind of a sponge was that, the one with which we have cancelled the whole horizon surrounding us? How did we bring this about, to wipe away this eternal solid line, where all lines and measures have coincided until now, according to which all architects of life have built until now, without which there seems to be absolutely no perspective, no order, no architecture?⁴³

The fact that this last image leads to the effects of the death of God reinforces another image Nietzsche had presented in the preceding paragraph, a ship that not only deserts the land, but actually destroys all bridges and all land to sail into an infinite ocean, where lies the “horizon of the infinite.”⁴⁴ The ocean shimmers under the sun, but it also provides no

42 Plato, *Respublica* VI, 507 a–509 c, ed. by S. R. Slings, Oxford 2003, p. 255; cf. H. Krämer, *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)*, in: *Platons Politeia*, Hrsg. O. Höffe, Berlin 2015, pp. 135–153.

43 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 14 (= M III 5. Herbst 1881), fr. 25, p. 529 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2): “Wohin ist Gott? Was haben wir gemacht? haben wir denn das Meer ausge-trunken? Was war das für ein Schwamm, mit dem wir den ganzen Horizont um uns auslöschten? Wie brachten wir dies zu Stande, diese ewige feste Linie wegzuwischen, auf die bisher alle Linien und Maaße sich zurückbezogen, nach der bisher alle Baumeister des Lebens bauten, ohne die es überhaupt keine Perspektive, keine Ordnung, keine Baukunst zu geben schien?”.

44 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 124, p. 158 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2); cf. W. Stegmeier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, pp. 114–118.

point of reference, just as the Earth cut loose from the Sun precipitates and seems to “wander through an infinite Nothing.”⁴⁵ The Sun has become powerless to bring bring all that the Ancient tradition attributed to it, and it is now human beings who grant this power to it, just as Zarathustra realizes one day when coming out of his cave, like he did for ten years, until his heart changed:

... and one morning he arose together with the daybreak, stepped before the Sun and spoke to it thus: “You great heavenly body! What would your happiness be if you did not have those for whom you shine! For ten years you have climbed up to my cave; without me, my eagle and my snake, you would have had enough of your light and of this road; but we waited for you every morning, took your overabundance from you and blessed you for it...”⁴⁶

If these images illustrate the collapse of the different senses in which God has been conceived throughout the history of metaphysics, the place he has occupied and the role he has played in that history, it is possible to say that the “deranged man” comes from a long time ago, that his piercing eyes have looked back enough in the past, and that is the reason for his “untimely” character. He is the only one to realize that God has been dead for a long time. Whether this death was inevitable or not, i.e. whether the progress of metaphysics as a science entailed its own collapse, is something Nietzsche considered in a preliminary draft of this paragraph, as it was mentioned before, but in the end decided against inserting it in the final text:

45 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 125, p. 159 (cf. note 36) (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).

46 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* IV, § 342, p. 251 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2); F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I: *Zarathustra's Vorrede*, c. 1, p. 5 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1).

Here Z[arathustra] remained silent again and sank into a deep meditation. In the end, he said as if he were dreaming: “Or has he [rather] killed himself? Were we just his hands?”⁴⁷

The question remains open, whether the death of God was an event that simply took place in the course of the history of metaphysics, the result of a series of turning points that made impossible any relation with something beyond the sensible world, or rather metaphysics itself is nothing but the history of the gradual killing of God, by rendering powerless and irrelevant what once was “the holiest and most powerful the world had ever possessed”.

Closing remarks

The intention of this article was to show that for Nietzsche the death of God is essentially the announcement of an “historical” event. Both the characters and the images Nietzsche chose to present this event reveal that metaphysics, unlike any other science, is subject to the passing of time, that it lives and dies and, just as the God that died, the time has come for it to go to the ground. “Historical” figures are both the “deranged man” and Zarathustra, not because they were modelled after people who lived a long time ago, but on account of their assuming the passage of time, and that makes them “untimely”. The “deranged man”, who is anything but a madman or a raving lunatic, realizes he comes too soon, even if he announces an event that took place a long time ago, one that has not yet arrived to the ears of mankind, because it is “ever more and more distant, even more distant than the most distant heavenly body”. Zarathustra, on the other hand, comes too early, because it is not yet the time for the overman to arrive, to give the Earth meaning once again. He points out to the future and calls upon mankind to rise up to the task of paving the way to the advent of the overman. “Historical” are the images of the killing of God, which show

47 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 12 (= N V 7. Fall 1881), fr. 157, p. 501 (cf. note 15) (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).

how metaphysics has rendered itself incapable of taking in God, precisely by trying to submit him to its own terms, i.e. by making human reason the touchstone, the court that decides about God. The announcers bring with them the passage of time, the images show what happened during that time that passed. “History” is the name that brings both aspects together.

There is another sense of “historical” that can further help interpreting Nietzsche’s announcement, one that appears in a note written around the time he was composing *The Gay Science*:

In ancient times, every higher man had the lust for glory — it came from that, that every one of them believed that humanity started with him and knew well to give to himself an adequate breadth and duration, so that he thought of himself in all posterity as the tragic actors that played together in the eternal scene. My pride, instead, is “I have an *ancestry (Herkunft)*” — that is why I do not need the glory. In that, which put Zarathustra, Moses, Muhamed Jesus Plato Brutus Spinoza Mirabeau in motion, I already live as well, and in many things comes to me mature to the light of the day that, what needed, as an embryo, a couple of millennia. We are the first aristocrats in the history of the spirit — the historical sense starts just now.⁴⁸

Unlike the people from Ancient times, who looked at the future with the lightness of being the first, who could glory themselves by forming the future at their image, the ones who live now can get their pride in their origin, their ancestry, their provenance, *Herkunft*. It is the weight of the past that allows the philosopher to see the present and to expect for the future, it allows him to endure the weight of the passage of time and its “that was it”, “the greatest heavy weight”. Should Nietzsche be considered an “optimist”, as opposed to “pessimists” such as Socrates, who considered life to be a disease,⁴⁹ his announcement of the death of God, however fateful and definitive, paves the way for a resurgence quite different from

48 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 15 (= M III 4a, Herbst 1881), fr. 17, p. 540 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).

49 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* IV, § 340, pp. 249–250 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).

Hegel's "speculative Good Friday" and its corresponding resurrection. On the void that is left by the death of God, Nietzsche points at what human beings must become, "something, that must be overcome", in order to be up to the task of occupying that void. Time continues its passage, so it is up to the people who can assume their "historical" character to populate the Earth, once God has died.

References

- Arbib D., *Descartes et l'infini: le concept en question. Esquisse d'une recherche en cours*, "Laval théologique et philosophique" 69 (2014) n. 3, pp. 535–547.
- Arbib D., *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris 2017.
- Arbib D., *Henri de Gand: la protensio et le tournant de l'infini*, "Les Etudes philosophiques" 91 (2009), pp. 477–503.
- Arbib D., *Méditation troisième*, in: *Les Méditations Métaphysiques. Objections et Réponses de Descartes. Un commentaire*, éd. by D. Arbib, Paris 2019, pp. 107–131.
- Baudy G., *Das Evangelium des Thamus und der Tod des "großen Pan". Ein Zeugnis romfeindlicher Apokalyptik aus der Zeit des Kaisers Tiberius?*, "Zeitschrift für Antikes Christentum" 4 (2000) n. 1, pp. 13–48.
- Baur M., *From Kant's Highest Good to Hegel's Absolute Knowing*, in: *A Companion to Hegel*, eds. S. Houlgate, M. Baur, New York 2011, pp. 452–473.
- Biser E., *Nietzsche und Heine. Kritik des christlichen Gottesbegriffs*, in: *Nietzsche as Affirmative Thinker. Papers Presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, ed. Y. Yovel, Dordrecht–Boston–Lancaster 1986, pp. 204–218.
- Bourgeaud Ph., *The Death of the Great Pan: The Problem of Interpretation*, "History of Religions" 22 (1983) n. 3, pp. 254–283.
- De Vos L., *Gott ist tot*, "Hegel-Jahrbuch" (2003) H. 1, pp. 27–33.
- Descartes R., *Meditationes de Prima Philosophia, 7: Oeuvres de Descartes*, eds. Ch. Adam, P. Tannery, Paris 1996.
- Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum VI*, ed. M. Marcovich, Berlin–New York 2008.
- Dudley D. R., *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D.*, Cambridge 1937.

- Friedl H., *Heinrich Heine und Friedrich Nietzsche*, in: *Heinrich Heine im Spannungsfeld von Literatur und Wissenschaft. Symposium anlässlich der Benennung der Universität Düsseldorf nach Heinrich Heine*, eds. W. Gössmann, M. Windfuhr, Hagen 1990, pp. 195–214.
- Gillespie M. A., *Nihilism before Nietzsche*, Chicago–London 1995.
- Giovanni G. di, *Hegel and the Challenge of Spinoza*, Cambridge 2021.
- Guerrero-Troncoso H., *El carácter intrínseco del infinito en Duns Escoto como condición de una comprensión trascendental del ser*, “*Carthaginensia*” 37 (2021) n. 71, pp. 29–48.
- Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, eds. W. Bonsiepen, R. Heede, Hamburg 1980 (Gesammelte Werke, 9).
- Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3e. Ausg., Hrsg. W. Bonsiepen, H. C. Lucas, U. Rameil, Hamburg 1992 (Gesammelte Werke, 20).
- Hegel G. W. F., *Glauben und Wissen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, eds. H. Buchner, O. Pöggeler, Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968, pp. 315–414.
- Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die Objektive Logik. Erster Buch. Das Sein (1812)*, eds. F. Hogemann, W. Jaeschke, Hamburg 1978 (Gesammelte Werke, 11).
- Heidegger M., *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 5: *Holzwege*, Hrsg. von F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1977, pp. 209–267.
- Heidegger M., *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, Hrsg. von F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 2000, pp. 99–124.
- Heine H., *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, vol. 8.1, Hrsg. M. Windfuhr, Hamburg 1979, pp. 9–120.
- Henrici P., *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, “*Gregorianum*” 64 (1981) n. 3, pp. 539–560.
- Houlgate S., *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1986.

- Jacobi F.H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, in: *Schriften zum Spinozastreit*, Hrsg. K. Hammacher, I.-M. Piske, Hamburg–Stuttgart–Bad Cannstatt 1998, pp. 1–354 (Werke: Gesamtausgabe, 1.1).
- Kaufmann W., *Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey 1974.
- Krämer H., *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)*, in: *Platons Politeia*, Hrsg. O. Höffe, Berlin 2015, pp. 135–153.
- Krüger E., *Heine und Hegel. Dichtung, Philosophie und Politik bei Heinrich Heine*, Kronberg 1977.
- Lehmann K.K., *Zwischen Glauben und Wissen. Der spekulative Karfreitag*, “Hegel-Jahrbuch” (2003), pp. 18–26.
- Lipowicz M., *Czy “śmierć boga” jest “śmiercią społeczeństwa”? Próba połączenia wybranych aspektów filozofii Fryderyka Nietzschego z filozofią i socjologią Georga Simmla*, “Diametros” 37 (2013) n. 1, pp. 85–106.
- Melamed Y., *Hasdai Crescas and Spinoza on actual infinity and the infinity of God’s attributes*, ed. by S. Nadler, *Spinoza and medieval Jewish philosophy*, Cambridge 2014, pp. 204–215.
- Navia L.E., *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*, Westport, Connecticut 1990.
- Neymeyr B., *Kommentar zu Nietzsches Unzeitgemässen Betrachtungen, 2: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, Hrsg. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin–Boston 2020 (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, 1.2).
- Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Berlin 1968 (Kritische Gesamtausgabe, 6.1).
- Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft (“la gaya scienza”)*, Berlin–New York 1973, pp. 11–335 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).
- Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente*, 12 (= N V 7. Herbst 1881), pp. 474–515, Berlin–New York (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).
- Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente*, 14 (= M III 5. Herbst 1881), Berlin–New York 1973, pp. 521–530 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).
- Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente*, 15 (= M III 4a, Herbst 1881), Berlin–New York 1973, pp. 531–556 (Kritische Gesamtausgabe, 5.2).
- Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 2. Stück: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg.

- G. Colli, M. Montinari, Berlin–New York 1972, pp. 239–329 (Kritische Gesamtausgabe, 3.1).
- Pich R. H., *Infinity and Intrinsic Mode*, ed. by R. H. Pich, *New Essays on Metaphysics as “Scientia Transcendens”*. *Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15–18 August 2006*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2007, pp. 159–214.
- Plato, *Republica*, ed. by S. R. Slings, Oxford 2003.
- Plutarch, *Moralia XXVI*, in: *Moralia. De defectu oraculorum*, c. 17, ed. by W. Sieveking, vol. 3, Leipzig 1929, pp. 59–122.
- Sobotka M., *Hegels These tom Tode Gottes*, „Hegel-Jahrbuch” (2003), pp. 34–37.
- Spencer H., *Nietzsche und Heine?*, in: H. Spencer, *Dichter, Denker, Journalist. Studien zum Werk Heinrich Heines*, Bern–Frankfurt am Main–Las Vegas 1977, pp. 65–110.
- Spinoza B., *Ethica ordine geometrico demonstrata I*, definitiones, axiomata, propositiones I–XVI, eds. F. Akkermann, P. Steenbakkers, in: *Oeuvres*, vol. 4, Paris 2020, pp. 100–125.
- Stegmeier W., *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin–Boston 2012.
- Stekeler P., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Bd. 2: *Geist und Religion*, Hamburg 2014.
- Stekeler P., *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, Bd. 1: *Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein. Qualitative Kontraste, Mengen und Maße*, Hamburg 2019.
- Wirsing C., *Die Begründung des Realen. Hegels “Logik” im Kontext der Realitätsdebatte um 1800*, Berlin–Boston 2021.

Abstract

The death of God and the collapse of metaphysics. On the “historical” character of Nietzsche’s announcement

This article focuses on what could be called the “historical” character of metaphysics, which would account for its birth and its definitive collapse, as illustrated

by Nietzsche's announcement of the death of God. It elaborates on two aspects of this announcement. First, it compares the two characters Nietzsche relates to the death of God, the "deranged man" that appears in *The Gay Science* and Zarathustra, who Nietzsche had originally considered to proclaim this event, but later dismissed. Second, it proposes an interpretation of the images of the death of God as an outline of how the traditional notions of the supreme being have completely lost their meaning and, consequently, all power to move the world anymore, leaving metaphysics adrift "in the horizon of the infinite".

Keywords: Death of God, Friedrich Nietzsche, History of Philosophy, Metaphysics

Abstrakt

Śmierć Boga i upadek metafizyki. O „historycznym” charakterze zapowiedzi Nietzschego

Niniejszy artykuł koncentruje się na tym, co można by nazwać „historycznym” charakterem metafizyki, który tłumaczyłby jej narodziny i ostateczny upadek, czego ilustracją jest ogłoszenie śmierci Boga przez Nietzschego. Omówiono w nim dwa aspekty tego ogłoszenia. Po pierwsze, porównuje dwie postacie, które Nietzsche odnosi do śmierci Boga, „obłąkanego człowieka”, który pojawia się w *The Gay Science* i Zarathustra, którego Nietzsche początkowo uważał za proklamującego to wydarzenie, ale później odrzucił. Po drugie, proponuje interpretację obrazów śmierci Boga jako zarys tego, jak tradycyjne pojęcia bytu najwyższego całkowicie straciły swój sens, a co za tym idzie, wszelką moc poruszania światem, pozostawiając metafizykę dryfującą „na horyzoncie nieskończoności”.

Słowa kluczowe: śmierć Boga, Friedrich Nietzsche, historia filozofii, metafizyka

Karol Petryszak

<https://orcid.org/0000-0001-9058-4721>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„Etyka” a „moralność” – analiza zmiany terminów w maszynopisach pracy habilitacyjnej Karola Wojtyły

W latach 1951–1953 Karol Wojtyła pi-
sał pracę habilitacyjną zatytułowa-
ną *Próba opracowania etyki chrześ-
cijańskiej według systemu Maxa
Schelera*. Dysertacja ta liczyła 175
stron maszynopisu. Ta wersja tekstu
zachowała się i jest przechowywana
w Archiwum Kurii Metropolitalnej
w Krakowie pod wspólną sygnaturą
AKKW CII-9/110. Na potrzeby dal-
szej analizy wersję tę będę określać
literą „M”. O tym, że jest to właśnie
ta wersja tekstu, świadczy pierwsza
strona maszynopisu M, na której
widnieje zapis „Kraków 1953”. Biorąc pod uwagę, że wykład habilitacyj-
ny Wojtyły wygłosił na początku grudnia 1953 roku, a trzy dni wcześniej
(30 listopada) na nadzwyczajnym posiedzeniu Rady Wydziału Teologicz-
nego głosowano nad przyjęciem omawianej pracy, można założyć, że wer-
sja M jest dokładnie tym tekstem, który Wojtyła przedłożył recenzentom
(prof. Stefanowi Swieżawskiemu z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego,
ks. prof. Aleksandrowi Usowiczowi z Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz
ks. prof. Władysławowi Wichrowi również z Uniwersytetu Jagiellońskiego).
Dodatkowym wskazaniem, że mamy do czynienia z faktycznie pierwszą

Karol Petryszak – adiunkt w Katedrze Filozofii Kultury Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, doktor nauk filozoficznych. W prowadzonych badaniach zajmuje się filozofią literatury, filozofią kultury, ontologią oraz współczesnymi ideologiami. Zwraca szczególną uwagę na precyzyjne stosowanie terminologii fachowej oraz założenia kryjące się za poszczególnymi koncepcjami. Autor m.in.: *Ontologia kultury. Badania nad kulturą w oparciu o zmodyfikowaną ontologię Romana Ingardena* (2021), *Ogród Eden na wschodzie, czyli materializm dialektyczny w „Drugiej płci” autorstwa Simone de Beauvoir* (2019).

wersją maszynopisu, jest informacja dopisana na pierwszej stronie przebitki najprawdopodobniej przez archiwistę: „I wersja”. Dysponujemy również dwiema późniejszymi wersjami maszynopisu (umieszczonymi w tym samym archiwum), na których Wojtyła wprowadził odręcznie (w późniejszej wersji zmiany mogły być wprowadzane maszynowo) wiele zmian. Drugi maszynopis pochodzi z 1954 roku (o czym świadczy datowanie podane przez autora na dole pierwszej strony) i znajduje się pod sygnaturą AKKW CII-9/110a. Oznaczam go jako M1. Trzecia wersja maszynopisu również pochodzi z roku 1954 i znajduje się pod sygnaturą AKKW CII-9/110b. Oznaczam ją jako M2. Nie zawiera ona odręcznych poprawek, ale uwzględnia poprawki, które zostały naniesione odręcznie na wersji M1.

Tekst ukazał się drukiem w roku 1959. Co do zasady zawierał tę samą treść, co wersja M1 i M2, dlatego też przy analizie naszego zagadnienia nie będzie pomocny.

Mamy zatem, jeśli chodzi o samą treść, zasadniczo dwie wersje tekstu. W roku 1954 Wojtyła po raz kolejny pochylił się nad swoją pracą habilitacyjną i wprowadził w niej szereg mniej lub bardziej istotnych filozoficznie zmian. Pośród nich na uwagę zasługuje jedna, która wystąpiła ok. 480 razy, a która zmienia znaczenie i wydźwięk filozoficzny pracy w wielu miejscach. Można nawet powiedzieć, że je wysubtelnia i niuansuje. Chodzi mianowicie o zmianę terminu „etyka” (wraz z derywatami) na termin „moralność” (wraz z derywatami). Aby przedstawić skalę zmian, jakie wprowadził Wojtyła, odwołam się do liczb. W wersji ostatecznie przedstawionej do druku termin „etyka” (wraz z derywatami) pojawia się ok. 650 razy, zaś termin „moralność” (wraz z derywatami) ok. 480 razy. W wersji M natomiast termin „etyka” (wraz z derywatami) pojawia się bez mała o ok. 480 razy więcej – na rzecz terminu „moralność” (wraz z derywatami). Widać więc zasadniczą zmianę ilościową, która – jak będę się starał pokazać – przekłada się również na istotną zmianę merytoryczną.

Cel i metoda

Mogłoby się wydawać, że prezentowane zagadnienie jest próbą stawiania sztucznego problemu, gdyż zmiana omawianych terminów jest prosta do

wyjaśnienia i nie wymaga głębszych badań. Znaczyliby to, że Wojtyła termin „etyka” zastąpi w wielu miejscach terminem „moralność”, gdyż chciał doakcentować kwestię sprawczości podmiotu na miejsce normatywności systemu. Takie rozwiązanie – nieopowiedziane jeszcze badaniami – zaproponował Piotr Duchliński¹. Zgadza się, że faktycznie w wielu miejscach – w ok. 44 proc. przypadków – to wyjaśnienie może mieć zastosowanie². Nawet jednak w tych sytuacjach należy rozważyć dodatkowo kontekst zmiany, gdyż – co będę się starał pokazać na przykładach w dalszej części tekstu – subtelności semantyczne, a co za tym idzie filozoficzne, mogą zostać łatwo przeoczone, gdy z góry zastosuje się do ich wyjaśnienia tak szeroko postawione rozróżnienie. Ponadto należy wziąć pod uwagę, że powyższe wyjaśnienie – nawet wysubtelnione – nie wyczerpuje bogactwa semantycznego dokonanych przez Wojtyłę zmian, a tym samym nie wyczerpuje kryjącego się za nim bogactwa filozoficznego.

Sam Wojtyła na stronach swojej pracy habilitacyjnej wskazał – dość ogólnie – jak rozumie oba terminy:

Zgodnie z tym założeniem teorio-poznawczym [doświadczeniem fenomenologicznym] wartości etyczne „dobro” i „zło” stanowią również jasno odczuwalne fenomeny szczególnego gatunku. [tu następuje odręczny dopisek na dole strony] [...] (Dla określenia owego dobra i zła używać będziemy na przemian wyrazu „wartości etyczne”³ moralne”, o ile stanowią one treść przeżyć lub też „wartości etyczne”, o ile stanowią przedmiot nauki)⁴. [koniec odręcznego dopisku] Nie możemy ich wartości tych zdefiniować, ponieważ jako wartości stanowią najpierwotniejsze dane odczucia intencjonalnego⁵.

1 Podczas dyskusji panelowej 18 maja 2022 roku na sympozjum: *Karol Wojtyła w poszukiwaniu nowego spojrzenia na etykę chrześcijańską. Dyskusja wokół dzieła: „Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera”*.

2 Zob. „Wnioski”.

3 We wszystkich przywołanych w niniejszym artykule cytatach zachowano i przedstawiono przekreślenia odpowiadające tym z maszynopisów Wojtyły.

4 Nawiasy okrągłe pochodzą od Wojtyły. W oryginale są użyte nawiasy kwadratowe – ze względów technicznych zostały w przywołanym cytacie zamienione na okrągłe.

5 M1, 47, 13–16, 27–30.

To rozróżnienie definicyjne stanowi pierwszy i najbardziej podstawowy sposób rozumienia tekstu habilitacji Wojtyły w omawianych tu aspektach. Co do zasady należy powiedzieć, że w znacznej części przypadków Wojtyła mniej lub bardziej trzyma się wprowadzonego podziału⁶. Zaproponowane przez niego definicje nie wyczerpują jednak narzucających się podczas analizy możliwości interpretacyjnych. Wprowadzając takie rozróżnienie⁷, Wojtyła zdecydowanie chciał oddać sprawiedliwość myśli Schelera poprzez stosowanie przyjętej przez niego w języku niemieckim nomenklatury, a jednocześnie nie chciał zatracić własnego punktu widzenia, wpływającego z metafizyki tomistycznej.

Wychodząc z założenia, że tekst zawsze mówi więcej, niż zakładał autor, w dalszej części artykułu będę chciał pokazać, że przyjmując wskazane rozróżnienie Wojtyły, możemy i tak podać znacznie bardziej zniuansowane przyczyny zmian terminologicznych, które w znacznej części – ale jednak dość ogólnie – zgadzają się z definicją dopisaną przez Wojtyłę na potrzeby wprowadzanych zmian. Niemniej, należy jasno zaznaczyć, że przedstawione analizy są jedynie propozycją interpretacyjną, która ma na celu pogłębienie rozumienia myśli Wojtyły w omawianym kontekście, ale nie można powiedzieć, że wprost wynika ona z najbardziej ogólnego, ale też najbardziej podstawowego, rozróżnienia terminologicznego, jakie przedstawił sam autor *Osoby i czynu*.

Wobec powyższego cele dalszej analizy prezentują się następująco: (1) należy przede wszystkim przebadać wszystkie zamiany interesujących nas terminów oraz określić możliwe wyjaśniające rozwiązania dotyczące każdego z nich⁸; (2) należy sprawdzić, w jakim zakresie można stosować wyjaśnienia zaproponowane przez Duchlińskiego, a także – w miarę

6 Wielokrotnie uwidacznia się w M1 trudność, jaką stanowi konsekwentne i sztywne trzymanie się tak ogólnego rozróżnienia, chociażby ze względu na kwestie gramatyczne i stylistyczne wpływające na zrozumiałość tekstu.

7 Pamiętając o tym, że w polskiej terminologii filozoficznej nie ma jasnego podziału odróżniającego bezapelacyjnie oba terminy.

8 Przyjmujemy tu założenie na podstawie znajomości zarówno samego materiału badawczego, jak i wyników dokonanej już analizy, którą w dalszej części tekstu prezentujemy, że możliwe jest wyodrębnienie kilku ogólniejszych wyjaśnień (ew. wzorów) zmian dokonanych przez Wojtyłę, pod które podpadają poszczególne przypadki.

potrzeby je wysubtelnić; (3) należy poddać analizie inne wyjaśnienia poszczególnych zmian omawianych terminów dokonanych w tekście.

Podczas badania rękopisów posłużyłem się krytyką źródłową (wewnętrzną i zewnętrzną), analizą źródeł co do treści, a następnie analizą filozoficzną tekstu.

Wzory zmian terminologicznych

W dalszej części tekstu będę się posługiwał terminem „wzór zmiany terminologicznej”⁹, w następującym znaczeniu. Jeśli przyjąć, że w danym tekście występują wielokrotnie podobne (ew. takie same) konteksty, w których dochodzi do zmiany terminologicznej, to można postawić tezę, że w danym zbiorze tak wyodrębnionych przypadków mamy do czynienia z powtarzającym się wzorem zmiany terminologicznej. Jeśli jakiś przypadek nie pasuje do danego wzoru, to jest on albo wyjątkiem (czyli należy do zbioru jednoelementowego), albo należy do innego wzoru – już ustalonego lub dopiero ustalanego.

Dzięki przyjęciu powyższego rozwiązania za zasadne i właściwe dla przedmiotu analizy, możliwe staje się uniknięcie zdawania sprawy z każdej zmiany¹⁰ terminologicznej w omawianym materiale badawczym. Zamiast tego zostały przedstawione typowe dla danego wzoru przypadki wraz z analizą i jasnym wskazaniem wzoru. Również wyjątki lub przypadki niejasne zostały wyszczególnione i omówione¹¹.

Analiza zmiany

Na podstawie analizowanego materiału archiwalnego można wyznaczyć trzy główne wzory zmiany. Nie wszystkie przypadki wpisują się w nie

9 W skrócie: wzór.

10 Przypomnijmy, że interesujących nas zamian jest około 480.

11 W dalszej części tekstu, ze względu na to, że posługuję się materiałami archiwalnymi niewydanymi, będę stosował następujący zapis bibliograficzny: litera wskazująca maszynopis, karta według numeracji autora, wers (np. M, 25, 3 – czyt.: maszynopis o sygnaturze AKKW CII-9/110, strona 25 według numeracji autora, wers 3).

jednak z taką samą oczywistością – stanowią one około 25 proc. wszystkich zmian, więc zasadne wydaje się wyznaczenie dla nich osobnych wzorów. Dlatego też poza wzorami głównymi będzie mowa również o wzorach granicznych.

Porządek dalszej analizy przedstawia się następująco. W pierwszej kolejności zostały przedstawione wszystkie scharakteryzowane wzory zmiany – przykłady podano w odniesieniu do wzorów głównych. Następnie podano 15 wyjątków, które nie pasują do żadnego z wzorów.

Wzór I – który nazywam Schelerowskim – opiera się na wnioskach, do jakich w swojej pracy habilitacyjnej doszedł Wojtyła. Wskazał on nie tylko, że filozofia Schelera nie nadaje się do zbudowania etyki chrześcijańskiej, ale również, że nie może być traktowana jako faktyczny system normatywny¹². Mówiąc o Schelerze i jego filozofii, należało używać raczej terminu „moralność”. Użycie tego terminu nie wiąże się jednak bezpośrednio z samym sprawstwem podmiotu – bo i tu Wojtyła wskazuje, że przy podejściu emocjonalistycznym trudno mówić o sprawstwie¹³ – ale z pewnością lepiej oddaje nienormatywność filozofii Schelera. Są oczywiście miejsca, w których Wojtyła pisze o „etyce Schelera”. Widać jednak, że pisze tak nie przez wzgląd na normatywność myśli autora *Der Formalismus...*, ale przez wzgląd na to, że wyrażenie „moralność Schelera” wprowadzałoby zamieszanie co do treści i sensu wypowiedzi. Również zdarza się, że Wojtyła pisze w kontekście Schelera o „systemie etycznym”¹⁴. Wydaje się jednak, że tu również pierwszą rolę w braku zmiany odgrywają kwestie stylistyczne

12 Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: Karol Wojtyła. *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1991, s. 119nn (Człowiek i Moralność, 2).

13 K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne. Studium monograficzne*, Lublin 1955, s. 18 (materiał archiwalny o sygn. AKKW CII4/75); też: K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1986, s. 32–33 (Człowiek i Moralność, 3).

14 Zob. np. M1, 2, 7.

(czy szerzej – językowe). Trudno byłoby bowiem mówić o „systemie moralnym” – zwłaszcza w kontekście całości analizowanej pracy habilitacyjnej¹⁵.

Ze względu na to, że ten wzór zmiany – mimo iż istotny – ma niewiele elementów (2), to zostaną zaprezentowane wszystkie, a nie jedynie wybór, jak w pozostałych egzemplifikacjach wzorów.

Wojtyła pisze następująco:

Tak więc znowu stwierdzamy, że wymieniona zasada Schelera nie może dla nas stanowić podstawy do orzekania samego dobra względnie zła etycznego o odnośnych aktach wewnętrznych czy też zewnętrznych. Określa ona tylko prawidłowość emocjonalno-poznawczego przeżywania wartości etycznych ~~moralnych~~ tych wartości, które Scheler nazywa etycznymi, prawidłowość, wedle której pojawiają się one w odczuciu intencjonalnym, a więc w „pozycji” intencjonalnej¹⁶.

W wersji M Wojtyła zapisał „wartości etycznych”. W wersji zaś M1 najpierw samo „etycznych” zostało zamienione na „moralnych”, a następnie również „wartości moralnych” zostało zamienione na „tych wartości, które Scheler nazywa moralnymi”. Poza tym, że wskazuje to na istotną trudność terminologiczną, na którą co raz, pisząc o Schelerze, natrafiał Wojtyła, to ukazuje również jednoczesną dwutorowość czy dwupłaszczyznowość myślenia Wojtyły. Autor *Osoby i czynu* zdawał sobie sprawę z doniosłości metafizycznej pewnych stwierdzeń i uważał, że do poziomu metafizycznego Scheler jakkolwiek nie dochodzi. Wojtyła więc stosuje jako swoiste tło dobrze ugruntowaną płaszczyznę metafizyczną i wie, że wartości, o ile mają być obiektywne, nie mogą być tak splątane z podmiotem i jego sferą

15 Oczywiście w literaturze możemy znaleźć wiele przypadków używania sformułowania „system moralny” zamiennie ze sformułowaniem „system etyczny”. Wspominałem już o tym mankancie w przypisie nr 7. Jednakże wskazanie z tekstu głównego należy odczytywać w kontekście pracy habilitacyjnej Wojtyły, który ewidentnie starał się rozróżnić semantycznie oba terminy.

16 M1, 66, 21–27.

intencjonalno-emocjonalną, jak ma to miejsce u Schelera¹⁷. Z drugiej strony jest on ograniczony terminami Schelerowskimi, które wskazywałyby na inne założenia czy wyniki metafizyczne niż te, których bronił Wojtyła. I to jest druga płaszczyzna. Jeśli bowiem Wojtyła zostawiłby zapis „wartości etycznych” w omawianym ustępie, wówczas wskazywałoby to (ew. mogłoby wskazywać), że Schelerowskie ujęcie tej kwestii jest jakoś normatywne, a dodatkowo przynajmniej koresponduje z obiektywnością wartości. Stąd pierwsza zmiana z „etycznych” na „moralne”. To rozwiązanie jednak akurat w tym miejscu nie jest fortunne. Bowiem zachowując zgodność z własnymi przeświadczeniami metafizycznymi, jednocześnie tracił Wojtyła zgodność z nomenklaturą Schelerowską, co prowadziło do większej spoistości z metafizyką, ale wkładało w myśl Schelera coś, czego w niej nie było. Wojtyła więc znajduje rozwiązanie w postaci „tych wartości, które Scheler nazywa etycznymi”¹⁸. Wojtyła jasno wskazuje, że nie możemy mówić tu o „wartościach etycznych” na gruncie metafizyki wartości, ale zdaje również sprawę z tego, jakich wyrażeń Scheler faktycznie używa.

Potwierdzenie powyższej interpretacji znajduje się w drugim przykładzie wzoru I, gdzie czytamy:

Pytamy: czy wobec takiego postawienia sprawy wartości etyczne moralne etyczne posiadają w systemie Schelera charakter praktyczny? /pytanie pierwsze/ [zapis oryginalny], oraz pytanie drugie, które wciąż leży na głównej linii naszych dociekań w niniejszej pracy: czy system Schelera ujmuje charakter praktyczny wartości etycznych w ten sposób, że przez to odpowiada nadaje się do interpretacji etyki chrześcijańskiej, która z całą pewnością nadaje wartościom ~~etycznym~~ moralnym charakter praktyczny¹⁹.

17 K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: *Karol Wojtyła. Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, s. 119nn.

18 Można powiedzieć, że owa dwupłaszczyznowość myślenia Wojtyły ujawniona w przywołanym przykładzie jest obrazem znanym nam z kart Pisma Świętego, gdzie arcykapłani udali się do Piłata, aby zmienił wypisane obwieszczenie winy: „Arcykapłani żydowscy mówili do Piłata: «Nie pisz: Król Żydowski, ale że On powiedział: Jestem Królem Żydowskim»” (J 19, 21).

19 M1, 76, 7–14.

W przywołanym fragmencie również pojawia się ta sama idea zmiany, co poprzednio. Tu jednak jest już jasne, że chodzi o wartości w terminologii Schelera, więc nie ma konieczności stosowania dodatkowych wyjaśnień. Potwierdza to kolejne użycie (w pytaniu drugim) terminu „etyka” w tym samym kontekście, co w pytaniu pierwszym, gdzie Wojtyła już nie dokonał żadnej zmiany. Mówiąc zaś – w dalszej części zdania – o wartościach, Wojtyła dokonał zmiany słowa „etycznym” na „moralnym”, co jednak nie wpisuje się w I wzór zamiany, lecz we wzór II. Widać więc, że interesująca nas zależność odmiany według wzoru I znajduje również i tutaj dodatkowe ugruntowanie, co stanie się jeszcze jaśniejsze po przedstawieniu wzoru granicznego łączącego odmiany I i III.

Jako dodatkowe elementy wzoru I można byłoby podać: M₁, 2, 5; M₁, 2, 16; M₁, 12, 2–3; M₁, 55, 6. Sytuują się one jednak bardziej na styku wzorów I i III, więc zostały zaliczone do osobnego wzoru granicznego.

Widać zatem, że zmiany terminologiczne, które Wojtyła wprowadził w swojej pracy, ujawniają istotny problem, przed którym stanął. Z jednej bowiem strony widział słabości filozofii Schelera, a z drugiej nie chciał wypaczyć jego myśli. Stąd, gdzie mógł zastosować zmiany niuansujące semantycznie pierwotny tekst habilitacji – za czym idą niejednokrotnie zmiany filozoficzne – tam te zmiany wprowadzał. Nakreślony wzór I zmiany jest skąpy w materiał, ale wydaje się kluczowy, jeśli chodzi o zrozumienie kierunku i znaczenia omawianych dalej zmian, a także jeśli chodzi o odsłanianie sposobu myślenia Wojtyły.

Wzór II – który można określić również jako „metafizyczny” – bazuje na tym, co zostało wskazane przy omawianiu wzoru I. Otóż w wielu wypadkach Wojtyła rezygnuje z wyrażenia „wartości etyczne”, gdy jest mowa o Schelerze i jego filozofii. Poza tym, że – w zależności od kontekstu – ma to związek ze wzorem I, również w wielu miejscach ma na to wpływ samo rozumienie terminu „wartość” – także zniuansowane – różne tak u Schelera, jak i u Wojtyły. Tu w każdym przypadku należałoby dookreślić, jakie jest faktyczne rozumienie terminu „wartość”. Wzór II – jak wskazałem – można również nazwać metafizycznym, gdyż zasadą jego wyróżnienia jest rozumienie metafizyki wartości, a także związana z nim różnica między

ujmowaniem istoty na sposób fenomenologiczny i metafizyczny²⁰. Chodzi między innymi o kwestię ich obiektywności, oddziaływania (ewentualnie sprawczości), realizacji, zakorzenienia w systemie, naturze bytu i tak dalej.

Wzór II obejmuje ponad 130 przypadków, więc poniżej zostały omówione jedynie trzy najbardziej reprezentatywne i najbardziej dla nas istotne.

Pierwszy przykład wykazuje istotną łączność ze wzorem I, ale z uwagi na kontekst został zaliczony do wzoru II.

6/. Wartość ~~etyczna~~ ~~moralna~~ etyczna. Tu leży główny moment odrębności etyki Schelera w stosunku do etyki Kanta. Dla Kanta bowiem wartość ~~etyczna~~ ~~moralna~~, dobro i zło, sprowadza się do samej tylko „formalnej” zgodności z prawem, aprioryczną formą rozumu praktycznego. Dla Schelera natomiast wartości ~~etyczne~~ ~~moralne~~ [...] ²¹.

W tytule podrozdziału Wojtyła pisze o „wartości etycznej” i po podwójnej zmianie zostaje przy wersji pierwotnej. Widać, że pozostaje przy odniesieniu do normatywności. Jest to tym bardziej istotne, że w tym punkcie pojawia się kontekst skrajnie formalistycznej etyki Immanuela Kanta. Dlaczego więc w kolejnych wersjach, gdy mowa zarówno o Kancie, jak i o Schelerze, dokonuje się zmiana z „wartości etycznych” na „wartości moralne”? Można powiedzieć, że chodzi o silniejsze podkreślenie związania wartości z podmiotem. Wówczas jednak zakwalifikowałbym te przykłady do wzoru III. Za zaliczeniem ich do wzoru II przemawia raczej przeakcentowanie aspektu metafizycznego wartości w obu systemach niż ich związanie z podmiotem. Mówiąc o aspekcie metafizycznym, mam na myśli to, że Wojtyła, podążając za rozpięciem stanowisk między formalistycznym Kantem a materialnym Schelerem, nie wchodzi na razie na poziom faktycznych rozważań metafizycznych, ale przez odpowiednie ustawienie akcentów wskazuje, że w aspekcie Kantowskim nie mamy do czynienia z faktyczną czystą formą, a w aspekcie Schelerowskim nie mamy

20 Zob. K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne /Studium monograficzne/*, Lublin 1955, s. 5 (materiał archiwalny o sygn. AKKW CII4/75); też: K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 23.

21 M1, 12, 12–16.

do czynienia z faktycznym systemem normatywnym. Takie wydobyć z przeciwstawianych sobie przez Schelera poglądów odkrywa znacznie obfitsze bogactwo odcieni myśli filozoficznej obu autorów, niż wynikałoby to z propozycji Schelera zawartej chociażby w *Der Formalismus...*²². Wojtyła zatem nie poprzestaje na przyjmowaniu deklaracji filozoficznych, ale wgłębia się w aspekt metafizyczny rozumiany w duchu klasycznym, wgłębia się w samo faktyczne istnienie wartości i systematycznie to akcentuje, mimo iż ostatecznie jego praca habilitacyjna nie skupia się na metafizyce wartości.

W kolejnym przykładzie Wojtyła podaje już wprost, jak będzie rozumiał rozróżnienie na „wartości etyczne” i „wartości moralne”. Przywołałiśmy już ten ustęp wcześniej. Ów podział, jasno wskazany przez Wojtyłę, uzasadnia wyróżnienie wzoru II jako osobnego od wzoru III²³. Wiedząc o istotnej różnicy między aktem intencjonalnym a przedmiotem, na który ów akt się skierowuje oraz treścią przeżycia ufundowaną na akcie intencjonalnym, Wojtyła zarysowuje ścisłą różnicę między tym, co faktyczne i niezależne od podmiotu, a tym, na co podmiot może mieć realny wpływ. Zatem kiedy mowa o „treści przeżyć” – nie zaś o samym przeżyciu lub samej wartości – wówczas zmiana z „etycznych” na „moralne” uzasadniona byłaby wskazaniem na pozanormatywny (ewentualnie pozasystemowy) czy pozabadawczy kontekst, ale jeszcze nie byłby to kontekst związany ściśle ze sprawstwem podmiotu, chociaż nie można oczywiście przeczyć, że taki związek z aktywną rolą podmiotu już się wyraźnie zarysowuje.

Należy dodatkowo zwrócić uwagę, że wartości moralne, które „stanowią [...] treść przeżyć” są umieszczone w kontekście bardziej ogólnym, gdyż chodzi o przeżywanie fenomenu „dobra” i „zła”. Z pracy habilitacyjnej Wojtyły wynika, że rozumie on te fenomeny jako coś obiektywnego, niezależnego od podmiotu. Tym bardziej więc należałoby rozumieć

22 Zob. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, M. Niemeyer, Halle (Saale) 1921 – jest to wersja archiwalna pracy Schelera, z której korzystał Wojtyła. W archiwum znajduje się egzemplarz, na którym pracował Wojtyła, w którym zachowane są jego odręczne notatki i podkreślenia. Jest to pozycja o sygn. BKKW 84.

23 Który związany jest ze sprawczością podmiotu. Zob. dalej.

potrzebę wyróżnienia wzoru II jako punktu pośredniego między etyką a sprawczością moralną podmiotu.

Ostatni przykład dobrze ukazuje rozpięcie, którym Wojtyła nieustannie się posługuje, wskazując jednocześnie na myśl Schelera i na aspekt metafizyczny, którego jego zdaniem u Schelera w zasadzie nie ma. Czytamy:

Stwierdzamy w ten sposób, że etyka chrześcijańska w samych swoich objawionych źródłach bierze za podstawę dla określenia *etycznej* wartości moralnej czynów *aktów* ludzkich samą przedmiotową treść tychże *aktów* czynów. Scheler wiąże wartość *etyczną* moralną z przedmiotową wartością urzeczywistnianą w chceniu i czynie. Czy zdania źródeł etyki chrześcijańskiej, które wyrażają taką przedmiotową treść *aktów* czynów ludzkich [...] wyrażają przedmiotowe wartości? Nie mamy żadnych podstaw do tego, aby tak twierdzić²⁴.

Wojtyła wartość moralną czynów ludzkich w ich przedmiotowej treści jasno przeciwstawia tu wartości przedmiotowej urzeczywistnianej w czynie (lub chceniu). Tu też ujawnia się zasadnicza różnica między wzorem II a sprawczością i podmiotowością, której autor *Osoby i czynu* nie odmawia człowiekowi widzianemu w pryzmacie etyki chrześcijańskiej, ale jednak bardzo silnie akcentowanej – chociaż ostatecznie niemożliwej²⁵ – przez Schelera. W zależności od kontekstu, należy każdy z wzorów rozważyć jeszcze ze względu na korelację z myślą chrześcijańską – tomistyczną – i fenomenologiczną – Schelerowską. W przywołanym ustępie mamy więc jasne rozróżnienie na aspekt obiektywny, podbudowany metafizycznie, oraz na aspekt subiektywistyczny, podbudowany emocjonalistycznie. Innymi słowy, mamy przeciwstawienie oceny czynu ze względu na jego treść przedmiotową z urzeczywistnianiem (lub samym chceniem owego urzeczywistnienia) wartości przedmiotowej. Widać tu nie tylko wynikające z różnych podejść do czynu różnice w metafizyce wartości, ale również

²⁴ M1, 69, 17–25.

²⁵ Por. M1, 69, 17–25.

w strukturze aktu, co stanowiłoby interesujące zagadnienie dla osobnego studium.

Podsumowując wzór II, jasne jest, że trudno postawić bardzo ściśle granice dla zmiany właśnie według tego wzoru. Tym bardziej, że dużo zależy od kontekstu, w którym dana zmiana zaszła. Jednak widać też, że przesadnym uproszczeniem byłoby uznanie wszelkich zamian niemieszczących się we wzorze II i wyjątkach za wzór III.

Wzór III, jak już wspominałem, opiera się na akcentowaniu sprawczości podmiotu²⁶. Jest to najbardziej liczny zbiór, ale również i każdy jego element jest w każdym przypadku zależny od kontekstu, w którym jest badany. Przejdźmy do przykładów.

Zacznijmy od oczywistego i wyraźnego przypadku:

W taki sposób argumentuje Scheler przeciw powinności realnej, ale nawet sama idealna powinność wnosi już jego zdaniem jakiś pierwiastek negatywny do przeżycia *etycznego* moralnego. Jeśli życie *etyczne* moralne ma się od pierwiastka negatywnego uwolnić²⁷.

26 Tu jednak należy mieć na względzie, że owa sprawczość musi być rozumiana szeroko. Wojtyła widzi fenomenologiczne podejście do sprawczości u Schelera przez pryzmat faktycznej sprawczości podmiotu-osoby. Wskazuje więc, że ostatecznie w Schelerowskiej podmiotowości nie znajduje się miejsce na sprawczość względem wartości: „Scheler stoi na stanowisku, że przy swoich fenomenologicznych założeniach może rozpatrywać osobę tylko jako jedność aktów. Osoba jako przyczyna sprawcza nie mieści się w granicach fenomenologicznego oglądu. Wobec tego zaś osoba niczego nie realizuje, ona tylko odczuwa wartości, które przez nią przepływają w różnych kierunkach, między innymi też w kierunku urzeczywistnienia poprzez akty dążności uświadomionych, czyli chcień. Jednakże ani te akty, ani też wartości w nich realizujące się nie pochodzą sprawczo od osoby. Konsekwencją fenomenologii Schelerowskiej jest w tym miejscu to, że zatraca cały dynamiczny charakter bytu osoby [podkreślenie K. P.]” (K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne*, s. 18; K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 32–33). W tym kontekście jeszcze większego zróżnicowania wewnętrznego nabiera i tak najprostszy w interpretacji wzór III. Nie chcę jednak wchodzić na tyle dokładnie w poszczególne zmiany terminologiczne, aby dodatkowo różnicować wzór III, więc wskazuję jedynie na tę kwestię i pozostawiam ją do dalszych studiów.

27 M1, 18, 19–22.

Mimo iż jest to przykład niezwykle wymowny i oczywisty, to zwróćmy uwagę na następujące kwestie.

Przed wszystkim, wiedząc już o nienormatywności myśli Schelera w omawianym zagadnieniu, trudno byłoby Wojtyłę sensownie pozostawić w tym kontekście zapis „przeżycie etyczne” i „życie etyczne”. Widzimy tu konsekwencje wynikające z tego, o czym wspominałem przy wzorze I.

Kolejno, nawet gdyby pominąć poprzednią uwagę, to dość karkołomne byłoby patrzenie na podmiot przeżywający, żyjący i działający przez pryzmat etyki, a nie moralności, rozumianej w kontekście faktycznych działań jednostki. Możliwe oczywiście jest wpisanie całości świadomego życia podmiotu w ramy normatywnego systemu (ewentualnie traktowanie ich jako normotwórczych), ale ztraca się przy tym faktyczny podmiot na rzecz systemu. Od tego Wojtyła był jak najdalej – za to też między innymi krytykował Kanta²⁸. Tym bardziej, kiedy referował poglądy Schelera, musiał odejść od normatywności ku podmiotowości i sprawczości.

Drugi przykład uwydatnia to jeszcze bardziej:

Chodzi więc [Schelerowi] o moment etycznego zdynamizowania osoby ~~etycznym~~ moralnym zadaniem, nie zaś o realną doskonałość ~~etyczną~~ moralną osoby²⁹.

Tu również uwidaczniają się akcenty Schelerowskie skierowane na podmiotowe działania. Dla autora *Der Formalismus...* jest istotne, aby człowiek w jego działaniach skierowanych na wartość widzieć w pryzmacie naśladowania wzoru. Naśladowanie to ma jednak polegać nie na naśladowaniu poprzez znajomość jakiegoś systemu i postępowaniu w zgodzie z nim, ale na przeżywaniu i realizowaniu tych samych wartości, jakie przeżywa i realizuje wzór. Tylko w ten sposób możliwy jest rozwój ku doskonałości moralnej osoby. Rzecz jasna, nie może być tu wobec tego mowy

28 K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu*, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1955–1957) z. 4, s. 315–316.

29 M1, 40, 27–28.

o doskonałości etycznej, czyli doskonałości wpisującej się w pewien system normatywny.

Ostatni przykład wzoru III ukazuje również wyjątek.

Niemniej również oddawanie się wartościom zmysłowym może być **etycznie** moralnie dobre, podczas gdy oddawanie się wartościom „świętego” /tak jak je pojmuje Scheler/ może być etycznie złe³⁰.

Ze względów, na które już zwróciłem uwagę wcześniej, zaszła zmiana z „etycznie” na „moralnie”. Zastanawiające jest jednak, dlaczego w przywołanym zdaniu Wojtyła nie zmienił drugiego wyrazu „etycznie” na „moralnie”, gdy z dalszej lektury akapitu wynika, iż zarówno w przypadku dobra, jak i zła chodzi tu o moralność, a nie o etykę. Stawiam tezę, że było to zwykłe przeoczenie Wojtyły i należałoby zapisać całe zdanie następująco:

Niemniej również oddawanie się wartościom zmysłowym może być moralnie dobre, podczas gdy oddawanie się wartościom „świętego” /tak jak je pojmuje Scheler/ może być moralnie złe.

Co ciekawe, w późniejszej wersji³¹, jak i w późniejszym wydaniu z 1991 roku³², bazującym na pierwodruku z 1959 roku³³, ta pomyłka nie została skorygowana. Ten fakt służy jako ilustracja, że nie można pozostać jedynie na poziomie najbliższego kontekstu zmiany, gdyż dopiero całość (długiego) akapitu wskazuje na prawidłowe odczytanie myśli autora, który z jakiegoś względu po prostu się pomylił i nie wprowadził zmiany, która znajdowałaby się w proponowanej tu klasyfikacji we wzorze III.

30 M1, 65, 16–18.

31 Zob. M2, 71, 28.

32 Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: *Karol Wojtyła. Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, s. 58.

33 Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1959.

Wzór III – co pokazały przykłady – jest stosunkowo prosty do określenia i w większości przypadków pod niego podpadających nie będzie naręczał znacznych trudności interpretacyjnych związanych z odcieniami semantycznymi i filozoficznymi tekstu.

Poza trzema głównymi wzorami możliwe jest wyróżnienie jeszcze trzech wzorów granicznych, które będą określał symbolicznie jako: III/I, II/III, III/II. Są to takie zmiany, co do których jest możliwość wpisania ich w główne wzory. Jednak pewne kwestie kontekstowe zdają się wskazywać na nieco tylko silniejszy akcent w kierunku jednego ze wzorów odmiany, co symbolizuje pierwsza cyfra rzymska, zaś druga pokazuje wzór, który równie dobrze mógłby pomieścić w sobie tę zamianę, ale jest niejako słabszy w zestawieniu ze wzorem dominującym. Trzeba zaznaczyć, że tu interpretacja może zależeć od wrażliwości na wybrane elementy tekstu i myśli autora. Nie należy więc podchodzić do wzorów granicznych zbyt sztywno, gdyż na przykład wzór III/II przy uwzględnieniu jeszcze szerszego kontekstu okaże się wzorem II/III. Nie ma potrzeby podawania kolejnych przykładów, więc lista odmian zaliczonych według proponowanego podziału do poszczególnych wzorów granicznych została podana wraz z pozostałymi listami elementów wzorów zmian na końcu tekstu.

Przejdźmy zatem do wyjątków, które zasługują na przedstawienie, i kilku krótkich komentarzy. Komentarze będą zamieszczone po prezentacji wszystkich wyjątków, gdyż omawianie każdego z osobna skutkowałoby powielaniem jednej treści w wielu przypadkach.

1. „Scheler bowiem staje na stanowisku, że etyczny ideał danej osoby winien być podstawą do ~~etycznego~~ ~~moralnego~~ mierzenia /wartościowania/ jej czynów w etyce”³⁴.
2. „~~Wówczas to~~, i wtedy właśnie w oparciu o taką miłość, powstaje między jedną a drugą osobą ten szczególny stosunek ~~etyczny~~ ~~moralny~~, który Scheler nazywa «Gefolgschaft» – naśladowanie”³⁵.

34 M1, 22, 28–30.

35 M1, 41, 10–12.

3. „Siła przyciągająca takiego wzoru została w niej przedstawiona jako ~~etycznie~~ moralnie twórcza”³⁶.
4. „Skoro w systemie Schelera ideał ~~etyczny~~ etyczny”³⁷.
5. „[w tytule rozdziału] Wartości ~~etyczne~~ moralne etyczne”³⁸.
6. „Stwierdzamy dalej, że często człowiek musi poświęcić wartości niższe dla wyższych, np. życie dla dobra ojczyzny, ale często też musi poświęcić wartości wyższe dla niższych, np. studia dla ratowania zdrowia, i to w jednym i drugim wypadku w imię dobra ~~etycznego~~ moralnego”³⁹.
7. „One to sprawiają, że wartość ~~etyczna~~ etyczna”⁴⁰.
8. „Stwierdziliśmy, że w etyce chrześcijańskiej chodzi o to, ażeby człowiek był sprawcą dobra moralnego, które ma stanowić o realnej doskonałości jego osoby, podczas gdy w systemie Schelera chodzi zasadniczo o przeżywanie wartości ~~etycznych~~ moralnych-etycznych”⁴¹.
9. „To wielokrotne zdanie Jezusa Chrystusa pouczającego, że człowiek, który Go miłuje, będzie zachowywał Jego przykazania, prowadzi nas do dalszych jeszcze wniosków na temat samej ~~moralnej~~ etycznej natury ~~etycznego~~ aktu miłości”⁴².
10. „Staraliśmy się określić, na czym wedle objawionych źródeł chrześcijańskich polega sama etyczna istota ~~etycznego~~ aktu miłości”⁴³.
11. „Istota ~~etycznego~~ «Etyczna» istota aktu miłości”⁴⁴
12. „Dopiero więc pod światłem idei Boga stanowi człowiek najwyższą z istot ziemskich, w szczególności zaś istotę ~~etyczną~~ etyczną”⁴⁵.
13. „I otóż tego uszczęśliwienia, jakie osoba przeżywa wtedy, kiedy samą siebie przeżywa jako źródło aktu ~~etycznie~~ moralnie etycznie dobrego”⁴⁶.

36 M1, 42, 20–21.

37 M1, 44, 14.

38 M1, 47, 6.

39 M1, 65, 6–10.

40 M1, 73, 26.

41 M1, 115, 4–7.

42 M1, 119, 25–28.

43 M1, 121, 29–30.

44 M1, 122, 2–3.

45 M1, 124, 9–10.

46 M1, 146, 16–18.

14. „Żadne źródło przychodzące z poza osoby nie może zdaniem Schelera stanowić uszczęśliwienia głębszego niż to, które osoba znajduje sama w sobie, przeżywając siebie jako źródło aktu ~~etycznie moralnie~~ etycznie dobrego”⁴⁷.
15. „Jest to prawidłowość przeżycia ~~etycznego moralnego~~ etycznego, a równocześnie prawidłowość etyczna”⁴⁸.

Część z przedstawionych powyżej wyjątków mogłaby być może być skierowana ku któremuś ze wskazanych wzorów. Jednak ostatecznie – zwłaszcza w szerszym kontekście ich wystąpienia – zawiera się w nich jakieś znaczenie dodatkowe lub inne, które nie pozwala na wpisanie ich do omówionych wzorów. Część zaś stanowi przykład refleksji Wojtyły nad własną myślą. Gdy bowiem dokonuje podwójnej zmiany, która jest ostatecznie zmianą na wariant oryginalny, pierwszy, to zmiany te zazwyczaj są dokonywane innym kolorem atramentu. Świadczy to o tym, iż Wojtyła kilkakrotnie przemyślał swoją pracę i wahał się, jak ostatecznie wyakcentować pewne odcienie znaczeniowe między normatywnością (bądź systemowością) a skrajnym emocjonalizmem lub subiektywnością. Stawia to badacza zarówno w dobrej, jak i złej pozycji. W dobrej, gdyż potwierdza tezę o złożonym zniuansowaniu terminologicznym. W złej, gdyż pozostaje zawsze nierozwikłane pytanie: czy poszedłem tropem autora, czy może już przeinterpretowałem i tak złożoną myśl i istotę zmiany terminologicznej.

Z uwagi na to, że nie jest celem niniejszego artykułu rozwikływanie wszystkich miejsc spornych w omawianym zagadnieniu, a jedynie wskazanie na zniuansowanie semantyczne i filozoficzne najpowszechniejszej w habilitacji Wojtyły zmiany terminologicznej oraz wydobywanie powtarzającego się schematu zmiany – wyrażonego jako wzory zmiany – to zadanie pochylenia się szczegółowo nad chociażby wskazanymi wyjątkami pozostawiamy na inną okazję, wymagającą więcej miejsca i już nieco innego ujęcia problemu.

47 M1, 148, 12–14.

48 M1, 160, 21–22.

Wnioski

Na podstawie zebranego i zaprezentowanego na wybranych przykładach materiału można stwierdzić, że zmiany terminologiczne z „etyka” na „moralność” (wraz z derywatami) są znacznie bardziej zróżnicowane i zniuansowane niż mogłoby się wydawać przy pobieżnej lekturze lub jedynie bazując na słownikowych definicjach. Zaproponowane wzory ukazują całe spektrum zmian i mieszczą się między dwiema skrajnościami, co obrazuje poniższa tabela.

	Wzór I	Wzór III/I	Wzór II	Wzór II/III	Wzór III/II	Wzór III	Wyjątki
Liczba zmian	2	11	133	50	63	214	15
Procent	0,4	2,2	27,2	10,2	12,9	43,8	3 ⁴⁹

Powyższa tabela nie jest typowym sposobem prezentowania danych w filozofii, jednak to materiał powinien wyznaczać narzędzia badania i sposób ich prezentacji – przynajmniej do pewnego stopnia⁵⁰. Poza danymi ilościowymi prezentacja w formie tabelarycznej pozwala na zrozumienie rozpiętości akcentów i związanych z nimi niuansów w zmianach wprowadzonych przez Wojtyłę. Jeśli przyjmiemy, że po lewej stronie jeszcze przed tabelą znajdowałyby się etyka, rozumiana najogólniej jako system normatywny, a przedostatnia kolumna to przeciwieństwo normatywności (ew. systemowości), czyli całkowite zwrócenie się ku podmiotowości i sprawczości, wówczas znacznie lepiej widoczne staje się wspomniane już wielokrotnie zróżnicowanie myśli Wojtyły o omawianej kwestii⁵¹.

49 Wartości procentowe zostały zaokrąglone do jednego miejsca po przecinku.

50 Należy też zaznaczyć, że podobnych badań nad Wojtyłą do tej pory nie prowadzono. Podobnie, gdy chodzi o literaturę przedmiotu w tym zakresie, to prezentowany artykuł jest pracą pionierską. Stąd trudność, gdyż nie ma przyjętego wzoru prowadzenia tego rodzaju badań.

51 Jako kontekst zdający się potwierdzać stawiane tu tezy, można wskazać, że Wojtyła zdawał sobie sprawę (prawdopodobnie intuicyjnie wyczuwał), iż dokonane przez niego zmiany terminologiczne i idące za nimi zniuansowanie merytoryczne są trudne do uchwycenia bez głębszego wnikięcia w tę tematykę. Świadczy o tym wiele ustępów z *Wykładów lubelskich* – zwłaszcza dotyczących filozofii Schelera, w których Wojtyła stosuje te same zapisy, co w wersji M habilitacji. Widać jednak, że referując dla studentów poglądy niemieckiego fenomenologa, nie zamierza

Jak wskazałem, nie było celem niniejszej pracy rozwikłanie przypadków granicznych czy prezentowanie szerszego niż było to konieczne materiału źródłowego. Te zagadnienia wymagają osobnych studiów⁵². Podobnie tak fundamentalna kwestia jak całościowe opracowanie definicji obu terminów w filozofii Wojtyły musi zostać odłożona na inną okazję. Na podstawie zebranego materiału można wskazać jedynie na pewne kierunki różnienia, które mogą być pomocne w dalszych pracach nad terminologią filozoficzną autora *Osoby i czynu*.

Jeśli chodzi o „etykę”, to wyraźnie – poza miejscami, gdzie Wojtyła stara się oddać terminologię Schelera – widać niechęć do stosowania tego terminu w kontekście nienormatywnym. Normatywność zaś zbliża się ku obiektywności metafizycznej.

W przypadku „moralności” natomiast uwidacznia się nacisk kładziony na sprawczy stosunek osoby, ale również na wszystkie tego rodzaju ujęcia, które nie wpisują się w zakres naszkicowanego powyżej fundamentu definicyjnego w słowie „etyka”. Zatem emocjonalistyczne podejście, czysto subiektywne z metafizycznego punktu widzenia, trudno zaliczyć do etyki, ale może być zaliczone do moralności, nawet wówczas, gdy sprawstwo podmiotu ograniczałoby się jedynie do biernego odbioru wartości. Są to, jak zostało powiedziane, pewne wstępne wnioski, które wymagają dalszego opracowania, gdyż tematem i celem niniejszego artykułu nie było stworzenie wyczerpującej definicji tak istotnych dla filozofii Wojtyły pojęć.

Kluczowe wydaje się również pytanie: dlaczego Wojtyła dokonał wskazanych zmian dopiero po uzyskaniu habilitacji, a wersja przedłożona do recenzji jest pozbawiona omawianych zmian? Czy zostały mu one wskazane przez recenzentów? Czy może była to decyzja wynikająca z pogłębienia

wchodzić w szczegółowe analizy i wybiera formę znacznie prostszą, w której znaczenie terminu „etyka” staje się niesamowicie pojemne. Tam zaś, gdzie może sobie na to pozwolić bez wnikanania w niuanse wprowadza termin „moralność”.

52 Jeśli chodzi o prezentację materiału badawczego w całości, to zadość temu zadaniu czyni opracowywane właśnie wydanie dzieł wszystkich Karola Wojtyły, w którym to przedsięwzięciu finansowanym i organizowanym przez Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie biorę wraz z grupą badaczy czynny udział od roku 2019.

własnej myśli? Jakkolwiek było, jest to ważny trop badawczy, który warto podjąć w osobnym artykule.

Szczegółowy wykaz zmian według zaproponowanych wzorów⁵³:

Wzór I

M1, 66, 25–26

M1, 76, 8

Wzór II

M1, 2, 10

M1, 18, 8

M1, 47, 27

M1, 12, 12

M1, 19, 25

M1, 49, 18

M1, 12, 12

M1, 22, 14

M1, 49, 28

M1, 12, 13

M1, 23, 5

M1, 50, 4

M1, 12, 15

M1, 23, 7

M1, 55, 22

M1, 12, 17

M1, 24, 15

M1, 55, 25

M1, 12, 24

M1, 24, 22

M1, 56a, 15

M1, 13, 6

M1, 25, 6

M1, 57, 4

M1, 13, 23

M1, 35, 22

M1, 57, 7

M1, 14, 2

M1, 35, 25

M1, 57, 10–11

M1, 14, 5

M1, 36, 6

M1, 57, 11

M1, 14, 11

M1, 36, 8

M1, 57, 22

M1, 14, 13

M1, 38, 3

M1, 57, 23–24

M1, 14, 15

M1, 40, 5

M1, 58, 12

M1, 15, 3

M1, 44, 6–7

M1, 58, 17

M1, 15, 6

M1, 44, 9

M1, 59, 23

M1, 15, 7

M1, 45, 5

M1, 60, 3

M1, 16, 6

M1, 46, 30

M1, 63, 10

53 Zmiany zostają zapisane zgodnie z wersem, w którym występują. Nie został podany zakres wersów wskazujący na bliższy lub dalszy kontekst danej zmiany. Jeśli w zapisie pojawi się na końcu dodatkowa cyfra rzymska, to jest wskazanie, o który wyraz w werse chodzi, gdyż w sytuacjach, gdy w jednym werse znajdują się dwie interesujące nas zmiany przynależące do dwóch wzorów, brak takiego zapisu mógłby wprowadzić zamieszanie.

M1, 65, 22	M1, 97, 14	M1, 129, 10
M1, 66, 1	M1, 97, 19	M1, 129, 15
M1, 67, 20	M1, 98, 16	M1, 129, 28
M1, 68, 5–6	M1, 98, 17	M1, 130, 2
M1, 69, 20	M1, 100, 26	M1, 130, 2
M1, 74, 10	M1, 108, 28	M1, 130, 6
M1, 74, 11	M1, 109, 24–25	M1, 130, 10
M1, 75, 10–11	M1, 109, 28	M1, 130, 12
M1, 75, 13	M1, 111, 16	M1, 134, 15
M1, 75, 14	M1, 112, 9	M1, 134, 23–24
M1, 75, 17	M1, 112, 10	M1, 135, 4
M1, 75, 19	M1, 112, 14	M1, 135, 6
M1, 76, 4	M1, 112, 17	M1, 135, 17
M1, 76, 13	M1, 115, 2	M1, 135, 19
M1, 77, 18	M1, 118, 25	M1, 138, 18
M1, 77, 26	M1, 119, 3	M1, 145, 3
M1, 78, 21	M1, 121, 3	M1, 145, 6
M1, 79, 1	M1, 121, 6	M1, 145, 15
M1, 79, 7	M1, 122, 5	M1, 154, 16
M1, 79, 21	M1, 124, 10	M1, 158, 4
M1, 79, 21	M1, 125, 24	M1, 158, 6
M1, 81, 18, I	M1, 126, 9	M1, 159, 23
M1, 81, 26	M1, 126, 13,	M1, 160, 16
M1, 83, 28	M1, 126, 27	M1, 160, 20
M1, 88a, 12	M1, 128, 3	M1, 161, 26
M1, 88a, 25	M1, 128, 6	M1, 162, 23
M1, 97, 3	M1, 129, 6	

Wzór III

M1, 4, 11	M1, 18, 17	M1, 22, 19
M1, 13, 10	M1, 18, 21	M1, 26, 8
M1, 13, 13	M1, 18, 21	M1, 26, 10
M1, 14, 24	M1, 19, 8	M1, 26, 22
M1, 17, 13	M1, 20, 13	M1, 28, 7

- | | | |
|------------|---------------|----------------|
| M1, 32, 14 | M1, 43, 15 | M1, 69, 19 |
| M1, 32, 19 | M1, 43, 17 | M1, 71, 4 |
| M1, 32, 21 | M1, 44, 1 | M1, 71, 22 |
| M1, 33, 1 | M1, 44, 19 | M1, 71, 22–23 |
| M1, 33, 9 | M1, 44, 22 | M1, 72, 4 |
| M1, 34, 2 | M1, 45, 22 | M1, 74, 29 |
| M1, 34, 5 | M1, 49, 8 | M1, 75, 23–24 |
| M1, 34, 10 | M1, 49, 14 | M1, 76, 1 |
| M1, 34, 12 | M1, 53, 30 | M1, 76, 3 |
| M1, 34, 17 | M1, 54, 11 | M1, 76, 14 |
| M1, 34, 19 | M1, 54, 13 | M1, 77, 12 |
| M1, 34, 26 | M1, 56, 6 | M1, 77, 13 |
| M1, 35, 5 | M1, 56a, 2 | M1, 78, 13 |
| M1, 35, 8 | M1, 56a 13–14 | M1, 79, 26 |
| M1, 35, 11 | M1, 57, 1 | M1, 80, 1 |
| M1, 35, 15 | M1, 57, 26 | M1, 80, 5 |
| M1, 35, 24 | M1, 58, 3 | M1, 81, 2 |
| M1, 36, 2 | M1, 58, 10 | M1, 81, 5 |
| M1, 36, 15 | M1, 64, 21 | M1, 81, 6 |
| M1, 36, 18 | M1, 65, 17 | M1, 81, 7 |
| M1, 36, 22 | M1, 65, 24 | M1, 81, 11 |
| M1, 37, 1 | M1, 65, 27 | M1, 81, 14 |
| M1, 37, 12 | M1, 66, 19 | M1, 81, 15 |
| M1, 37, 13 | M1, 66, 20 | M1, 81, 18, II |
| M1, 37, 20 | M1, 67, 15 | M1, 82, 11 |
| M1, 37, 25 | M1, 67, 18 | M1, 82, 16 |
| M1, 40, 3 | M1, 68, 3 | M1, 82, 19 |
| M1, 40, 8 | M1, 68, 3 | M1, 82, 22 |
| M1, 40, 28 | M1, 68, 4 | M1, 90, 6 |
| M1, 40, 28 | M1, 68, 17 | M1, 90, 13 |
| M1, 40, 29 | M1, 68, 28–29 | M1, 90, 15 |
| M1, 41, 29 | M1, 69, 1 | M1, 90, 15 |
| M1, 42, 1 | M1, 69, 10 | M1, 92, 11 |
| M1, 43, 8 | M1, 69, 14–15 | M1, 92, 14 |

- M1, 92, 16
 M1, 92, 19
 M1, 93, 2
 M1, 93, 5
 M1, 93, 11
 M1, 94, 14
 M1, 94, 15
 M1, 94, 27
 M1, 95, 21
 M1, 95, 25
 M1, 96, 10
 M1, 96, 12
 M1, 96, 16
 M1, 96, 24
 M1, 96, 26–27
 M1, 98, 21
 M1, 98, 25
 M1, 100, 3, II
 M1, 100, 4
 M1, 100, 9
 M1, 100, 28
 M1, 101, 2
 M1, 102, 17
 M1, 102, 21
 M1, 105, 29
 M1, 106, 1
 M1, 107, 10
 M1, 107, 24
 M1, 108, 3
 M1, 108, 6
 M1, 109, 26
 M1, 112, 11–12
 M1, 114, 23
 M1, 114, 23
 M1, 114, 25
 M1, 114, 26
 M1, 114, 28
 M1, 114, 29
 M1, 115, 8
 M1, 117, 14
 M1, 117, 24
 M1, 118, 5
 M1, 118, 16
 M1, 118, 26
 M1, 121, 7
 M1, 122, 13
 M1, 122, 13
 M1, 122, 16
 M1, 122, 23
 M1, 122, 29
 M1, 123, 6
 M1, 128, 15
 M1, 129, 21
 M1, 129, 29
 M1, 132, 7
 M1, 132, 22
 M1, 132, 22
 M1, 134, 18–19
 M1, 134, 18–19
 M1, 134, 27
 M1, 135, 13
 M1, 135, 16
 M1, 135, 19
 M1, 135, 27
 M1, 136, 6
 M1, 136, 10
 M1, 136, 18
 M1, 136, 28
 M1, 137, 1
 M1, 137, 5
 M1, 137, 28
 M1, 137, 29
 M1, 138, 1
 M1, 140, 27
 M1, 140, 28
 M1, 141, 12
 M1, 142, 11
 M1, 143, 13
 M1, 144, 11
 M1, 144, 18
 M1, 145, 13
 M1, 145, 18
 M1, 145, 19
 M1, 146, 8
 M1, 146, 9
 M1, 146, 10
 M1, 146, 12
 M1, 146, 28
 M1, 146, 28
 M1, 155, 12
 M1, 157, 16
 M1, 159, 26
 M1, 160, 1–2
 M1, 160, 4
 M1, 160, 7
 M1, 160, 27
 M1, 161, 19

Wzór III/I

M1, 2, 5	M1, 17, 8	M1, 17, 26
M1, 2, 16	M1, 17, 10	M1, 34, 3
M1, 12, 2–3	M1, 17, 14	M1, 55, 6
M1, 16, 27	M1, 17, 16	

Wzór II/III

M1, 40, 6	M1, 76, 17	M1, 112, 5–6
M1, 52, 1	M1, 77, 22	M1, 115, 5
M1, 52, 7	M1, 82, 3	M1, 118, 17
M1, 52, 14	M1, 88a, 17	M1, 128, 8
M1, 52, 19	M1, 90, 10	M1, 129, 1
M1, 53, 15	M1, 92, 5	M1, 129, 4
M1, 55, 25–26	M1, 93, 8	M1, 129, 5
M1, 56, 22	M1, 93, 16	M1, 129, 8
M1, 56a, 3	M1, 93, 20	M1, 133, 12–13
M1, 58, 5	M1, 94, 1	M1, 134, 2
M1, 60, 10	M1, 96, 3	M1, 134, 4
M1, 60, 23	M1 97, 4	M1, 134, 6
M1, 66, 16	M1, 97, 10–11	M1, 134, 11
M1, 66, 18	M1, 97, 21	M1, 144, 25
M1, 70, 8	M1, 109, 2	M1, 159, 28
M1, 70, 25	M1, 109, 4	M1, 160, 2
M1, 75, 20	M1, 109, 25	

Wzór III/II

M1, 3, 12	M1, 63, 29	M1, 70, 14
M1, 12, 7–8	M1, 65–66, –	M1, 71, 7
M1, 13, 28	M1, 68, 22	M1, 71, 26
M1, 13, 30	M1, 68, 25	M1, 72, 13
M1, 21, 10	M1, 68, 26	M1, 73, 6
M1, 57, 15–16	M1, 70, 4	M1, 73, 13
M1, 57, 28	M1, 70, 5	M1, 73, 16
M1, 63, 2	M1, 70, 10	M1, 77, 4

M1, 77, 11	M1, 94, 20	M1, 113, 23
M1, 77, 14	M1, 95, 4	M1, 113, 26
M1, 77, 16	M1 95, 5	M1, 118, 28
M1, 78, 3	M1, 97, 6–7	M1, 119, 5
M1, 78, 6–7	M1, 98, 14	M1, 119, 15
M1, 79, 10	M1, 100, 3, I	M1, 129, 18
M1, 79, 24	M1, 109, 14	M1, 131, 7
M1, 88a, 22	M1, 110, 2	M1, 131, 8
M1, 90, 8	M1, 110, 11	M1, 131, 10
M1, 92, 1	M1, 110, 15	M1, 157, 28
M1, 92, 2	M1, 110, 18	M1, 157, 30
M1, 92, 3	M1, 110, 20	M1, 161, 21
M1, 92, 21	M1, 110, 27	M1, 162, 19

Bibliografia

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Wojtyła K., *Akt i przeżycie etyczne /Studium monograficzne/*, Lublin 1955 (maszynopis o sygn. AKKW CII4/75).
- Wojtyła K., *Próba opracowania etyki chrześcijańskiej według systemu Maksa Schelera*, Kraków 1953 (maszynopis o sygn. AKKW CII-9/110).
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Kraków 1954 (maszynopis o sygn. AKKW CII-9/110a).
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Kraków 1954 (maszynopis o sygn. AKKW CII-9/110b).
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1959.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, w: Karol Wojtyła. *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostak, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1991, s. 11–128 (Człowiek i Moralność, 2).

Wojtyła K., *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu*, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1955–1957) z. 4, s. 303–317.

Wojtyła K., *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostak, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1986 (Człowiek i Moralność, 3).

Abstrakt

„Etyka” a „moralność” – analiza zmiany terminów w maszynopisach pracy habilitacyjnej Karola Wojtyły

Prezentowany artykuł ma na celu przybliżenie zmiany terminologicznej („etyka” – „moralność”) w archiwalnych wersjach pracy habilitacyjnej Karola Wojtyły. Poza samym zestawieniem i wskazaniem zasady podziału terminologicznego, jaką *expressis verbis* podaje Wojtyła, zaprezentowano pogłębioną analizę tychże zmian, której efekty wskazują na znacznie większe zróżnicowanie semantyczne i definicyjne obu terminów niż wynikałoby to z informacji pochodzącej od samego Wojtyły. Tekst ma charakter pionierski i przedstawiona w nim propozycja podziału zmian ma za zadanie wstępne naszkicowanie kierunku dalszych badań i w żadnym wypadku nie rości sobie prawa do wyłączności lub ostateczności.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, habilitacja, moralność, etyka, terminologia filozoficzna, materiały archiwalne

Abstract

“Ethics” versus “morality” – an analysis of the change of terms in the typescripts of Karol Wojtyła’s habilitation thesis

The article presented here is aimed at introducing the terminological change (“ethics” – “morality”) in the archival versions of Karol Wojtyła’s habilitation thesis. In addition to the mere juxtaposition and indication of the principle of the terminological division as given *expressis verbis* by Wojtyła, an in-depth analysis of these changes is presented, the results of which indicate a much bigger semantic

and definitional differentiation of the two terms than would be apparent from the information from Wojtyła himself. The text is of a pioneering nature, and the proposal presented herein for the division of changes is intended as a preliminary sketch of the direction of further research and in no way claims exclusivity or finality.

Keywords: Karol Wojtyła, habilitation, morality, ethics, philosophical terminology, archival materials

Marcin Tomaszewicz

<https://orcid.org/0000-0003-2803-9364>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Utopia anielska jako wzorzec społeczności ziemskiej w myśli Pseudo-Dionizego i Tomasza z Akwinu

Literacki motyw utopijnej społeczności posiada bogatą tradycję, swoimi korzeniami sięga popularnych mitów głoszących istnienie złotego wieku u zarania dziejów ludzkości. Tęsknota za doskonałym

państwem legła u podstaw koncepcji utopijnych rozwijanych już od czasów Platona. Historia doktryn politycznych zna modele utopii wyrosłe na gruncie różnych tradycji filozoficznych. Wiele spośród nich było inspirowanych religijnie. Niniejszy artykuł zmierza do ukazania wątków politycznych zawartych w myśli angelologicznej Pseudo-Dionizego, które znalazły rozwinięcie w koncepcjach społeczno-politycznych Tomasza z Akwinu.

Pseudo-Dionizy Areopagita jest jedną z najbardziej tajemniczych postaci w dziejach naszej kultury. Przez długie wieki zażywał on sławy jako uczeń świętego Pawła, który nawrócił się pod wpływem mowy apostoła na Areopagu. Jednak w świetle nowszych badań autor ów jawi się raczej jako filozof proveniencji neoplatonńskiej, najpewniej należący do środowiska związanego ze szkołą Proklosa. Pseudo-Dionizy jest autorem najstarszego znanego nam traktatu, który w całości został poświęcony tematyce angelologicznej¹. Dzięki dokonaniem w IX wieku przekładowi na łacinę,

Marcin Tomaszewicz – teolog i prawnik, doktor nauk prawnych. Doktorant na kierunku filozofia na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

¹ Tożsamość Pseudo-Dionizego, jak dotąd, nie została jednoznacznie ustalona. Niemniej jednak dysponujemy pewnymi informacjami na jego temat. Problem ten omawia między innymi

Corpus Dionysiacum przeniknęło kulturalną i polityczną myśl zachodniego średniowiecza. W XIII wieku traktaty Pseudo-Dionizego były wykładane i komentowane na Uniwersytecie Paryskim, a w hierarchii anielskiej dopatrywano się wzorca dla społeczności ziemskiej². Wpływ myśli anonimowego autora odnajdujemy u Hugona ze Świętego Wiktora, Tomasza Galusa, Roberta Grosseteste, Alberta Wielkiego, Bonawentury, czy Dantego; oraz u mistyków: Mistra Eckharta, Jana Taulera, Jana Ruysbroeck, czy Jana od Krzyża³. Jednak najwybitniejszym myślicielem średniowiecznym, którego poglądy polityczne w znacznej mierze opierały się na koncepcjach zapożyczonych od Pseudo-Dionizego był właśnie Tomasz z Akwinu.

Hierarchiczny porządek społeczności anielskiej

Traktat Pseudo-Dionizego poświęcony aniołom nosi tytuł *Hierarchia niebiańska*. Jest on jednym z dwóch dzieł tego autora (obok *Hierarchii kościelnej*), których tematyka skupia się na opisie hierarchicznego porządku.

Pojęcie hierarchii jest oryginalnym pomysłem anonimowego autora. Sam termin stanowi złożenie dwóch greckich słów: *hieros* – wskazującego na świętość oraz *arche* – czyli zasada, źródło, porządek, ale również władza. Pseudo-Dionizy łączy słowo *hierarchia* z innym, podobnie brzmiącym pojęciem – *hierarcha*. Jednak ten ostatni termin jest o wiele starszy i istniał w grece zanim jeszcze, za wzorem Pseudo-Dionizego, zaczęto posługiwać się słowem *hierarchia*⁴. Toteż pierwsi odbiorcy Pseudo-Dionizego, mówiąc

Paul Rorem: P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York-Oxford 1993, s. 12–18. W literaturze polskojęzycznej z kwestią tożsamości Pseudo-Dionizego zmierzył się Maciej Manikowski: M. Manikowski, *Dionizy Areopagita-jego filozofia i teologia*, Kraków 2006, s. 32–61. To zagadnienie jest również poruszone we wprowadzeniu do polskiego przekładu *Corpus Dionysiacum*: T. Stępień, *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 7–15.

2 J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2007, s. 163.

3 P. Rorem, *Pseudo-Dionysius*, s. 29–38.

4 T. Stępień, *Hierarchia niebiańska jako wzór idealnej społeczności*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27 (2014) nr 1, s. 162; W. J. Hankey, *Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas: Tradition and Transformations*, w: *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident*, éd. Y. de Andia, Paris 1997, s. 428.

o hierarchii, mieli na myśli tylko i wyłącznie znaczenie, którym posługiwał się autor *Corpus Dionysiacum*. Dopiero w późniejszym czasie pojęcie to niejako oderwało się od pierwotnego kontekstu i zaczęło być używane dla opisanie również innych struktur. A tym samym stało się terminem ogólnym.

W opinii Areopagity hierarchia może być tworzona w porządku łaski jedynie przez aniołów i ludzi, którzy nie odwrócili się od Boga. Istnieją trzy hierarchie anielskie, z których każda zawiera trzy chóry. Całość zatem stanowi trzy triady i prezentuje się następująco:

Serafiny, Cherubiny, Trony
Władze, Panowania, Moce
Aniołowie, Archaniołowie, Zwierzchności⁵.

Nazwy poszczególnych triad mają proveniencję biblijną. Ze Starego Testamentu pochodzą określenia Serafiny i Cherubiny, zaś w Nowym Testamencie mowa jest o pozostałych⁶. Jednak zaproponowany przez anonimowego autora układ zdradza daleko idącą zależność od myśli neoplatonickiej⁷. Jest on typowym układem enneadycznym, stosowanym wcześniej przez Proklosa i Jamblicha. Również Porfiriusz porządkuje pisma filozoficzne Plotyna w tej formie, nadając im tytuł *Enneady*⁸.

Już sam porządek enneadyczny zawiera wątki polityczne, a mianowicie porusza tematykę metafizyki władzy. Otóż układ ten opiera się na liczbie trzy, pomnożonej przez trzy. Podstawowym kryterium jest tutaj triada substancja (οὐσία), władza (δύναμις) i działanie (ἐνέργεια). U Pseudo-Dionizego substancje niebiańskie posiadają sobie właściwe działanie oraz moc, czyli władzę. Toteż anonimowy autor stwierdza, iż wszystkie istoty

5 Pseudo-Dionizy, *Hierarchia niebiańska* VI, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 93–94.

6 T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2006, s. 263.

7 Według ustaleń Manikowskiego, Pseudo-Dionizy był uczniem szkoły Proklosa. Zob. M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 10.

8 T. Stępień, *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 40, 55.

anielskie należy nazywać władzami, chociaż imię to przyporządkowane jest tylko jednemu chórowi z drugiej triady⁹. Każdy zatem anioł określony jest poprzez odpowiadającą mu władzę¹⁰. Tym samym porządek polityczny – zakres sprawowanej władzy, pozostaje w ścisłej łączności z porządkiem ontologicznym podyktowanym przez hierarchię.

Polityczny aspekt pojęcia hierarchii zostaje rozwinięty przez św. Tomasa. Akwinata rozważa kwestię anielskiej władzy, jako jeden z kluczowych tematów w zagadnieniach *Sumy teologicznej* poświęconych rządom Bożym w świecie (I, q. 103–119). Autor ów akceptuje przedstawioną przez Pseudo-Dionizego strukturę bytów niebiańskich, dodając od siebie ciekawą argumentację na jej rzecz. W opinii Akwinaty, chociaż społeczność anielska jest zapewne o wiele bogatsza niż możemy to sobie wyobrażać, zaś nasza wiedza na jej temat ma charakter dość ogólny, to jednak wszelki porządek stworzony musi mieć swój początek, środek i koniec. Wyprowadza on z tego wniosek, iż

choć jedna społeczność liczy wiele rzędów (warstw), to jednak wszystkie one dają się sprowadzić do trzech, [...]. Tak też i w każdej hierarchii anielskiej wyodrębniamy rzędy według różnych czynności i zadań; cała zaś ta różność sprowadza się do trzech rang: najwyższej, średniej i najniższej. Z tego to powodu Dionizy umieszcza w każdej hierarchii trzy rzędy¹¹.

Nie sposób nie dostrzec w tej wypowiedzi apologii struktury społeczeństwa XIII wieku, w którym żył i działał św. Tomasz. W optyce człowieka średniowiecznego świat stanowił monumentalną i skończoną konstrukcję o budowie piętrowej, gdzie każdy byt miał wyznaczone mu miejsce. Był

9 T. Stępień, *Pseudo-Dionizy*, s. 264.

10 „Musimy jednak podkreślić, że używając wspólnego dla wszystkich substancji imienia mocy niebiańskich, nie doprowadzamy do pomieszania atrybutów właściwych poszczególnym stopniom. Skoro jednak we wszystkich boskich intelektach można wyróżnić [...] trzy zasadnicze części, to znaczy: substancję i władzę, i energię, przeto nazywając bez różnicy wszystkie lub niektóre z nich «substancjami niebiańskimi» lub «mocami niebiańskimi», należy rozumieć, że tymi terminami wskazujemy właśnie na te, o których mówimy ze względu na substancję lub władzę, tkwiącą w każdej z nich” (Pseudo-Dionizy, *Hierarchia niebiańska* XI, 2, s. 114–115).

11 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 108, a. 2, t. 8, tłum. P. Belch, London 1981, s. 46.

to zatem świat wartościowy, zaś podstawową formą zależności pozostawała relacja nad i pod¹². Bardzo podobny porządek cechował również byty ożywione, z których na szczególnie uwzględnienie zasługują istoty rozumne¹³. Również i one były pozycjonowane za pomocą relacji nad i pod. A zatem paradygmat myślenia o rzeczywistości miał charakter hierarchiczny. Jednak hierarchia ta nie ograniczała się tylko do kosmologii. Co więcej, wydaje się wręcz, że kosmologia nie była nawet wzorcem dla innych modeli hierarchicznych, lecz sama stanowiła odbicie hierarchii, która w pierwszej kolejności miała charakter metafizyczny.

Średniowieczny hierarchiczny ład pozostawał w ściślejszej łączności z pojęciem stanu. Jak zauważa Johan Huizinga, dla ludzi żyjących w średniowieczu stan nie ograniczał się tylko do technicznego kryterium podziału społeczeństwa, określającego zróżnicowanie prawne dotyczące poszczególnych grup. Jego rozumienie było znacznie szersze i miało o wiele większą wartość. Toteż w ramach trzech stanów społecznych: duchowieństwa, rycerstwa i stanu trzeciego, funkcjonowały również inne stany, na przykład określone grupy zawodowe, stan małżeński, stan grzechu, stan łaski, stan w zakonie, na dworze. Wszystkie one dogłębnie określały tożsamość i samoświadomość danego człowieka.

Stan bowiem – pisze Huizinga – jest pewnym porządkiem rzeczy, *estat* albo *ordo*; tkwi w tym pogląd, iż to Bóg wyznacza określony model egzystencji. [...] W średniowieczu pojęcie „stan” czy „zakon” jest we wszystkich tych wypadkach konstruowane w oparciu o założenie, że każda z tych grup reprezentuje jakiś boski nakaz, jest fragmentem budowli świata równie istotnym, równie hierarchicznym i dostojnym, jak niebieskie Trony i Moce w hierarchii aniołów¹⁴.

12 O hierarchicznym paradygmacie kosmologicznym i jego implikacjach w obszarze filozofii społecznej: J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, w: *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. P. Nowak, Warszawa 2013, s. 225.

13 Szczegółowy opis wyobrażeń zarówno o konstrukcji kosmosu, jak i jego mieszkańców czytelnik odnajdzie w: C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Warszawa 1986.

14 J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. H. Barycz, Warszawa 1992, s. 82.

Za poglądem, iż hierarchia jest elementem strukturalnym każdego bytu przemawia również inne twierdzenie Akwinaty. Wedle jego stanowiska, rozróżnienie na poszczególne hierarchie ma zadanie czysto pojęciowe, gdyż tak naprawdę istnieje tylko jedna wielka hierarchia, którą można utożsamić z ogółem rozumnego stworzenia. Powiada on:

Ponieważ jeden jest Bóg: władca nie tylko wszystkich aniołów, lecz także ludzi i całego stworzenia, dlatego zarówno wszyscy aniołowie jak i całe rozumne stworzenie, które może mieć udział w tym co święte, tworzy jedną hierarchię¹⁵.

Warto zaznaczyć, że owa jedność hierarchii pojawia się także w pismach Pseudo-Dionizego. Dla tego anonimowego autora hierarchia ma charakter nieprzekraczalny, gdzie każdy bez wyjątku byt posiada wyznaczone sobie miejsce i funkcję. Toteż nie istnieje żaden taki byt, który byłby wyłączony z hierarchii, oraz żadne stworzenie nie może samowolnie przekraczać hierarchicznego porządku. W przekazywaniu władzy i łaski nie ma zatem żadnej nieciągłości ani luki¹⁶. Wszystko, co bytuje, musi istnieć jako jedna hierarchia.

W ten sposób rozważania na temat hierarchii anielskiej dostarczyły nie tylko wzorca idealnego kształtu społeczności ziemskiej, ale również wpłynęły na ugruntowanie postrzegania społeczeństwa stanowego, jako podyktowanego przez Boży plan stworzenia.

15 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 108, a. 1, s. 44.

16 T. Stępień, *Hierarchia niebiańska*, s. 166–167. Nieprzekraczalność tego porządku Pseudo-Dionizy ilustruje poprzez interpretację fragmentu księgi Izajasza (Iz 6, 6–7), gdzie mowa o tym, iż anioł rangi Serafina oczyścił ogniem usta proroka. Otóż Serafini należą do najwyższego z chórów, a zatem nie mogą kontaktować się bezpośrednio z ludźmi. Funkcje te zostały bowiem powierzone niższym niebianom, którzy noszą miano po prostu Aniołów. Pseudo-Dionizy wyjaśnia, że chociaż oczyszczenia ust proroka musiał dokonać jakiś anioł, to jednak autor natchniony mówi o Serafinie, aby podkreślić pośrednictwo tego ostatniego w przekazywaniu mocy oczyszczającej. Zob. Pseudo-Dionizy, *Hierarchia niebiańska* XIII, 4, s. 121n.

Pojęcie łaski i legitymizacja porządku politycznego

Ze społeczno-polityczną problematyką angelologii związane jest również pojęcie łaski. Jego rozumienie wynika z metafizycznych założeń angelologii Pseudo-Dionizego.

Myśl Areopagity wywodzi się z tradycji neoplatońskiej¹⁷. W neoplatońskim pojmowaniu podstawowych struktur bytu kolejne substancje, zwane hipostazami, łączył proces pochodzenia. Proces ten wyjaśniał zarówno sposób istnienia, jak i zależności pomiędzy elementami świata intelektualnego. W świetle koncepcji pochodzenia, kolejne hipostazy pozostają we wzajemnych relacjach, podyktowanych stopniem doskonałości. Przy czym zawsze byt doskonalszy stanowił przyczynę dla bytu mniej doskonałego, ten ostatni z kolei był skutkiem pierwszego. A zatem tak uporządkowany świat przedstawiał wielką drabinę bytów, które przekazują sobie nawzajem istnienie; od najdoskonalszej Jedni, aż do dusz poszczególnych ludzi¹⁸.

Z powyższego schematu Pseudo-Dionizy skorzystał, ale wprowadzając doń istotne zmiany. Otóż przekazywanie istnienia poprzez kolejne szczeble drabiny bytów pozostawało niezgodne z nauką chrześcijańską, według której źródłem bytu jest Bóg. Tylko Bogu przysługuje moc stwórcza i to On udziela istnienia światu. Toteż kolejne byty, od aniołów poczynając, pozbawione są władzy stwarzania. Mogą one jednak mediować pomiędzy Bogiem a niższymi stworzeniami w przekazywaniu Bożej łaski¹⁹. Czymże jednak jest łaska dla Pseudo-Dionizego?

Anonimowy autor postrzega łaskę w kategoriach chrystologicznych. Hierarchia powstaje w porządku łaski, gdyż wpisuje się w soteriologiczną misję Chrystusa. Należy zatem stwierdzić, że dla Dionizego łaska ma charakter teurgiczny²⁰, jest to Boże działanie, Boża moc, za pomocą

17 Neoplatońskim korzeniom myśli Pseudo-Dionizego została poświęcona monografia Stępnia *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*.

18 T. Stępień, *Hierarchia niebiańska*, s. 163. Proces pochodzenia w neoplatonizmie opisany jest w: T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, s. 140–153.

19 T. Stępień, *Hierarchia niebiańska*, s. 164.

20 T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, s. 214. Poprzez teurgię należy rozumieć działanie Boże, udostępnione w znakach, symbolach lub specjalnej mistycznej wiedzy, dzięki któremu człowiek może się wznieść do rzeczywistości ponadzmysłowej. Zob. T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, s. 230n.

której dokonuje się zbawcze dzieło. W tak pojętej koncepcji łaski można wyróżnić dwa aspekty. Po pierwsze, jest to aspekt soteriologiczny, gdyż Bóg pragnie prowadzić stworzenie do zbawienia. Po drugie, posiada także aspekt polityczny, ponieważ za jej sprawą realizują się rządy Boga w świecie. W tym punkcie ukazuje się bardzo interesująca konsekwencja wprowadzonej przez Pseudo-Dionizego zmiany. Poprzez zabieg polegający na zastąpieniu, w procesie pochodzenia, bytu przez łaskę, Pseudo-Dionizy wprowadza problematykę władzy politycznej do metafizycznej struktury świata. Władza nie ma już charakteru przypadłościowego, lecz jest istotowym elementem istnienia świata w ogóle. Posługując się kategoriami Arystotelesa, można powiedzieć, że hierarchia, a zatem i władza są przyczyną formalną bytu.

Rozwinięcie tej kwestii odnajdujemy w myśli Tomasza z Akwinu. Autor ów porusza zagadnienie istotowego charakteru władzy, wychodząc od niematerialności bytów anielskich. Zgadza się on z Pseudo-Dionizym, iż aniołowie są istotami pozbawionymi ciała²¹. Stanowią tedy intelekty czyste, zaludniające najwyższe stopnie drabiny bytów²². Z ich niematerialną kondycją związany jest szereg kwestii dotyczących sposobu bytowania, poznania, komunikacji, przemieszczania, czy też relacji do czasu i przestrzeni. Dla niniejszych dociekań szczególnie istotnym zagadnieniem jest problem natury aniołów. Otóż z faktu istnienia stworzeń różnorodnych pod kątem doskonałości wynika zróżnicowanie na poziomie gatunkowym. Poszczególne dwa jestestwa, należące do tego samego gatunku, odróżnia materia lub forma. Odrębności wynikające z materii czynią te byty zróżnicowane pod kątem numerycznym. Formie zaś zawdzięczają możliwość zaliczenia ich do jednego gatunku. Jednak w przypadku aniołów mamy do czynienia tylko z formą. Aniołowie bowiem, jak wyżej wspomniano, nie posiadają materii. Wynika z tego, że o ile ludzie mają wspólną naturę ogólną, o tyle każdy anioł posiada własną jednostkową naturę. A zatem aniołowie różnią

21 O zakresie recepcji angelologii Pseudo-Dionizego przez Tomasza z Akwinu zob. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 232 n.

22 E. Gilson, *Tomizm*, s. 230.

się od siebie nawzajem tak jak gatunek różni się od gatunku²³. Jeśli teraz uzupełnimy ten wniosek o stwierdzenie, iż władza leży w strukturze bytu, to każdy anioł posiadał będzie sobie tylko właściwą formę władzy. Tomasz podejmuje ten temat w kolejnych zagadnieniach *Sumy teologicznej*, stwierdzając, iż „dany anioł odpowiednio do swojej natury jest bardziej zdolny do zwierzchnictwa nad zwierzętami niż nad roślinami”²⁴. A zatem można uznać hierarchię anielską za strukturę doskonałą, ponieważ nie ma dwóch aniołów równych z natury.

Problem zaś pojawia się w przypadku tej części hierarchii, którą zajmują ludzie. Każda bowiem odrębna jednostka ludzka dzieli z pozostałymi tę samą naturę. Proponowane przez Tomasza rozwiązanie tej kwestii dostarcza nowych wniosków na temat pojmowania władzy. Akwinata dodaje do natury jeszcze jeden element różnicujący poszczególne stopnie hierarchii, a mianowicie łaskę. Píše on tak:

Lecz podziału na rządy i stany wśród ludzi nie zaprowadziła natura ale dar łaski, bo to nie z urzędzenia natury jeden jest biskupem, drugi kapłanem, a trzeci diakonem. [...] Stąd też u ludzi wyodrębniamy rządy czy stopnie tylko według darów łaski, a nie według natury²⁵.

A chociaż św. Tomasz pisze tutaj o hierarchii kościelnej, to jednak nic nie stoi na przeszkodzie, by odnieść jego rozumowanie również do hierarchii kształtującej doczesną społeczność ludzką. Powyższe rozważania ukazują w nowym świetle zagadnienie władzy politycznej. Okazuje się bowiem, że w przypadku społeczności ludzkiej sama natura jest niewystarczającym kryterium pozycjonującym poszczególne jednostki w hierarchicznej strukturze. Potrzebna jest łaska, którą Tomasz w wyżej przytoczonym

23 E. Gilson, *Tomizm*, s. 221.

24 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 110, a. 1, ad. 3, s. 64. Tomasz jest tutaj zgodny z opiniami ojców Kościoła, którzy uważali, iż aniołowie opiekują się właściwie każdą częścią wszechświata. Czuwają nawet nad zjawiskami przyrodniczymi jak pogoda, czy rozmnażanie roślin i zwierząt. S. Longosz, *Opiekuńcza funkcja aniołów w nauce Ojców Kościoła (zarys problemu)*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 151–205.

25 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 108, a. 4, ad. 3, s. 48–49.

fragmentem wiąże z pojęciem urzędu, zaś we wcześniejszej części niniejszego artykułu wskazano już na konotacje łaski i władzy.

Konstatacja ta prowadzi do bardzo ciekawych wniosków. Jeśli bowiem istnieje tylko jedna hierarchia (obejmująca całość stworzenia), która jest wpisana w strukturę wszelkiego bytu, i jeśli w przypadku społeczności ludzkiej zróżnicowanie struktury hierarchicznej opiera się o kryterium urzędu, to w takim razie również i doczesna władza polityczna partycypuje w metafizycznym porządku świata. W ten sposób nie tylko porządek społeczny, ale również i sprawująca władzę ziemską struktura polityczna zyskuje legitymację na gruncie angelologii.

Eschatologiczny cel władzy politycznej

Rozważania z obszaru angelologii dotyczą również zagadnienia celu istnienia porządku politycznego. Wątek teleologiczny zawierają dwie definicje hierarchii przedstawione przez Pseudo-Dionizego.

Pierwszą z nich odnajdujemy na kartach *Hierarchii kościelnej*:

Zgodnie z naszą czcigodną, świętą tradycją – powiada Areopagita – każda hierarchia jest całkowitym ucieleśnieniem świętych elementów w niej zawartych; jakkolwiek by to była hierarchia, jest ona więc doskonałą całością wszystkich jej świętych składników. [...] I rzeczywiście, ten, kto mówi „hierarchia”, powiada skrótowo o wszystkich świętych stopniach, które ona zawiera. Podobnie gdy mówi „hierarcha”, wskazuje na człowieka natchnionego przez Boga i boskiego, na kogoś, kto posiada znajomość całej świętej wiedzy, w którym, w sposób zupełnie czysty, cała jego hierarchia osiąga swoją pełnię i daje się poznać²⁶.

Przytoczony fragment ukazuje neoplatońskie źródło myśli Pseudo-Dionizego. Otóż wedle tradycji neoplatońskiej pierwszy element z metafizycznej triady zawiera w sobie wszystkie pozostałe²⁷. Przekazuje on

²⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna* I, 3, w: *Pisma teologiczne*, s. 141–142.

²⁷ T. Stępień, *Hierarchia niebiańska*, s. 165.

swój byt, bez umniejszenia, co jest zarówno warunkiem ciągłości procesu emanacji, jak i możliwości powrotu hipostaz do pierwotnej Jedni²⁸. Pisząc o hierarchii eklezjalnej, Pseudo-Dionizy w gruncie rzeczy ma przed oczami ten schemat metafizyczny. Toteż w przytoczonym wyżej ujęciu, całość hierarchii nie rozwarstwa się na poszczególne szczeble, lecz skupia w centralnym punkcie, który stanowi źródło władzy²⁹.

Otrzymujemy zatem Jedno, metafizyczny początek i przyczynę wszystkiego, czyli władzę i łaskę – w niniejszym zestawieniu stanowią one nieodłączne aspekty źródła istnienia, skupione w Bożej monadzie. Jednak neoplatonickie źródło przytoczonego wyżej fragmentu wskazuje już na cel hierarchii, jakim jest jak najściślejsze połączenie z owym metafizycznym początkiem. Tym samym pojawiająca się na poszczególnych piętrach hierarchicznej drabiny wielość, pozostaje w ciągłym ruchu zmierzającym do osiągnięcia jedności stworzenia w Bogu. Tak nakreślony cel władzy jest dominującym elementem drugiej definicji hierarchii:

Hierarchia jest, jak ją rozumiem, świętym porządkiem i wiedzą, i działalnością, upodabniającą się – tak dalece, jak to możliwe – do boskiej formy, i wznosi się do naśladowania Boga proporcjonalnie do oświecenia, które jest jej przekazywane przez samego Boga. Piękno bowiem należące do Boga [...] pozwala każdemu, wedle jego zasług, uczestniczyć w swoim świetle i doskonali go w najbardziej boskim wtajemniczeniu, harmonijnie kształtując inicjowanych na podobieństwo własnej, niezменной formy³⁰.

Rozpatrywana pod względem celowościowym, hierarchia u Pseudo-Dionizego już nie ogranicza się do monady władzy, lecz stopniowo rozwija w całą strukturę bytów. W momencie wprawienia hierarchii w ruch, następuje mediacja władzy, oraz ściśle z nią związanej wiedzy. Celem zaś zarówno władzy, jak i wiedzy jest: „upodobnienie się do Boga

28 Proklos, *Elementy teologii* 31–39, przeł. R. Sawa, Warszawa 2002; T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, s. 141.

29 T. Stępień, *Hierarchia niebiańska*, s. 165.

30 Pseudo-Dionizy, *Hierarchia niebiańska* III, 1, s. 83.

i zjednoczenie z Nim [...] we wszelkim świętym poznaniu i w każdym nabożnym działaniu”³¹. Toteż, jak to trafnie ujmuje Tomasz Stępień, hierarchia u Pseudo-Dionizego jest pulsowaniem łaski, gdzie wszystko wychodzi od Boga i do Niego wraca w ciągłym ruchu³².

Wskazanie na cel hierarchicznego porządku stworzenia jest również jednym z kluczowych zagadnień angelologii u św. Tomasza. W swojej argumentacji średniowieczny myśliciel, podobnie jak jego anonimowy poprzednik, sięga do koncepcji mediacji władzy.

Doktor Anielski rozwiązuje problem sposobu, w jaki Bóg rządzi stworzonym przez siebie światem, odwołując się do pojęcia ruchu³³. Tomasz w tym punkcie opiera się na arystotelesowskim założeniu, że materialność jest czystą potencjalnością. Tym samym, im coś jest mniej doskonałe, tym bardziej jest materialne. Aniołowie, ponieważ są pozbawieni materii, są doskonalsi od ludzi, w których obok niematerialnej duszy, istnieje również komponent cielesny. Z materialnością wiąże się potencjalność. Im wyższy poziom potencjalności przynależy danemu bytowi, tym niższe miejsce zajmuje on w kosmicznej hierarchii. Potencjalność zaś to również zdolność do zmiany, która jest najprostszą definicją ruchu. A zatem rzeczy nieruchome są doskonalsze od poruszających się. Anioła nie da się na przykład popchnąć, bo dla istot materialnych jest on nieporuszalny. „Zauważmy bowiem – pisze Akwinata – że stworzenia im bliżej stoją Boga, który jest zgoła niezmienny i bez ruchu, tym bardziej są niezmiennie i mniej mają z ruchu”³⁴. Przy czym władza działa w ten sposób, że rzeczy doskonalsze wpływają na te mniej doskonałe:

Zgodnie z planem Bożej opatrności, we wszystkich rzeczach stwierdzamy taki porządek, że byty nieporuszalne i niezmiennające się poruszają i regulują

31 Pseudo-Dionizy, *Hierarchia niebiańska* III, 2, s. 83.

32 T. Stępień, *Hierarchia niebiańska*, s. 166. Temat wyjścia i powrotu bytów do Boga Pseudo-Dionizy podejmuje już na samym początku *Hierarchii niebiańskiej*. Zob. *Hierarchia niebiańska* I, 1, s. 71.

33 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 65, t. 5, s. 90n; T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2020, s. 119.

34 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 65, a. 1, s. 91.

byty poruszalne i zmieniające się: i tak nieporuszalne istoty duchowe poruszają i regulują wszystkie rzeczy cielesne, a ciała niebieskie, które są niezmiennie co do substancji, poruszają i regulują ciała niższe³⁵.

W tym rozumieniu absolutnie nieporuszony jest tylko sam Bóg; rządzi On światem poprzez poruszanie bytów. Każdy jednak ruch jest realizacją jakiejś potencjalności. A zatem poprzez poruszanie stworzeniem niższym, istoty wyższe redukują ilość potencjalności w stworzeniu. W ten sposób dokonuje się stopniowy proces doskonalenia i zbliżania do Boga. Tomasz jednoznacznie łączy ów proces z władzą. Powiada on:

Skoro bowiem rzeczą najlepszego twórcy jest tworzyć najlepsze rzeczy, nie licowało z najwyższą dobrocią Boga, by rzeczy przez Siebie utworzone nie doprowadził do stanu doskonałego. Kończową zaś doskonałością każdej rzeczy jest osiągnięcie celu. Stąd też do Bożej dobroci należy to, aby – jak powołała rzeczy do istnienia – tak też doprowadziła je do celu; a to właśnie znaczy: rządzić³⁶.

Okazuje się zatem, że celem władzy w jej najbardziej podstawowym, metafizycznym znaczeniu jest Bóg. Jednocześnie Bóg jest hierarchą, a zatem centrum wszelkiej hierarchii. Przy czym, jak wcześniej już wykazano, hierarchia jest niczym innym jak tylko istotą stworzenia. Tym samym, na gruncie rozważań dotyczących aniołów, św. Tomasz określił cel istnienia władzy politycznej.

Podsumowanie

W toku wywodu wykazano, iż rozważania poświęcone angelologii miały istotne znaczenie dla myśli politycznej. Koncepcja hierarchii anielskiej, będącej zarazem utopijną społecznością doskonałą, dostarczała uzasadnienia porządku społeczno-politycznego opartego na zróżnicowaniu

35 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 113, a. 1, s. 82.

36 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 103, a. 1, s. 4–5.

stanowym, gdzie pojęcie stanu znajdowało przedłużenie w metafizycznym porządku wszechrzeczy i określało tożsamość jednostki w perspektywie eschatologicznej.

Poruszone na gruncie angelologii pojęcie łaski posiadało konotacje polityczne. Wiązało się mianowicie z władzą, która była integralnym elementem każdego bytu anielskiego. W porządku ziemskim odpowiednikiem istotowej władzy aniołów było zróżnicowanie hierarchiczne społeczności w oparciu o kryterium urzędu. Tym samym angelologia stała się punktem oparcia dla legitymacji określonej struktury politycznej.

Wreszcie po trzecie, celem hierarchii anielskiej była realizacja Bożych rządów w stworzeniu, zmierzających do wykonania planu zbawienia. Zatem również i cel istnienia ziemskiego porządku państwowego i władzy politycznej ma charakter eschatologiczny.

Obraz społeczności anielskiej dostarczył wzorca dla średniowiecznej konstrukcji doczesnej wspólnoty politycznej. W idealnym przełożeniu na świat ziemski, anielski porządek hierarchiczny prezentuje utopijne państwo świętych. Możemy go tedy określić mianem hagiokracji. Motyw doskonałej społeczności pod rządami świętych pojawia się w wielu koncepcjach politycznych schyłku średniowiecza i czasów nowożytnych. Toteż niniejszy artykuł otwiera perspektywy badawcze, dotyczące zakresu płynącej ze strony angelologii inspiracji dla poglądów utopijnych tych okresów.

Bibliografia

- Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Hankey W. J., *Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas: Tradition and Transformations*, w: P. Van Deun, *Denys l'Aréopatite et sa postérité en orient et en occident*, éd. Y. de Andia, Paris 1997, s. 405–438.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, tłum. H. Barycz, Warszawa 1992.
- Le Goff J., *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2007.
- Lewis C. S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Warszawa 1986.

- Longosz S., *Opiekuńcza funkcja aniołów w nauce Ojców Kościoła (zarys problemu)*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 151–206.
- Manikowski M., *Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006.
- Manikowski M., *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 9–29.
- Pseudo-Dionizy, *Hierarchia kościelna*, w: *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 139–217.
- Pseudo-Dionizy, *Hierarchia niebiańska*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 71–138.
- Rorem P., *Pseudo-Dionysius. A commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York–Oxford 1993.
- Stępień T., *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2020.
- Stępień T., *Hierarchia niebiańska jako wzór idealnej społeczności*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27 (2014) nr 1, s. 161–170.
- Stępień T., *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 7–70.
- Stępień T., *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2006.
- Taubes J., *Dialektyka i analogia*, w: *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. P. Nowak, Warszawa 2013, s. 221–232.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8, tłum. P. Belch, London 1981.

Abstrakt

Utopia anielska jako wzorzec społeczności ziemskiej w myśli Pseudo-Dionizego i Tomasza z Akwinu

Artykuł porusza zagadnienie wpływu nauki o aniołach Pseudo-Dionizego Areopagity i Tomasza z Akwinu na filozofię społeczno-polityczną w średniowieczu. Kluczowym pojęciem, którym posługuje się angelologia Pseudo-Dionizego jest „hierarchia”. Koncepcja hierarchii jest osadzona na założeniach metafizyki neoplatonickiej, stąd też Pseudo-Dionizy przedstawia byty anielskie w porządku enneadycznym. Tak przedstawiona hierarchia wywarła wpływ na rozumienie i uzasadnienie porządku społecznego w wiekach średnich oraz na legitymizację struktury władzy politycznej. Wreszcie, wedle wymienionych autorów głównym

celem społeczności anielskiej jest jedność stworzenia w Bogu. Tym samym również idealny porządek polityczny ziemski musi realizować cele eschatologiczne.

Słowa kluczowe: aniołowie, państwo, Tomasz z Akwinu, PseudoDionizy Areopagita, utopia

Abstract

Angelic utopia as a model for earthly society in the thought of Pseudo-Dionysius and Thomas Aquinas

The article deals with the issue regarding the influence of Pseudo-Dionysius the Areopagite and Thomas Aquinas' science about the angels on the socio-political philosophy in the Middle Ages. The key concept in Pseudo-Dionysius' angelology is "hierarchy". This concept of hierarchy is based on the assumptions of Neoplatonic metaphysics, hence Pseudo-Dionysius presents angelic beings in the enneadic order. The hierarchy presented in this way influenced the understanding and justification of the social order in the middle ages, and the legitimacy of the structure of political power. Finally, according to these authors, the main goal of the angelic community is the unity of creation in God. Thus, the ideal earthly political order must also pursue eschatological goals.

Keywords: angels, state, Thomas Aquinas, Pseudo-Dionysius Areopagite, utopia

Tomasz Niezgoda

<https://orcid.org/0000-0002-9453-3566>

Uniwersytet Jagielloński

Kryzys nadziei i zadanie filozofii w myśli Józefa Tischnera

Celem niniejszego artykułu¹ jest analiza i interpretacja Józefa Tischnera koncepcji kryzysu nowoczesności oraz filozofii jako odpowiedzi na ów kryzys. Tekst został podzielony na sześć podrozdziałów: w pierwszych dwóch przyglądam się temu, jak Tischner rozumiał pojęcie kryzysu (jako istoty współczesności)

i jak opisywał fenomen nadziei. Następnie przechodzę do kwestii myślenia i filozofii, zadając pytanie: jak w dobie kryzysu nadziei filozofia może pomóc człowiekowi odzyskać pierwotny sens tego słowa, jak myślenie może dotrzeć do rzeczywistości usprawiedliwiającej istnienie? Podążając za Tischnerem, wskazuję na wydarzenie spotkania z innym człowiekiem jako źródłową sferę sensu, także tą sferę, w której manifestuje się Transcendencja, rozumiana jako Bóg i Dobro. W przedostatnim podrozdziale podejmuję się analizy związku logiki działania zjawy zła z fenomenem nadziei, zmierzając za Tischnerem do odsłonięcia ukrywającej się w groźbie potępienia afirmacji podmiotu. Na zakończenie przyglądam się, jak Tischner formułuje

Tomasz Niezgoda – doktor, asystent w Zakładzie Filozofii i Socjologii Religii Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Napisał pracę doktorską poświęconą doświadczeniu transcendentcji w filozofii Erica Voegelina. Do obszaru jego zainteresowań należą fenomenologia i hermeneutyka (przede wszystkim religii), a także kwestia eschatologii jako filozoficznego toposu.

1 Niniejszy artykuł powstał dzięki środkom przyznanych przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w ramach grantu „Józef Tischner – polska filozofia wolności a myśl europejska”, nr 11 H 13 0471 82.

koncepcję Dobra, a także myślenia o Dobru, jako rzeczywistości aktywnej, dynamicznej i sprzyjającej człowiekowi – a przez to dającej mu możliwość nadziei, a tym samym – przewyciężenia kryzysu.

Kryzys i współczesność

W Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentnej czytamy:

Pośród trudów i potrzeb naszego życia – słyszymy – nauka nie ma nam nic do powiedzenia. Wyklucza zasadniczo te właśnie pytania, które dla ludzi, poddanych w naszych nieszczęsnych czasach brzemiennym w skutki przewrotom, są pytaniami palącymi, pytaniami o sens lub bezsens całego ludzkiego życia.

Słowa te Edmund Husserl wypowiedział w latach 30. ubiegłego wieku, ale czy straciły one coś na swej aktualności, czy nie opisują one sytuacji człowieka współczesnego, człowieka żyjącego w Polsce doby transformacji 1989 roku bądź przemian ostatnich trzech lat? Wielu żyjących za życia Husserla, i wielu żyjących dziś, uważa, że pomiędzy sytuacją egzystencjalną człowieka a nauką, w tym filozofią, istnieje ogromna przepaść, absolutny *hiatus*. Ale Husserl kontynuuje:

Czy w swej ogólności i konieczności dla wszystkich ludzi nie wymagają one także ogólnego namysłu i odpowiedzi dokonanych na podstawie rozumnego wglądu? Dotyczą one ostatecznie człowieka jako decydującego w sposób wolny o swoim zachowaniu wobec otaczającego go ludzkiego i pozaludzkiego świata, jako wolnego w swych możliwościach rozumnego kształtowania siebie i swego otoczenia².

Człowieka cechuje więc wolność i rozumność – może on kształtować rzeczywistość, czyli nadawać jej sens, za pomocą rozumu, oto przysługująca

2 E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 8.

ludzkiemu bytowi możliwość i zarazem jego najwyższe powołanie. Ale nowoczesny człowiek wątpi w samą możliwość wiedzy i prawdy, a więc wątpi w samą możliwość sensowności rzeczywistości. Oto kryzys. Jak przywrócić wiarę człowiekowi, jak współczesna filozofia może zwrócić człowiekowi sens? Według Husserla zadanie to zrealizować może tylko fenomenologia, która może wybawić człowieka od chaosu i bezsensu jego sytuacji życiowej. Nie będziemy dalej rozwijać Husserlowskiej diagnozy kryzysu czy idei fenomenologicznego panaceum. Tischner, wnikliwy badacz myśli Husserla, podzielał jego przekonanie o tym, że współczesność znajduje się w stanie kryzysu (choć czas największej aktywności obu myślicieli dzieliły dekady oraz kolejne kluczowe zdarzenia dla europejskiej i światowej historii), uważał także, że filozofia jest powołana do tego, aby dać temu impasowi odpowiedź. Różniło ich natomiast ujęcie istoty kryzysu.

Przyjrzymy się Tischnerowskiej filozofii kryzysu. Każdy kryzys stawia człowieka w obliczu konieczności wyboru i w konsekwencji – działania. W takim znaczeniu kryzys stawia przed człowiekiem konieczność albo-albo: albo człowiek przezwycięży swą słabość, albo ulegnie i poniesienie porażkę. Używając języka charakterystycznego dla *Filozofii dramatu*: w sytuacji kryzysowej rozstrzyga się zguba i ocalenie człowieka. Píše Tischner: „Sytuacja kryzysu wymaga skupienia sił wokół tego, co podstawowe, wymaga wyboru, od którego zależy los człowieka”³; jednocześnie ten wybór jawi się jako radykalny i absolutny, bowiem kryzys jest sposobem bycia współczesności.

Współczesny kryzys tym się właśnie znamionuje, że jest niezbywalnym składnikiem naszego świata – nasz świat i jego rozwój został osadzony na kryzysie, jak muzyka na instrumencie. Może poprzednie kryzysy były inne, ale ten jest taki, jaki jest. Jest to kryzys niepewności. Budujemy nasz świat z głębin własnej niepewności. Gdybyśmy osiągnęli jakąś pewność, przestilibyśmy budować. Nawet wizja totalnej katastrofy jest nam potrzebna do budowy⁴.

3 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, s. 85.

4 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, s. 93.

Tischner nie uważa, jakoby poprzednie epoki były wolne od kryzysu, w duchowym uniwersum poprzednich stuleci i tysiącleci pojawiały się szczeliny, przez które wdzierał się chaos i bezsens. Ale ludzi żyjących w tamtych czasach określała pewna pewność, niewzruszalna podstawa – można było wątpić, czy bogowie są przychylni, ale w ich byt i działanie nie wątpiono; można było wątpić, czy dostąpimy zbawienia, czy też potępienia, ale sam *eschaton* i Paruzja pozostawały oczywiste; można było doświadczać potwornych cierpień, ale pochod rozum w dziejach był niepowątpiewalny. Współczesność oznacza jednak kryzys, zachwianie albo nawet zniszczenie takiego pewnika – współcześnie nic nie jest pewne, nie ma podstawy, na której moglibyśmy się oprzeć.

Kryzys budzi w człowieku strach – kryzys czai się bowiem za każdym rogiem, grozi, że w niedalekiej przyszłości zniweczy wszelkie nasze działania, że pogrzebie wszystkie nasze troski. Kryzys roztacza więc nad człowiekiem pewnego rodzaju przemoc czy też zniewolenie – ogranicza horyzont jego myślenia i działania, nie pozwala mu wykraczać czy też transcendować poza sytuację zagrożenia. A jaki związek rysuje się między kryzysem a myśleniem? Po pierwsze, myślenie może sięgnąć do źródeł kryzysu – dotrzeć do podstawy kryzysu (niekoniecznie rozumianej jako *causa sui*, przyczyna w sensie metafizycznym czy ontologicznym), do pewnego stanu rzeczywistości, czy też do sensu, bez którego nie byłoby żadnych objawów kryzysu – chodzi więc o możliwość dania odpowiedzi na pytanie: „co stoi za kryzysem?”. Po drugie, myślenie może dopomóc we wskazaniu możliwości przewyciężenia kryzysu; samo myślenie nie może przewyciężyć kryzysu, to zadanie ponad jego możliwości, ale może oświetlić i pokierować działaniami człowieka. Pisze Tischner:

W tej sytuacji potrzeba jednego. Trzeba zapytać: czym jest strach dla myślenia? Jedynie myślenie może stawić czoła strachowi i wznieść się ponad narzuconą w nim przemoc. Jakiz jest więc obowiązek myśli w obliczu zagrożeń? Jest to obowiązek pytania. Myślenie wyrasta ponad strach dzięki pytaniu, jakie sobie stawia. Myślenie rośnie na miarę zadawanych sobie pytań. Jak wyrazić dzisiejsze pytanie myślenia? Pytanie może się wydać groźne, ponieważ zaczyna się od przypuszczenia: a może nasz świat – świat nowożytnej

cywilizacji nie jest wart istnienia i powinien paść ofiarą katastrofy? Czy naprawdę warto go bronić?⁵

Kryzys rodzi więc w świadomości strach, ten z kolei tworzy swoisty horyzont zniewolenia – ale myślenie jest mocą transcendowania, wykracza poza sytuację strachu i pozwala ująć go z dystansu.

Myślenie może więc patrzeć w otchłań strachu, zadając pytania – w tym zadaniu nie może się cofać, gdyby bowiem tak uczyniło, padłoby ofiarą strachu. Myślenie musi pytać radykalnie. Takim radykalnym pytaniem jest pytanie o wartość – sens – istnienia naszego, współczesnego świata. Jednocześnie takie pytanie ustawia nas w centrum filozofowania Tischnera, należy bowiem odróżnić sam fakt istnienia, bycia, egzystencji – wyrażony w słowie *jest* – od kwestii wartości czy sensu. Istnienie, wedle krakowskiego filozofa, jako takie jest bezpodstawne, samo z siebie nie ma sensu. Tym, co nadaje istnieniu sens, i zarazem rację istnienia, są wartości i dobro. W *Filozofii dramatu* czytamy: „Wszelkie dobro, które jest udziałem człowieka, jest symbolem tego, iż człowiek istnieje istnieniem usprawiedliwionym”⁶, a w *Sporze o istnienie człowieka*: „Logika dialogiczności jest jednak «wyższa» niż «logika bycia». To nie bycie usprawiedliwia dobro, lecz dobro usprawiedliwia bycie”⁷. Ludzkim wymogiem wobec bytu jest wymóg sensu, czemu ani byt, ani bycie nie są w stanie sprostać. Sens przybywa od strony wartości i dobra (dla niniejszego tekstu różnica pomiędzy wartościami a dobrem pozostaje drugorzędna, dlatego też ją pomijam); to sens usprawiedliwia istnienie.

Przewycięzenie kryzysu wiąże się z rewolucyjną zmianą w żywiole myślenia. Dawne filozoficzne sposoby usprawiedliwiania świata dokonywały się w granicach zakreślonych przez ontologię, a więc w granicach pojęć takich, jak przyczyna, podmiot, przedmiot, byt i tak dalej. W tym znaczeniu dawne sposoby usprawiedliwiania można określić jako nieusprawiedliwiające; nie trafiały one bowiem we właściwą sferę sensu, czyli tę, która rzeczywiście

5 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, s. 89.

6 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 148.

7 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 221.

dostarcza usprawiedliwienia. Nowe myślenie musi zasadzić się na innej zasadzie: na Dobru, które źródłowo odsłania się w doświadczeniu spotkania i które, według Tischnera, rzeczywiście usprawiedliwia byt.

Wiemy już więc, że pytające myślenie pyta o podstawę istnienia, tj. o to, co usprawiedliwia byt. To oczywiście dopiero początek drogi myślenia, ale już na tym etapie pojawia się nowe pytanie: czy istnieje jakieś zagrożenie, które mogłoby przekreślić możliwość myślenia usprawiedliwiającej sfery wartości/dobra? Czy, innymi słowy, kryzys współczesności, kryzys niepewności, zawiera w sobie jeszcze głębszy czy też bardziej źródłowy kryzys? Pisze Tischner:

współczesny człowiek wkroczył w okres głębokiego kryzysu swej nadziei. Kryzys nadziei jest kryzysem podstaw. Kiedyś ludzie zabijali się w imię wiary w wyższość własnej nadziei nad nadzieją cudzą. Dzisiaj „doduszają się” własną beznadziejnością⁸.

Na pierwszy rzut oka słowa krakowskiego filozofa budzą sceptycyzm, wydaje się bowiem, że potrzeba sporej dozy naiwności, aby twierdzić, że to kryzys nadziei – która, oczywiście, wydaje się czymś peryferyjnym i drugorzędnym w porównaniu z rozumem czy ideą racjonalności – jest podstawowym, źródłowym czy też fundamentalnym kryzysem nowoczesności. Ale trzeba przyjrzeć się nadziei, by dostrzec co stanowi jej przeciwieństwo: brak nadziei oznacza sytuację beznadziei, braku widoku na możliwość ocalenia i ratunku, które są postaciami, w jakich człowiekowi dane jest dobro. Przeciwieństwem nadziei jest więc rozpacz. Kryzysowi można bowiem opierać się tylko jeśli ma się nadzieję na danie odporu. Poszukiwać leku można tylko wtedy, gdy ma się chociażby nikłą nadzieję na jego znalezienie. W tym sensie nadzieja jest czymś bardziej fundamentalnym od racjonalności naukowej. Gdyby Husserl nie żywił nadziei, że przezwyciężenie kryzysu jest w ogóle możliwe, nie napisałby żadnego traktatu. W razie braku nadziei, bez-nadziei, nie ma widoku na realizację jakiegokolwiek przedsięwzięcia

8 J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 6.

– nie ma na to ani motywacji, ani mocy. Człowiek pozbawiony nadziei zagrożony jest w niemocy i bierności: w obliczu fundamentalnego wyboru staje pozbawiony mocy, skazany na porażkę.

Nadzieja

Czym jest jednak nadzieja? Jest ona rodzajem ustosunkowania się podmiotu do rzeczywistości i jako sposób bycia charakteryzuje ona podmiot istniejący w określonym momencie dziejów – w nadziei człowiek transcenduje, wykracza poza „teraz”, poza swą współczesność, w przyszłość. Ale ku czemu nadzieja się kieruje? To kluczowy moment w myśleniu Tischnera. Nadzieja nie nakierowuje się bowiem na jakiś rodzaj bytu, w niej dane jest coś zupełnie innego: nadzieja otwiera człowieka na – a więc daje mu możliwość swobodnego doświadczenia – dobro. Istotnie, chodzi tu o doświadczenie tego, że „wszystko się ułoży”, że coś „rozstrzygnie się po naszej myśli”, „wszystko dobrze się skończy”. Im silniejsza nadzieja, im mocniejsze dobro, tym słabsze wydaje się zło otaczające człowieka. Nadzieja, skierowana w przyszłość, ujawnia, że zło ma charakter przejściowy, niestały. Pisze Tischner: „W nadziei istnienie zła jest pozorem istnienia; zło jest przemijające, przypadkowe, całkiem kruche”⁹. I korelatywnie, w nadziei człowiek uświadamia sobie, że dobro ma bardziej trwałą i niezaprzeczalną naturę. „Przeświadczenie o kruchości świata i o zasadniczej możliwości dobra jest źródłem optymizmu tak znamienne dla nadziei”¹⁰.

Tak oto w nadziei na jaw wychodzą podstawowe napięcia charakteryzujące ludzkie istnienie: napięcie pomiędzy terażniejszością (i przeszłością) a przyszłością, a także między złem i dobrem. W perspektywie nadziei, sytuacja kryzysu zostaje odczytana jako sytuacja zagrożenia przez zło – człowiekowi grozi jakieś zło, jakaś zguba, drażni go niepewność, ale nadzieja otwiera człowieka na przyszłość i dobra, i w tym sensie pozwala ona na wykroczenie poza sytuację kryzysu (poza współczesność ku przyszłości), a przez to pozwala na stawienie czoła kryzysowi.

9 J. Tischner, *Wiązania nadziei*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 300.

10 J. Tischner, *Wiązania nadziei*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, s. 301.

Ukazując transcendencję, nadzieja nie obnaża bezradności człowieka wobec tego, co „zewnątrzne”, lecz przeciwnie – legitymuje jego „bycie-w-drodze”. Jest to bycie zorientowane na cel, a zarazem, nieustannie dziejące się w sferze aksjologii, samo wykazuje teleologiczne odniesienia do własnego sensu. Nadzieja, nie sprowadzalna do afirmacji ludzkiego „teraz”, lecz kierująca ku transcendencji, wyzwala człowieka od lęków codzienności zakorzenionych w iluzjach zła, próbujących obciążyć ludzki *umwelt* widmem tragiczności, które w istocie nie przekracza granic nieszczęścia. Poprzez nadzieję – zarówno „podmiotową”, pozwalającą człowiekowi dostrzec w swoim życiu zasadność transcendowania, jak i absolutną, „transcendentalną” – afirmuje człowiek swoją wolność¹¹.

Dlatego też, jak wnikliwie pisze Witold Glinkowski, nadzieja nie jest ani emocją, ani życzeniem zaistnienia jakiegoś stanu rzeczy, lecz źródłowo (dla Tischnera) oznacza ona pewną postawę, rodzaj transcendentalnego otwarcia czy partycypacji, określającego wszystkie ludzkie zachowanie:

Nadzieja organizuje ludzkie doświadczenia, nadaje im sens, także zapowiada wartości – czyni je rzeczywistymi. W tym znaczeniu jest modulatorem sensu, „hermeneutycznym pośrednikiem” między światem empirii i wartości a tym, czym ów świat staje się dla człowieka¹².

W tym sensie nadzieja ma w sobie coś profetycznego: w niej przyszłość i dobro są już w pewnym sensie dane, ale jednocześnie utrzymany zostaje chiasm pomiędzy terażniejszością a przyszłością; na dobrą przyszłość mamy nadzieję, ale owa nadzieja jeszcze się nie zrealizowała. Co więcej, w ogóle może się nie urzeczywistnić; może się zdarzyć, że nadzieje się nie ziszczą. Dlatego nadzieja nie odbiera człowiekowi sprawczości, lecz przeciwnie, aktywizuje go, czyni agensem – podmiotem, który musi zrozumieć i odczytać swą terażniejszość, aby móc walczyć o urzeczywistnienie dobra w przeszłości. Nadzieja, prawidłowo rozumiana, twierdzi Tischner,

11 W. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2004, s. 136.

12 W. Glinkowski, *Wolność ku nadziei*, s. 130–131.

odmawia człowiekowi melancholii apokaliptycznego oczekiwania na samoziszczenie się dobra, zamiast tego umożliwia mu działanie, życie i myślenie w perspektywie dobra, ale to działanie, życie i myślenie, które ma miejsce w „teraz”, we współczesności. Dlatego kryzys nadziei – możliwość bez-nadziei, rozpaczy – określa najgłębszy kryzys człowieczeństwa¹³.

Pytanie brzmi teraz: jak filozofia może odpowiedzieć na kryzys nadziei? Jeśli współczesność oznacza kryzys nadziei, a więc możliwość przekreślenia nadziei, to jak można człowiekowi przywrócić nadzieję? Oczywiście nie może chodzić o zaproponowanie konkretnych rozwiązań. Chodzi raczej o wywołanie czy zainicjowanie takiego myślenia, które jest w stanie nie tylko poprawnie zdiagnozować kryzys, ale także dotrzeć i ponownie odsłonić źródłowe doświadczenia nadziei. W takim oto znaczeniu filozofia dramatu posługuje się fenomenologią jako metodą myślenia: filozofia (tj. filozofia dramatu) może zaangażować się w wysiłek przywrócenia współczesnemu człowiekowi nadziei poprzez myślowe poszukiwanie źródłowego doświadczenia bycia człowiekiem. Gdzie Tischner będzie poszukiwał

13 Osobną kwestię stanowi związek chrześcijaństwa z doświadczeniem nadziei. W niniejszym artykule pragnę skupić się przede wszystkim na filozofii Tischnera, nie na jego „teologii” tudzież „myśleniu religijnym” – choć, jak się wydaje, dla krakowskiego myśliciela obie te sfery są nieodłączne – dlatego też jedynie naszkicuję związek religii chrześcijańskiej z nadzieją. W kontekście chrześcijańskiej wiary, Tischner nie waha się stwierdzić, że nadzieja jest ważniejsza od wiary. Wiara i nadzieja są dwoma sposobami zwracania się człowieka ku Bogu. Lecz Bóg jawi się w nich w różny sposób. Wiara zwraca się do Boga albo jako do przedmiotu („wierzę w Boga”), albo jako do argumentu, z którego wywodziliby się przekonanie („wierzę, że Bóg objawił”). W doświadczeniu nadziei człowiek zwraca się zaś do Boga jako Powiernika, osoby pozostającej z wiernym właśnie w osobowej relacji. W nadziei chrześcijanie powierzają się Zmartwychwstałemu. Bóg jest Zbawcą ludzi o tyle, o ile jest ich Powiernikiem. Tak więc oczekiwanie na Paruzję przesycone jest nie tyle wiarą, ile nadzieją. W chrześcijańskiej nadziei zło występujące w świecie jawi się jako jedynie przejściowe, nietrwałe – wszystkie rodzaje zła, wszystkie jego korzenie i źródła w końcu przemijają. Dla Tischnera chrześcijaństwo jest *par excellence* religią nadziei: aby zbawić świat, chrześcijaństwo poddaje krytyce różnorakie nadzieje związane ze światem. Jako taka krytyka ukazuje ono ograniczenia i skończoność wszelkich ziemskich nadziei, jednocześnie udoskonalając i dopełniając ich sens – kreśli wizję nadziei niewykluczającej, lecz wszystkich obejmującej. Można jeszcze wskazać, że późna twórczość Tischnera – ta datowana na lata 90. – poszerza perspektywę nadziei i wiary o miłość respective miłosierdzie. Miłość bowiem oznacza „wzję uczestnictwa”, która nie czeka na własne zniesienie (wiara), nie wychyla się ku przyszłości jako pełni (nadzieja), lecz uobecnia się już teraz. Zob. T. Ponikło, *Tischner. Nadzieja na miarę próby. Ostatnie słowa*, Kraków 2020, s. 257–268.

owego źródłowego doświadczenia? Oto odpowiedź: „to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka”¹⁴.

Myślenie i inny

Ludzka egzystencja jest przesycona cierpieniem. Filozofia zмага się jednak z bardzo specyficznym bólem. Myślenie filozoficzne pozostaje zakorzenione w cierpieniu rozumianym jako świadomość możliwej tragiczności ludzkiej egzystencji; refleksja jest odpowiedzią na ten szczególny rodzaj cierpienia. „Cierpienie przenika ludzkie myślenie jakby od wewnątrz, od jego korzeni, czyni siebie podłożem myślenia, sprawia, że myślenie staje się jego wyrazem, jego ekspresją”¹⁵. Nie oznacza to jednakże, że pomiędzy cierpieniem a myśleniem zachodzi automatyczna relacja – nie z każdego cierpienia wyłania się filozoficzne pytanie. Filozofia jest bowiem w równym stopniu zakorzeniona w cierpieniu, co w wolności – myślenie jest bowiem możliwością, którą można podjąć bądź nie.

Według Tischnera dwiema metaforami, które w najpełniejszy sposób zdają sprawę z cierpienia, w jakim zakorzeniona jest filozofia, są platońska alegoria jaskini oraz kartezjańska metafora złośliwego geniusza. Obie można zredukować do kwestii niemożliwości odróżnienia iluzji, pozoru od przejawu rzeczy. Tischner uważa, że w sercu filozofii leży ból radykalnej niepewności. Nie należy jednak mniemać, że myślenie jest po prostu przezwyciężeniem bólu niepewności. Mówiąc metaforycznie, myślenie musi dorzucać drwa do ognia cierpienia: aby bowiem sięgnąć poprzez kolejne warstwy pozoru do prawdy, filozofia musi wzmacniać ból myślenia – inaczej osiadnie w pozorze. Nie ma bowiem prawdziwej odpowiedzi bez wielkiego bólu. Bez pobudzania coraz to na nowo niepewności filozof może popaść w iluzję. Ale cierpienie to za mało. Zadawać pytania można tylko wtedy – uważa Tischner – gdy ma się chociaż mglistą nadzieję na znalezienie odpowiedzi. Koniecznym momentem zapytywania jest więc nadzieja na

14 J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: *Myślenie według wartości*, s. 13.

15 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: *Myślenie według wartości*, s. 492.

odkrycie prawdy. Dwoma filarami, na których wznosi się filozoficzne poznanie prawdy, są więc ból niepewności i nadzieja na prawdę.

Poszukiwana przez filozofa prawda powinna odznaczać się uniwersalnością. Prawda nie może być prawdą dla tego lub tamtego, ale dla każdego. Co więcej, ból niepewności wydaje się dręczyć każdego człowieka (np. „czy ona/on mnie kocha?”), to samo dotyczy nadziei na poznanie prawdy („dowiem się, że czy on/ona mnie kocha”). Inny człowiek jest więc w pewnym sensie związany z poszukiwaną przez filozofa prawdą. Wskazując na platońską alegorię jaskini, Tischner zauważa, że w ruchu transcencji człowiek odkrywa, iż również inni znajdujący się w jaskini zostali przykuci łańcuchami. Niezależnie od tego, jak bardzo niejasna i niewyraźna pozostaje owa świadomość w różnorodnych filozofiach, filozofia jako poszukiwanie prawdy jest zawsze świadectwem danym innym, wspólnocie, i przez to jest ona przedsięwzięciem implikującym poszukiwanie jedności z innym. Tischner uważa, że ów wątek jest obecny zarówno u Husserla, jak i Martina Heideggera. To, co Husserl mówi o korelacji podmiotu i przedmiotu, a Heidegger o wydarzeniu nieskrytości Bycia, dotyczy nie tylko tego lub tamtego, ale każdego człowieka. Obie filozofie celują w przezwycięzenie subiektywizmu i osiągnięcie wspólnoty mądrości czy też poznania z innymi ludźmi. Pisze Tischner:

I w tym właśnie dążeniu daje o sobie znać fundamentalna świadomość obecności drugiego człowieka. Inny człowiek okazuje się bliski: bliższy niż scena. Jest obecny, zanim jeszcze pojawi się na scenie jako ten, kogo spotykam. Jest obecny jako ukryta siła, która domaga się wspólnej płaszczyzny, drogi, miejsca¹⁶.

Inny jest więc obecny w dyskursie filozoficznym jako ukryta, lecz tym bardziej przemożna siła. W terminach zaproponowanych przez Tischnera można powiedzieć, że intencjonalna otwartość podmiotu kierowana jest z ukrycia przez otwartość dialogiczną – świat, scena dramatu, jest sceną wspólną, sceną dzieloną wraz z innymi ludźmi. Albo: scena wyłania się nie

16 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 15.

sama z siebie, nie z Ja, ani nawet nie z Ty, lecz z tego, co pomiędzy ludźmi, pomiędzy podmiotami. Jednak, póki dialogicznej otwartości będzie się odmawiać statusu źródłowej i pierwotnej sfery doświadczenia, póty istotowe ukierunkowanie filozoficznej odpowiedzi na wspólnotę z innym pozostanie mniej lub bardziej niejawne¹⁷.

Jak jednak powinniśmy rozumieć filozofię jako odpowiedź na kryzys? Jeśli sięgniemy za Tischnerem do Platona, źródła nieustających inspiracji dla autora *Filozofii dramatu*, to odpowiedzią będzie „nawrócenie”, *periagoge*, na pełną rzeczywistość, w świetle której świat naszej egzystencji ukaże się jako niepełny, przesycony negatywnością.

Kto myśli, ten widzi, że wszystko może być inne. Myślenie jest odsłanianiem możliwości. Dzięki niemu rzeczy, fakty, wydarzenia poczynają istnieć w horyzoncie innych rzeczy możliwych, innych możliwych faktów, innych możliwych wydarzeń – uzyskują agatologiczne, aksjologiczne i ontologiczne tło¹⁸.

Odsłonięcie możliwego świata pozwala rozpoznać nieadekwatność świata, w którym żyjemy, i jednocześnie przywraca nadzieję na dobro i zmianę, co wyraża się w słowach: „może w przyszłości świat sprosta swej możliwości”. Innymi słowy, myślenie otwiera na świat, który staje się przedmiotem naszej nadziei. Ale dlaczego? Czy odkrycie innego, możliwego świata z konieczności implikuje przywrócenie nadziei, pozwala ponownie żywić nadzieję – czy nie możemy myśleć o prawdziwszym, ale nieosiągalnym świecie? I jaka relacja łączy ów odsłonięty świat i innego, jak wiąże się ów inny świat z dialogicznym otwarciem człowieka? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy zagłębić się w opisaną przez Tischnera dynamikę źródłowego doświadczenia, tj. musimy odpowiedzieć na pytanie, czym jest filozofia dramatu oraz stanowiąca jej rdzeń agatologia.

17 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 10–15; J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 5–33.

18 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 516.

Spotkanie i Transcendencja

Dzięki czemu doświadczamy negatywności egzystencji? Według Tischnera negatywność istnienia – doświadczenie metafizyczne w pełnym tego słowa znaczeniu, ukazujące to, co ponad światem – jest objawiona w spotkaniu z innym. Filozofię, która poszukuje prawdy o spotkaniu, Tischner nazywa filozofią dramatu. Dramat nie jest jedną z wielu form egzystencji, którą można by wybrać lub nie jako własną formę istnienia. Ludzka egzystencja jest w swojej istocie dramatem. Rozumieć dramat to rozumieć człowieka jako istotę dramatyczną. Dramatyczne bycie człowieka ukonstytuowane jest przez trzy istotowe otwarcia: otwarcie na scenę (świat); otwarcie na płynący czas; a także otwarcie na innego człowieka. Dialogiczna otwartość jest „wcześniejsza” od każdej mowy, oznacza ona gotowość do słyszenia i odpowiadania. Jest ona warunkiem każdego dialogu. Dialog, przybierający formę zapytania przez innego i udzielonej mu odpowiedzi, jest pierwszą manifestacją dialogicznej relacji, spotkania. W dialogicznym otwarciu inny nie jest przedmiotem zmysłowego postrzegania, jest raczej dany jako uczestnik dramatu. Partycypacja w dramacie wymaga zupełnie innej od intencjonalności otwartości. Píše Tischner: „Inny człowiek staje wobec mnie poprzez jakieś roszczenie, w którego następstwie powstaje we mnie poczucie zobowiązania. Świadomość tego, że drugi jest obecny, dopełnia się jako świadomość roszczenia – roszczenia, które zobowiązuje”¹⁹.

Píše Tischner:

Biorąc udział w dramacie, człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że – mówiąc metaforycznie – w jego rękach jest jego zguba lub ocalenie. Być istotą dramatyczną to wierzyć – prawdziwie czy nieprawdziwie – że zguba lub ocalenie są w rękach człowieka. Człowiek może nie wiedzieć, na czym polega ostatecznie jego zguba i na czym polega jego ocalenie, pomimo to może mieć świadomość, że o coś takiego właśnie w życiu chodzi²⁰.

19 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 9.

20 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 10.

W swojej egzystencji człowiek działa zgodnie z tym przeświadczeniem, które zakłada pewną ontologiczną strukturę człowieka – aby być podmiotem dramatu, człowiek musi być bytem-dla-siebie. Ponieważ człowiek jest bytem dla siebie, może przyswajać się samemu sobie. „Uczestnictwo w dramacie jest «przyswajaniem» siebie ze względu na nadzieję ocalenia”²¹.

Tak oto powracamy do kwestii nadziei – jest ona integralną częścią dramatu o tyle, o ile człowiek żywi nadzieję, że uda mu się przyswoić siebie samemu sobie. Co więcej, filozofia dramatu sama jest częścią dramatu – filozof nie stoi poza dramatem, niczym jakiś nieuprzedzony i niezaangażowany obserwator, jest uczestnikiem dramatu, tak samo jak filozofia jest jego częścią. Przed filozofią, podobnie jak człowiekiem, stoją dwie możliwości: może stracić samą siebie albo potwierdzić się. Jeśli filozofia i człowiek stoją przed ową możliwością, nawet jeśli stanie-przed nie jest wyraźnie uświadamiane, to stoją przed wyborem możliwości zbawienia lub zguby, a utrata nadziei może prowadzić ostatecznie do potępienia. Kryzys nadziei – która jawi się nam teraz jako nadzieja na zbawienie – stawia pod znakiem zapytania los człowieka – bez nadziei nie ma bowiem zbawienia, tylko potępienie. Tischner jest przekonany, że człowiek zawsze pozostaje wolnym i że musi wybierać, także swoje własne zbawienie²². Możliwość zbawienia zawsze pozostaje otwarta, jednakże wymaga ona ludzkiej odpowiedzi, a bez nadziei człowiek albo nie byłby w stanie odpowiedzieć, albo, co gorsza, nie byłby w ogóle w stanie przyjąć daru zbawienia. Nadzieja otwiera na zbawienie, beznadzieja otwiera na potępienie. W tym sensie nadzieja okazuje się warunkiem możliwości zbawienia.

Pisze Tischner: „Doświadczamy innego, spotykając go. Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie”²³. Spotkanie z innym jest wydarzeniem, zmianą wewnątrz rzeczywistości. W *Filozofii dramatu* Tischner analizuje polskie słowo „doświadczenie”. Składa się ono z dwóch części: „do” – wyrażające kierunek, dążenie,

21 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 10.

22 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 246–247; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 156–161, 236–247.

23 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 27.

ruch; a także ze „świadczenia”, tj. świadectwa. Wzięte razem znaczą one: dążenie do świadectwa. Jeśli tak rozumieć doświadczenie, to jedynym doświadczeniem we właściwym sensie jest doświadczenie drugiego – spotkanie z innym. Píše Tischner:

Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu komu może dać świadectwo (w stronę innego), i ku Temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – Tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać to do-świadczyć Transcendencji²⁴.

Tutaj dotykamy kluczowej dla Tischnera kwestii: doświadczenie czy wydarzenie spotkania jest doświadczeniem w równym stopniu „etycznym”, co „religijnym”. Filozofia Tischnera jest filozofią człowieka egzystującego wobec Boga: „właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu”²⁵. Według Tischnera nie każda religia jest jednak dramatem w pełnym sensie tego słowa – właściwym wcieleniem dramatu jest religia judeo-chrześcijańska.

W istocie rzeczy filozofia Tischnera wydaje się próbą ponownego nasylenia ludzkiego istnienia etycznym i religijnym sensem. Jeśli nowoczesność odznacza się separacją różnych sfer ludzkiego życia, to filozofia Tischnera przypomina nowoczesnemu człowiekowi, że w każdej z nich pozostaje on podmiotem etycznym i tym samym zawsze pozostaje odpowiedzialnym wobec Boga. Tischner mówi jednak jeszcze coś ponad to: doświadczyć Transcendencji, tj. partycypować w Bogu, to partycypować w dialogu z innym. W i poprzez spotkanie z innym wydarza się partycypacja człowieka w Bogu – Boga odnajduje się nie w doświadczeniu mistycznym czy w jakimś rodzaju wizji, lecz w byciu z innymi.

W czasie pisania *Filozofii dramatu* Tischner pozostawał pod silnym wpływem Emmanuela Levinasa i jego koncepcji epifanii twarzy²⁶,

24 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 27.

25 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 23.

26 Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 19–46.

jednakże w późniejszych pracach starał się przewyciężyć ograniczenia filozofii autora *Całości i nieskończoności*. Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają mi podjąć w pełni owego tematu, niech więc wystarczy, że wskażę, iż główna różnica między Levinasem a Tischnerem sprowadza się do rozumienia idei Boga (choć także do symetrii między podmiotem a innym): Bóg Levinasa jest nie-obecny, jest bowiem dany jedynie w idei nieskończoności, której specyfiką jest to, że jej *ideatum* przekracza ideę²⁷, a także jako ślad w Twarzy Innego: „Otóż w twarzy, takiej, jakiej bliskość opisuję, dochodzi do takiego samego przekroczenia aktu przez to, do czego on prowadzi. W dostępie do twarzy z pewnością dostęp do idei Boga”²⁸. Z kolei Bóg Tischnera jest Bogiem sprzyjającym (określenie wprowadzone przez Karola Tarnowskiego²⁹). Innymi słowy, Bóg Tischnera nie tylko domaga się odpowiedzialności za innego, jest on Bogiem, który aktywnie daje człowiekowi możliwość zbawienia, które wyraża się w trzech figurach: prawdy, dobra i mesjasza. W przypadku Tischnera, Bóg nie zostaje „zredukowany” do sfery etycznej – Bóg Tischnera pozostaje Bogiem objawienia i Bogiem Wcielonym, Bogiem Ukrzyżowanym. Polski fenomenolog za pomocą zawsze możliwego daru prawdy, dobra i mesjasza (obecnego w doświadczeniu nadziei nakierowanej na Paruzję) wykracza poza negatywną teologię Levinasa.

Potępienie i nadzieja

Zauważyliśmy, że dramatyczność ludzkiej egzystencji sprowadza się do napięcia pomiędzy możliwością zbawienia i potępienia; odnotowaliśmy także, że dla Tischnera Bóg jest Bogiem sprzyjającym, a więc aktywnie dopomagającym w zbawianiu. Krakowski filozof wydaje się uważać, że każdy uczestnik dramatu ma niejasne przeczucie co do powyżej opisanych kwestii. Filozofia jednak pomaga rozświetlić pewną kwestię: nie może być

27 E. Levinas, *Bóg i filozofia*, w: *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 113–143.

28 E. Levinas, *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1985, s. 53.

29 K. Tarnowski, *Bóg u Levinasa i Tischnera*, w: *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 379.

mowy o zbawieniu, jeśli dobro i zło, tj. zbawienie i potępienie, nie zostaną przez człowieka zrozumiane do tego stopnia, w jakim są dla niego zrozumiałe. Tischner podkreślał, że nie ma żadnego zbawienia, które nie byłoby prawdziwym zbawieniem. Mówiąc metaforycznie: nie ma innej drogi do dobra jak przez wrota prawdy. A to oznacza, że musimy zrozumieć, jaki związek łączy nadzieję z fenomenem zła, bowiem prawda nadziei łączy się z prawdą zła.

Jak twierdzi Tischner, zło jest fenomenem dialogicznym – o naturalnych katastrofach, takich jak trzęsienia ziemi czy tsunami, nie można mówić jako o czymś złym. Zło wydarza się tylko pomiędzy ludźmi. Zło rodzi się, gdy dobre istoty stają naprzeciw siebie jako wrogowie. Pisze krakowski filozof:

Zło jest raczej tym, co się zjawia, niż tym, co jest. Jest to jednak szczególnie fenomen. Nie daje się on pomyśleć bez momentu jakiejś nieprawdy. Zło nie jest fenomenem pojętym jako adekwatny przejaw ukrytej poza nim rzeczy, zło wprawdzie coś ukazuje, ale nie ukazuje prawdy o rzeczy. Nie jest jednak ono zupełną ułudą, poza którą byłaby już sama pustka i nic więcej³⁰.

Tischner uważa, że zło jest zjawą, która jednocześnie kłamie i mówi prawdę, niszczy nadzieję i oferuje inną, grozi i kuszi. Zjawa nie jest ani bytem, ani niebytem, lecz „międzyrzeczywistością, która rodzi się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych”³¹. Jeśli zło jest fenomenem dialogicznym, to musi jakoś ucieleśniać się w drugim; zło, tak jak i dobro, balansuje na krawędzi istnienia i nieistnienia – gdyby bowiem istniało, nie zmierzałoby do ucieleśnienia.

Jednakże nie można powiedzieć, że zło nie istnieje, wtedy bowiem nie budziłoby strachu, gniewu i obrzydzenia. „Zło jest dane. Nie pytam już, czy to pozór czy nie. Wiem – doświadczyłem tego w sposób dostatecznie jasny, że w drugim człowieku jest jakoś ucieleśnione zło”³². Jednakże pomimo

30 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 189.

31 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 190.

32 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 176.

oczywistości owego doświadczenia zło pozostaje dwuznaczne – kusząc i grożąc jednocześnie; zło chce pozbawić mnie mojej nadziei, ale robi to, obiecując inną nadzieję, fałszywą. Paradygmatycznego obrazu kuszącego zła dostarcza Biblia. W oczach Boga zerwanie zakazanego owocu jest równoznaczne z grzechem, według węża wyraża się w tym najwyższe możliwe dobro człowieka – upodobnienie do Boga, apoteoza. Kuszenie węża dokonuje się w dialogu, owoc sam w sobie nie jest ani dobry, ani zły, na scenie musi pojawić się wąż i wejść w dialog z człowiekiem, zburzyć jego nadzieję i zaoferować mu inną, fałszywą i rujnującą – zjedzcie owoc, a będziecie jako Bóg. W biblijnej opowieści, a także w rzeczywistości dialogicznej egzystencji człowieka, jest inaczej: zło niszczy człowieka, boskość znajduje się poza jego zasięgiem, zerwanie owocu nie jest czynem przeobstwienia, ale upadku. Zło – czy to w postaci kuszenia, czy też groźby – ostatecznie prowadzi do potępienia i rozpacz.

Pisze Tischner:

rysem znamionym zła jest bowiem to, że raz urzeczywistnione nie mija, lecz w jakiś sposób trwa nadal. Trwanie zła minionego jest ściśle związane z trwaniem jakiegoś cierpienia – cierpienia, które kwestionuje nie tylko fakt mojego życia i mego istnienia, ale również samą „moralną rację” istnienia, samo prawo do istnienia. Cierpienie to sprawia, że istnienie moje – skądinąd zdrowe – staje się do zniesienia³³.

Dla Tischnera zło jest niczym wirus zarażający organizm. Ostatecznym celem zła jest zniewolenie człowieka – zło „żywi nadzieję”, że człowiek porzuci nadzieję, nadzieję na zbawienie, i że tym samym Bóg i Dobro znikną z jego pola widzenia.

Jednakże paradoksalnie musi pozostać w człowieku tyle dobra, aby mógł on rozpoznać swoją egzystencję jako nieusprawiedliwioną. Człowiek jest świadom, że jest, ale nie powinien być. „Świadomość tej sprzeczności jest bólem – bólem istniejącego we mnie zła”³⁴. Właśnie ta świadomość

33 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 178.

34 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 178.

sprzeczności prowadzi, czy też może prowadzić, ostatecznie do potępienia. Ten, kto jest potępiony – kto myśli, że jest potępiony – jest, żyje, oddycha i chodzi po ziemi tak, jak każdy inny. Ale nie ma do tego prawa, ponieważ jest potępiony. Jego istnienie jest nieusprawiedliwione. Świadomość potępienia oznacza: być świadomym, że nie powinno się istnieć. „W tym punkcie, w którym czuję się najbardziej sobą, czuję zarazem, iż jestem kimś godnym pogardy. Nie jestem wart imienia, istnienia, ziemi pod stopami, odpowiedzi na zadawane innym pytanie”³⁵. Już w swoich pierwszych pismach Tischner wyrażał przekonanie, że rdzeniem każdego człowieka jest Ja aksjologiczne – każdy człowiek doświadcza siebie jako wyjątkowej, niezaprzeczalnej wartości (niezaprzecznego dobra)³⁶. Potępienie, tj. świadomość nieusprawiedliwionej egzystencji, jest granicznym doświadczeniem, ponieważ w nim doświadczenie Ja aksjologicznego zostaje poddane wątpieniu. W świadomości potępienia to, co jest czymś najbardziej cennym i intymnym dla każdego człowieka, zostaje zaatakowane. Logika potępienia dąży do tego, aby człowiek porzucił nadzieję na zbawienie, aby uznał stan bez-nadziei za nieprzekraczalny.

Ale prawdziwe potępienie, czyli prawdziwe zniewolenie człowieka przez zło, domaga się zgody człowieka, akceptacji zła. A to oznacza, że potępienie skrycie afirmuje wolność człowieka, a przez to jego wewnętrzną wartość. Nadzieja, która miała zostać zniweczona, odżywa dzięki tej świadomości, skoro bowiem podmiot jest wolny i w swym rdzeniu stanowi nieredukowalną wartość, to partycypuje w pewnym sensie w Dobru – a to oznacza, że żywienie nadziei staje się możliwe. Albo inaczej rzecz ujmując: skoro człowiek zawsze stanowi pewną wartość, pewne dobro, skoro nawet zjawa potępienia skrycie firmuje pozytywność podmiotu, to podmiot już zawsze partycypuje w porządku dobra i nadzieja pozostaje możliwością jego egzystencji. Ta nadzieja otwiera na możliwość zbawienia. Filozofia odkrywa, że na dnie sytuacji potępienia, tli się nadzieja. Albo inaczej rzecz ujmując: sytuacja absolutnego potępienia zakłada konieczność samopotępienia,

35 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 214.

36 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, s. 162–183; J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.

filozofia dramatu odkrywa, że zło absolutne nie jest absolutne, bowiem skrycie afirmuje człowieka³⁷.

Łaska i Dobro: przywrócenie nadziei

Chociaż w *Sporze o istnienie człowieka* pojęcie nadziei pojawia się stosunkowo rzadko, to wydaje się, że pełny sens tego pojęcia i koncepcji filozofii jako odpowiedzi na kryzys też odśłania się dopiero w tej książce. Już we wcześniejszych pracach Tischner wykorzystał metafory religijne w dyskursie filozoficznym, jednakże w *Sporze o istnienie człowieka* owo przeniesienie pojęć religijnych urosło do rangi jednej z głównych zasad metodologicznych. Do takich pojęć należy między innymi łaska, co do której Tischner jest przekonany, że działa ona nie w sferze ontologicznej, lecz agatologicznej. Łaska przejawia się w sferze dialogicznej, jest ona bezinteresownym i wolnym darem (domyślnie: darem dobra) zakładającym pewną hierarchię: jest ktoś stojący wyżej w hierarchii i ktoś stojący niżej w hierarchii, dar przekazywany jest z góry ku dołowi. Dar przychodzi z wysokości.

Aby w pełni zrozumieć znaczenie idei łaski, Tischner zwraca się ku różnicy dzielącej chrześcijaństwo od religii pogańskich (w ten sposób Tischner przechodzi od analizy fenomenu łaski jako wydarzenia ludzkiego spotkania do analizy fenomenu łaski w „obszarze religijnym” – fenomenologiczne badanie domaga się niejako samo z siebie uzupełniającego badania „obszaru religijnego”, tylko wtedy bowiem fenomen łaski ukaże się w pełnym świetle), bowiem według polskiego fenomenologa łaska jest tym, co odróżnia chrześcijaństwo od pogaństwa. Czy też bardziej precyzyjnie: chrześcijańska idea łaski była odpowiedzią na greko-rzymską ideę fatum. Jak w przypadku Edypa fatum prowadzi do katastrofy i winy, tak łaska prowadzi do zwycięstwa nad złem i, ostatecznie, zbawienia. Według Tischnera różnice między pogańską a chrześcijańską wizją można sprowadzić do trzech punktów: 1) fatum prowadzi do potępienia, łaska do zbawienia; 2) fatum wiąże się przede wszystkim z ludzkim ciałem i porządkiem

37 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 168–172, 242.

przyczyn naturalnych, łaska oddziałuje zaś na ducha, tj. na rozum (łaska poznania prawdy) i wolę (łaska działania zgodnego z prawdą); 3) wreszcie fatum podważa wolność człowieka, z kolei łaska otwiera przed człowiekiem możliwość spełnienia jego wolności.

Pisze Tischner: „Idea łaski zakłada określoną koncepcję człowieka. Człowiek jest istotą, która ponad wszystko potrzebuje łaski i jest zdolna do jej przyjęcia”³⁸. Łaska jest odpowiedzią dobra na groźbę potępienia, działa ona jako moc usprawiedliwiająca istnienie. Jeśli potępienie przenika do samej głębi człowieczeństwa, jeśli jego celem jest samo-potępienie, to, jak uważa Tischner, zbawienie może przyjść tylko od strony drugiego człowieka. Zarówno dobro, jak i zło, zbawienie i potępienie, wydarzają się w dialogicznej sferze. Zbawienie jest aktem łaski, przychodzi bowiem z wymiaru wysokości – od kogoś, kto jest dobry. Tylko łaska, łaska dobra, może przebić się przez ciasny i czarny woal rozpacz. „Światło” owej łaski może przybrać różne formy – najbardziej oczywistą w religijnym kontekście wydaje się łaska Boga jako nadprzyrodzony dar oczyszczenia z grzechu i uświęcenia. W innym jednak znaczeniu wskazuje ona na wydarzenie spotkania człowieka z człowiekiem. Wyzwolenie z sytuacji rozpacz, beznadziei, jest możliwe tylko dzięki dobru danemu przez innego, czy to w bardziej aktywnej postaci (wyrażonej słowami: pomogę ci), czy też w bardziej pasywnej postaci, jako płynące z twarzy innego wezwanie do odpowiedzi na pytanie – w każdym z wypadków łaska umożliwia człowiekowi partycypację w dobru.

Dobro jest tym, co pozostaje w cieniu, jest „nie z tego świata”, co jednak kieruje światłem wartości, co „mi świeci” – świeci dla „mojego dobra”. Dobro „rodzi” dobro. Wybranie „izoluje” wezwanego od reszty świata. Czyni go dla wybierającego „dobrem bezwzględny”, dobrem „bez względu na okoliczności” [...] Zarazem uświadamia wybranemu, że mimo wszystko nie jest „dobrem pełnym”. Dobrem „pełnym” można się stać dopiero wtedy, gdy na wybór odpowie się wyborem, a na wezwanie – wyznaniem, że „oto jestem”³⁹.

38 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 155.

39 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 208.

Istnieje wiele form, w których wyzwolenie może się konkretyzować, ale tym, co wspólne im wszystkim jest to, że zbawienie – wyzwolenie ze stanu potępienia, nawet jeśli ów stan jest jedynie (i aż) możliwością – jest możliwe tylko jako dobro przychodzące od innego.

W tym sensie możemy powiedzieć, że łaska – dar dobra przychodzący z transcendencji innego – przywraca nadzieję na usprawiedliwienie i zbawienie, na (ponowne) włączenie w rzeczywistość dobra. W ciemniej nocy beznadziei pojawia się światło, które przywraca nadzieję na zbawienie – budząc w podmiocie świadomość wybrania i tym samym bycia dobrym. Łaska wciąga człowieka ponownie w napięcie pomiędzy potępieniem a zbawieniem – to ostatnie staje się z powrotem możliwe, nadzieja staje się możliwa. Zarówno dobro, jak i zło, przejawiają się w sferze dialogicznej i tak długo, jak człowiek żyje (a więc żyje pośród ludzi), może żywić nadzieję na zbawienie.

Można zapytać, jakie znaczenie dla filozofii mają powyższe rozważania. Myślenie filozoficzne, nakierowane na prawdę jako wartość naczelną i regulującą, jest procesem wyzwiania z nie-prawdy, z pozoru. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że filozoficzne wyzwolenie jest aktem samo-wyzwolenia, nowożytna filozofia uważa bowiem, że myślenie jest myśleniem podmiotu, subiektywności. Także i Tischner pisał w *Filozofii dramatu*, że podmiot może uświadomić sobie, iż potępienie dąży do samopotępienia, a tym samym skrycie afirmuje człowieka, potwierdza jego wartość, Ja aksjologiczne⁴⁰. Ale, jak uważa krakowski myśliciel, myślenie jest jakby światłem, dzięki któremu rzeczy myślenia pojawiają się w swojej prawdzie. Tischner sięga do augustiańskiej koncepcji wewnętrznego nauczyciela i pisze:

myślenie jest podobne do światła, które świeci temu, kto szuka drogi. Oświetlanie drogi jest formą sprzyjania. Podobnie myślenie. Oświetlanie jest jak

40 „Groźba potępienia przypomina o wyborze pomiędzy najwyższym Dobrem a najwyższym Złem. Wielkie groźby są próbą tłumienia wielkiego poczucia wolności. Lecz właśnie tam, gdzie do tłumienia wolności potrzeba wielkiej groźby, daje o sobie znać wielkie poczucie wolności” (J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 170).

łaska i myślenie jest jak łaska – łaska niosąca prawdę. Trzeba jednak podkreślić: podmiotem myślenia jest się w innym sensie niż na przykład podmiotem chcenia. Mogę powiedzieć: „ja chcę”, ale nie mogę w tym samym sensie powiedzieć: „ja myślę”. Powinienem raczej rzec: „jestem tym, dla kogo myślenie myśli”⁴¹.

Filozof uważa, że skoro myślenie jest jak światło rozświetlające drogę, można powiedzieć, że wyrazem jego struktury jest formuła: „ktoś mi myśli”. Światło rozświetlające rzeczy myślenia nie pochodzi z immanentnego rozumu podmiotu, jest światłem, które wydarza się niczym łaska. Pisałem wcześniej, że dla Tischnera myślenie filozoficzne jest w pewnym sensie dialogiczne, tj. że ukrytą siłą stojącą za poszukiwaniem uniwersalnej prawdy jest inny. W swej koncepcji myślenia jako sprzyjania Tischner idzie jeszcze dalej: jeśli myślenie jest jak łaska (a więc jest formą łaski), to każda filozofia (wliczając nawet te, które można określić jako monologiczne) jest wydarzeniem sprzyjania. Myślenie zawsze jest formą sprzyjania i dlatego zawsze wskazuje na wewnętrzznego nauczyciela. Innymi słowy, nie ma monologicznej filozofii: możemy raczej mówić o filozofii świadomie dialogicznej i nieświadomej swej dialogiczności. Ale jakakolwiek by nie była – filozofia w swej ogólności jest dla wszystkich, w tym sensie, że dociera do tego, co prawdziwe i ważne dla każdego człowieka:

Światło – niezależnie od tego, kto świeci – jest zawsze światłem dla kogoś: dla mnie, dla ciebie, dla nas. Pod tym względem przypomina pokarm. Zachodzi jednak istotna różnica: pokarm jest przeznaczony dla jednostki, światło jest światłem dla wszystkich, którzy „mają oczy ku widzeniu”. Spożywając swój codzienny chleb, wykluczam ze spożycia innych. Poruszając się w świetle, mam świadomość, że bez żadnego uszczerbku mogę zaprosić innych w krąg tego samego światła⁴².

41 J. Tischner, *Myślenie religijne*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 364.

42 J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, s. 87.

Filozofia jest wydarzeniem wewnątrz agatologicznego horyzontu. Nie ma prawdziwego filozoficznego myślenia bez prawdy, ta z kolei jest łaską iluminacji. A zatem nawet kiedy wydaje się, że filozof wyzwała się z iluzji i kłamstwa tylko dzięki własnej mocy myślenia, w rzeczywistości nie osiąga on tego dzięki samemu sobie – nie ma bowiem prawdy bez łaski iluminacji, bez Innego. Cóż oznacza to dla fenomenu nadziei i jej kryzysu, a także dla filozofii jako odpowiedzi na ów kryzys? Filozoficzny namysł – którego celem byłoby przezwyciężenie nowoczesnego kryzysu nadziei i tym samym zapobieżenie przekształceniu kryzysu w stan rozpaczki – jest możliwy tylko dzięki łasce iluminacji.

Ale nie ma rzetelnego dobra, jak tylko dobro ukazujące się w świetle prawdy. Wszelka obietnica zbawienia musi przejść przez ogniową próbę pytania o prawdę. Myślenie, które żyje, pytając o prawdę, okazuje się warunkiem zbawienia⁴³.

Egzystencja filozoficznego podmiotu znajduje swe usprawiedliwienie w odkryciu, czy może raczej objawieniu, prawdy, nawet jeśli owa prawda jest jedynie pierwszym krokiem na drodze do zbawienia. Píše Tischner: „Pytanie [...] to gotowość przyjęcia prawdy”⁴⁴.

Sprzyjający Bóg Tischnera przywraca nadzieję, jeśli ta obumarła, lub podtrzymuje ją, jeśli wciąż jest żywa, dzięki łasce wyrażającej się w trzech figurach: prawdy (filozofia i religia), dobra (wezwanie płynące z twarzy drugiego i darmo dany dar dobra), a także mesjasza. Dobry Bóg prześwituje przez owe trzy figury i tym samym przywraca nadzieję na trzy sposoby: jako nadzieję na prawdę, jako nadzieję na wyzwolenie ze zła i przyswojenie dobra, i wreszcie jako nadzieję na eschatologiczną transfigurację. W wizji Tischnera filozofia jest integralną częścią dramatu z Bogiem – światło prawdy nie jest czymś innym od dobra czy mesjasza. Filozoficzne myślenie jest pierwszym krokiem na drodze ku zbawieniu; drodze, która znajdzie swój koniec wraz z Paruzją Chrystusa. Filozofia odkrywająca prawdę

43 J. Tischner, *Myślenie religijne*, s. 364.

44 J. Tischner, *Myślenie religijne*, s. 365.

o dobru jest filozofią, która przewyżcza współczesny kryzys nadziei. Jeśli myślenie jest rozmową, to – zdaniem Tischnera – musi ono być rozmową z Prawdomównym i musi mieć ono na względzie trzeciego, innego. Innymi słowy, myślenie jest myśleniem z kimś, z Prawdą, i dla kogoś, tj. dla czyjegoś dobra. „Myśleć dla kogoś, to ofiarować dar prawdy i czynem tym ocalać. Kto myśli, ocala ludzi i ich świat w prawdzie”⁴⁵. Dlatego też każde rzeczywiste myślenie pozostaje w źródłowym związku z religią i Bogiem, chodzi w nim bowiem o ocalenie świata i innych. Oddajmy na koniec głos Tischnerowi:

Ilu sprawiedliwych potrzeba, by ocalić Sodomę? Tak brzmią pierwsze słowa myślenia religijnego, słowa, które ustanawiają zbawczą więź – religio – jednocześnie z Prawdomównym i z tymi w Sodomie. Słowa te chcą ocalić, ofiarując prawdę. Czy dziś ma być inaczej? Czy można dziś wyprowadzić nasze miasta z kryzysu niepewności inaczej, jak zadając to proste pytanie?⁴⁶

Bibliografia

- Glinkowski W., *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2004.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999.
- Levinas E., *Bóg i filozofia*, w: *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 113–143.
- Levinas E., *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1985.
- Ponikło T., *Tischner. Nadzieja na miarę próby. Ostatnie słowa*, Kraków 2020.
- Tarnowski K., *Bóg u Levinasa i Tischnera*, w: *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 367–384.
- Tischner J., *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 5–10.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

45 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, s. 94.

46 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, s. 94.

- Tischner J., *Impresje aksjologiczne*, w: *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1992, s. 162–182.
- Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.
- Tischner J., *Kryzys myślenia*, w: *O kryzysie*, red. J. Białostocki i K. Michalski, przeł. A. Kluba, Wiedeń 1990, s. 85–94
- Tischner J., *Myślenie religijne*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 370–396.
- Tischner J., *Myślenie z wnętrza metafory*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 510–526.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Wiązania nadziei*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 294–310.

Abstrakt

Kryzys nadziei i zadanie filozofii w myśli Józefa Tischnera

Kryzys nowoczesności jest kryzysem fundamentalnym, jest bowiem, jak uważa Józef Tischner, kryzysem nadziei. Zadaniem współczesnego człowieka jest przezwycięzenie tego kryzysu, a filozofia może w tym dopomóc – ponieważ myśl może sięgnąć do źródłowego doświadczenia nadziei, może odnaleźć te pokłady rzeczywistości, które umożliwiają odnowienie nadziei. W takiej perspektywie Tischnerowska filozofia dramatu i agatologia – a więc myślenie skupione na analizie i interpretacji dramatu ocalenia i zguby, a także na ujawnieniu swoistej logiki tego, co ponad bytem i byciem – prowadzą do możliwości przewyciężenia naznaczonej kryzysem sytuacji współczesnego człowieka. W rzeczywistości wydaje się nieusuwalnie tkwić nieredukowalny element dobra.

Słowa kluczowe: kryzys, nadzieja, Tischner, filozofia dramatu, agatologia, łaska, Bóg

Abstract

Crisis of Hope and the Task of Philosophy according to Józef Tischner

The crisis of modernity is a fundamental crisis for, as Józef Tischner claims, in its core it is a crisis of hope. To overcome this crisis is a task of contemporary man, and philosophy serves its role within this effort – thinking can arrive at the original experience of hope and reach to those layers of reality which enable the renewal of hope. From this perspective, both Tischner's philosophy of drama and agathology – thinking aimed at the description of drama salvation and damnation, as well as engaged in the proces of revealing the peculiar logic of what is beyond beings and Being – open up to the possibility of overcoming the crisis-marked situation of contemporary man. Eventually, there seems to be an irreducible element of good within the reality.

Keywords: Crisis, Hope, Tischner, Philosophy of Drama, Agathology, Grace, God



Tadeusz Sierotowicz

<https://orcid.org/0000-0001-8049-3957>

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie

Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera

W licznych tekstach Józefa Tischnera, choć niestety rozproszonych, uważny czytelnik z łatwością znajdzie wiele odniesień do gór, sformułowanych w przeróżnych kontekstach. *Historia filozofii po góralsku* może być uznana za próbę opowiedzenia antycznej filozofii greckiej w konwencji wyznaczonej zasadą, iż „prawdziwe jest tylko to, co da się przełożyć na góralski”¹. Jeżeli tak, to idąc w tym kierunku i pamiętając, że kultura „jest jakby zwierciadłem,

w którym odbija się prawda człowieka – prawda o jego stosunku do świata, do ludzi i do Boga, do siebie samego”², zasadną wydaje się próba usystematyzowania odniesień do gór Józefa Tischnera, który dogłębnie znał kulturę człowieka gór i sam był człowiekiem gór. Owa systematyzacja daje

Tadeusz Sierotowicz – zajmuje się filozofią nauki, zwłaszcza w aspekcie jej relacji z teologią, literaturą oraz dydaktyką matematyki i fizyki; tłumacz literatury filozoficznej. Autor publikacji dotyczących Galileusza i tłumacz jego dzieł na język polski. Współpracuje z Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie oraz z Istituto Superiore di Scienze Religiose w Bolzano (Włochy). Obecnie przygotowuje włoską edycję *Sporu o istnienie człowieka* i *Historii filozofii po góralsku* ks. prof. Józefa Tischnera oraz krótkie wprowadzenie do filozofii Hansa Urs von Balthasara.

1 D. Kot, *Filozofowie i górale*, w: J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, s. 160; por. W. Bonowicz, *W głębi siebie, czyli jak to było z „Historią filozofii po góralsku”*, w: J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, s. 184.

2 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021, s. 177.

się objąć hasłem „filozofia gór”. A może nie tylko „filozofia gór”, lecz także i „teologia gór”, jak zostanie zasugerowane pod koniec niniejszego eseju³.

Nim przejdę do realizacji postawionego zadania, pragnę wyłuszczyć dwa istotne elementy definiujące zakres prezentowanych tutaj refleksji. Wpierw aspekt bibliograficzny, albowiem analizie zostaną poddane tylko i wyłącznie teksty ostatnio zebrane i opublikowane przez Wojciecha Bonowicza w przepięknie wydany tomie *Wolność człowieka gór*⁴. Nie ulega wątpliwości, że taki punkt wyjścia nie może być uznany za dostatecznie umotywowany z bibliograficznego punktu widzenia. Jednakże niniejszy artykuł jest li-tylko próbą wstępnej systematyzacji tematu (stąd prolegomena w tytule), stawiając sobie za cel rozpoznanie samej możliwości postawienia kwestii „filozofia gór” w pismach Józefa Tischnera. Pomyślnie zakończenie lotu tego próbnego balonu otworzy mam nadzieję drogę do systematycznego potraktowania kwestii w oparciu o wszystkie, albo prawie wszystkie dostępne teksty autora *Filozofii dramatu*.

I jeszcze jedna uwaga. Inspiracją do postawienia kwestii sygnalizowanej w tytule były dla mnie trzy książki: klasyczny tekst Romana E. Rogowskiego *Mistyka gór*, monografia Francesco Tomatisa *Filosofia della montagna* oraz René Daumala *Il monte analogo*⁵. Pragnę jednak sprecyzować, iż odegrały one rolę zaczynu, sugerując kierunek wyprawy (góry), jednakże nie wyznaczyły szlaku. Ten ostatni zostanie wytyczony przez teksty Józefa Tischnera zawarte w zbiorze *Wolność człowieka gór*.

3 Przetawione tutaj rozważania odnoszą się do wiary w sensie wiary chrześcijańskiej. W konsekwencji tam, gdzie jest mowa o filozofii i o teologii, chodzi o filozofię i o teologię rozwijane w ramach tradycji chrześcijańskiej. Odniesienie do tradycji chrześcijańskiej nie jest, jak sądzę, ograniczające, bowiem nawet w takim ujęciu filozofia gór może otworzyć przed każdym człowiekiem nowe perspektywy poznawcze i duchowe.

4 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021.

5 R. E. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1983; F. Tomatis, *Filosofia della montagna*, Milano 2008; R. Daumal, *Il Monte Analogico*, Milano 2020. To tylko wstępna bibliografia tematu, ogólna bibliografia zagadnienia jest znacznie szersza. Dla przykładu podaję kilka tekstów podejmujących podobne kwestie: R. Macfarlane, *Mountains of the Mind*, London 2008 (por. R. Macfarlane, *Góry. Stan umysłu*, tłum. J. Konieczny, Poznań 2018); L. C. Ceriello, *Descent from the peak: mystical navigations of paradox and trauma on the down-climb*, „Culture and Religion” 21 (2020) nr 1, s. 86–99, <https://doi.org/10.1080/14755610.2020.1858551>; U. Berner, *Mountains as sacred spaces*, „Culture and Religion” 21 (2020) nr 1, s. 18–30, <https://doi.org/10.1080/14755610.2020.1858545>.

Wolność i góry

Zacząć wypada od wolności. Powiada Tischner, iż człowiek, który ukochał wolność, zamienia ją na siłę twórczą. To wolność pozwala człowiekowi na tworzenie piękna i szukanie prawdy o tajemnicy życia⁶. Pragnienie wolności przenika człowieka – stąd nie raz, nie dwa cytowana przyśpiewka góralska: „zatonie, zatonie | piórecko na wodzie | ale nie zaniknie | nuta o ślebobdzie”⁷.

Góry są w ujęciu Tischnera miejscem doświadczenia wolności. Pisze: „Co góry mogą dać człowiekowi? Myślę, że przede wszystkim mogą ofiarować mu wolność”⁸. Zwraca jednak uwagę na wzajemność tej relacji człowieka z górami: „to prawda, że góry tworzą górali, ale i prawda jest również, że górale tworzą góry”. I nieco dalej dodaje precyzując: „co człowiek może dać góróm? Może je obdarzyć sztuką”⁹.

Zaczną od eksploracji drugiego aspektu relacji człowiek–góry. O co w nim chodzi, pokazuje Tischner na przykładzie wspólnego śpiewu juhasów¹⁰. Oto po raz pierwszy, jeszcze w okresie stanu wojennego, juhasi nocą wyprowadzili owce na wypas na tatrzańską polanę. Tak zastał ich wschód słońca. Z mgły wyłoniła się ogromna czerwona kula malując różowym blaskiem szczyty – piękny, zaczarowany, niezapomniany widok. I wtedy – relacjonuje Tischner – górale zaśpiewali, a góry odpowiedziały. Jednakże, pyta, „kto właściwie śpiewał w tych górach, górale czy góry? Czy góry wyzyskały ludzkie głosy, by zaistnieć także jako śpiew, czy ludzie wyzyskali góry, by zaśpiewać samemu niebu?” I w końcu – dlaczego zaśpiewali? Zaśpiewali, konkluduje Tischner, bo „ten ich śpiew był wyśpiewaniem wolności”¹¹. Bo być wolnym „znaczy być wolnym u siebie”¹², a parafrazując słowa Paolo Cognietiego można dodać, że są ludzie, którzy czują się u siebie tylko w górach na wysokości co najmniej 2000 metrów¹³.

6 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 24.

7 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 25.

8 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 28.

9 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 28.

10 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 30.

11 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 30.

12 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 30.

13 Por. P. Cognetti, *Le otto montagne*, Torino 2016, s. 34; por. P. Cognetti, *Osiem gór*, tłum. T. Kwiecień, Katowice 2018.

Góry, które posługują się ludzkimi głosami, aby w pełni zaistnieć – to bardzo głęboka i celna uwaga. Przywodzi na myśl koncepcję relacji podmiot–przedmiot w ujęciu Hansa Urs von Balthasara. Jak wiadomo, Tischner w ostatnim okresie życia, pisząc *Spór o istnienie człowieka*, czytał Balthasara, zaś w jednym z wywiadów wyznał, iż „nikt współcześnie nie wyraził [...] podziwu dla Boga wspanialej niż Hans Urs von Balthasar. Miałbym ochotę powiedzieć, iż kto go nie czytał, nie wie naprawdę, czym jest horyzont wiary”¹⁴.

W pierwszym tomie *Teologii* Balthasar pisze:

przedmioty tego świata, aby być sobą, potrzebują przestrzeni podmiotowej. Nie tylko wysyłają one w tę przestrzeń jakąś odległą wieść o sobie samych, posłańców, którzy mają świadczyć o ich od niczego niezależnej egzystencji, lecz w najwyższym stopniu potrzebują tej przestrzeni dla swoich jak najbardziej własnych celów. Drzewo bez swej zieleni, swego jesiennego bogactwa barw, przepychu swych kwiatów na wiosnę, swego zapachu, swej twardości i zwartości, swej wielkości, swego odniesienia do otaczającego krajobrazu, bez tysiąca innych cech, które czynią je dla nas tym, za co je uważamy, nie jest drzewem. Potrzebuje ono przestrzeni zmysłowej, aby samo siebie w niej rozwinąć. [...] Bez podmiotowych przestrzeni zmysłowości nie byłoby ono tym, czym jest; nie mogłoby wypełniać sensu, idei, którą ma sobą przedstawiać. Swoje istotne spełnienie osiąga tylko poza sobą samym, w świecie podmiotów, w który wrasta¹⁵.

To, co dotyczy drzewa, dotyczy naturalnie także i gór. Nie wchodząc w szczegóły koncepcji Balthasara należy podkreślić, że zarysowana wyżej sytuacja realizacji przedmiotu jest powiązana z receptywnością podmiotu w procesie poznania. Istotnie, „podmiotowość oznacza otwartą zawsze na

14 *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, red. D. Zańko i J. Gowin, Kraków 1999, s. 24. O relacji myśli Tischnera i von Balthasara pisze w wielu artykułach ks. Lech Wołowski – zob. *Problem niezależności refleksji dramatycznej Józefa Tischnera od myśli teodramatycznej Hansa Ursa von Balthasara*, „*Analecta Cracoviensia*” 51 (2019), s. 141–160.

15 H. U. von Balthasar, *Teologia*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 60–61.

zewnątrz przestrzeń, zajęta też już zawsze przez przedmioty¹⁶. Jednakże nie narusza to wolności osoby zachowującej „wolność zwrócenia się w intencji poznawczej ku rzeczom, które chce w siebie przyjąć”¹⁷. Syntetycznie rzecz ujmując:

To nie spragniony poznania podmiot wyrusza jako pierwszy na poszukiwanie łupu i spotyka przy tym przedmiot, lecz najpierw przedmiot ukazuje się w przestrzeni podmiotu i dopiero przez to umożliwia akt poznania¹⁸.

W przytoczonym na wstępie niniejszego rozdziału darem przedmiotu (darem gór) jest wolność. Jak można rozumieć to stwierdzenie Tischnera?

Topologia wolności¹⁹

Tischner zauważa, że:

aby zrozumieć wolność, trzeba iść nie tylko po płaszczyźnie w prawo i w lewo, ale również wstąpić w głąb, a potem trzeba chcieć i umieć wspiąć się na szczyt. Naszą wolnością jest nasze „wierhowanie”²⁰.

Ktokolwiek zdobył jakiś górski, np. tatrzański czy alpejski szczyt doświadczył tego, jakże silnego i przenikającego całego człowieka

16 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, s. 101.

17 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, s. 102.

18 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, s. 237.

19 Tytuł tego rozdziału zawdzięczam monografii F. Tomatisa, *Filosofia della montagna*, s. 91. Krótkiego komentarza wymaga termin „topologia wolności”. Topologia to zasadniczo jeden z działów matematyki zajmujący się homeomorfizmami. W kontekście filozofii gór topologię można rozumieć jako naukę zajmującą się abstrakcyjnym, nieraz wielowymiarowym uogólnieniem geometrii 3-wymiarowej przestrzeni Euklidesa. Topologia wolności na podstawie analogicznego mechanizmu uogólnienia zmierza do opisu konkretnego doświadczenia wolności człowieka poprzez „wielowymiarowe”, abstrakcyjne uogólnienie przestrzeni wolności sugerowane 3-wymiarową przestrzenią Euklidesa rozpościerającą się pod, przed i nad osobą, która zdobyła „wierh”.

20 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 43.

doświadczenia trójwymiarowości otwierającej się przed nim, nad nim i pod nim przestrzeni geometrycznej. I nie tylko przestrzeni geometrycznej, lecz także wielowymiarowej przestrzeni możliwości. Wszak

znakiem wolności jest bieg kozicy po grani i lot orła nad Tatrami. Znakiem jest wiatr i potok, śnieżna nawałnica i lawina. [...] Przestrzeń górską jest przestrzenią „ślebody”: iść w góry, to iść na ślebodę²¹.

Czy jednak za tym doświadczeniem wielowymiarowości przestrzeni nie kryje się jakaś ułuda?

Roman Rogowski przypomina, iż szczyt góry Moria został wybrany

na miejsce przedziwnej ofiary – ofiary, która jakkolwiek z pozoru miała być ofiarą krwawą, to jednak w rzeczywistości była bardziej ofiarą serca, ofiarą z tego, co najdroższe i najbliższe²².

Jak zauważa Roberto Calasso, komentując ten fundamentalny epizod, wprawdzie sam Abraham nie proponuje zamiany przedmiotu ofiary – swego syna na baranka. Być może o to krzyczało i tego domagało się jego serce – jednakże Abraham bierze do ręki nóż, aby „zabić swego syna” (Rdz 22, 10). W tym to właśnie momencie Najwyższy za pośrednictwem swego Anioła zatrzymuje rękę Abrahama i dokonuje zamiany żertwy. Abraham zatem chciał dokonać ofiary, taki był wybór jego wolności – ale jego decyzja nie została zrealizowana. I tu Calasso podkreśla drugi, niezwykle ważny moment Akedy. Roberto Calasso tak to ujmuje:

Abraham wyzbył się poczucia wolnej woli. Nie sądził już więcej, iż może czeokolwiek chcieć. Doświadczył, iż coś innego w nim działało. Zdobyczą Abrahama nie było jego całkowite posłuszeństwo, lecz zdolność zawieszenia najcenniejszego daru, który Bóg dał Adamowi – poczucie wolnej woli. Dar zwodniczy, ale niezbędny do życia. [...] Nikt nie może z całą pewnością

21 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 192.

22 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 46–47.

twierdzić, że wolna wola istnieje; ale każdy człowiek zaświadczy, iż czuje się wolny. Bezcenne poczucie, które czyni życie ludzkie godnym przeżycia i pozwala na budowanie ładu, niezależnie od kruchości jego podstaw²³.

Zważywszy słowa Calasso należy nieco skorygować narrację Tischnera. Góry nie dają człowiekowi wolności, lecz pozwalają mu na pełniejsze odczucie posiadania wolnej woli. Pytanie, czym jest owa wolna wola, pozostaje pytaniem otwartym. Jednakże, jak podkreśla Calasso, poczucie posiadania wolnej woli jest bezcenne. Góry, jak może żadne inne naturalne otoczenie człowieka, owo poczucie przywołują i w całej ostrości, blasku i mocy ukazują.

Góry i drugi

W poprzednich rozdziałach zostało już opowiedziane jak to juhasi, w blasku wschodzącego słońca i wobec pomalowanych blaskiem jego promieni szczytów zaśpiewali, razem zaśpiewali. Owo „razem” jest niezwykle istotne dla filozofii gór. Píše Rogowski, a w jego słowach brzmią tysiące zdań spisanych przez taterników, alpinistów i ludzi zakochanych w górach, które opisane wyżej odczucie własnej wolności dzielili z innymi podczas wspinaczki:

kiedy wiążesz się jedną liną z drugim, bierzesz w rękę czekan i powoli wspinasz się śnieżnym stokiem Gumaczy lub lodową ścianą Dent Blanche, to lina przestaje być tylko spletem syntetycznych włókien – jest czymś więcej i czymś jeszcze innym. Jest przyjaźnią i solidarnością na śmierć i życie. Ja mam w swoim ręku jego losy, on ma moje w swoim²⁴.

Lina wiążąca idących w góry, a liną tą może być nawet łańcuch łątwiający pokonanie Orlej Perci czy prosty fakt, że na szlaku jedna osoba otwiera drogę a druga idzie za nią, oznacza, iż pomiędzy nimi istnieje

23 R. Calasso, *Il libro di tutti i libri*, Milano 2019, s. 165.

24 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 82.

łączący ich most. Most to miejsce, które łączy ludzi, pisze Tischner²⁵. Ażeby zbudować most trzeba zaryzykować, zaufać i wziąć odpowiedzialność za drugiego. Naturalnie tak ryzyko, zaufanie, jak i odpowiedzialność są wzajemne. A przy tym należy zrozumieć „jaki ten drugi jest, i czego chce”²⁶. W górach, ażeby taki most mógł zaistnieć, wspinaczom musi chodzić o to samo. I jeszcze jedna uwaga: zarysowana wyżej sytuacja wspólnej wspinaczki to w istocie rzeczy spotkanie dwóch wolności dokonujących tego samego wyboru, by iść razem tą samą drogą na szczyt. W ostatecznym rozrachunku Tischner odnosi tę sytuację do Boga opowiadając zdarzenie wybrania Mojżesza: „wolność budzi wolność. Wybierający Bóg uczy człowieka wybierania”²⁷. Bo „Bóg, jest Bogiem wolnych ludzi” – puentuje filozof z Łopusznej, otwierając jedną z możliwych furtek wiodących do teologii gór²⁸.

Jeżeli zatem przyjąć za Tischnerem, że „indywidualność wewnętrzna jest [...] sposobem ‘trawienia świata’ przez innego”, albo jego „indywidualnym skrętem świadomości”, to w górach warunkiem zbudowania mostu jest taki sam indywidualny skręt świadomości i taki sam sposób trawienia gór²⁹. Taki sam skręt „górskiej” świadomości i zbudowany na tym fundamencie most może połączyć ludzi jak niewiele innych sytuacji życiowych. Dodać należy, iż budowanie tak pojętego mostu – zwłaszcza w górach, ale nie tylko – jest urzeczywistnieniem wolności. Parafrazując słowa Tischnera poświęcone heglowskiej idei państwa można powiedzieć, iż pełne urzeczywistnienie „górskiej” wolności jest możliwe jedynie we wspólnocie

25 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 48.

26 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 49.

27 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 65. Odniesienie, a może dokładniej zakorzenienie skończonej wolności człowieka w nieskończonej wolności Boga, zbliża stanowisko Tischnera do stanowiska Balthasara, ponieważ człowiek nie ma „możliwości postrzegać i rozumieć siebie poza Bogiem” (H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, s. 246). Szerzej pisze o tym ks. Lech Wołowski w artykule *The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner*, „*Verbum Vitae*” 40 (2022) nr 1, s. 303–333.

28 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 74.

29 J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 14, 16.

opartej na podobnym skrucie świadomości³⁰. A wolność, śleboda, „to podstawa wiary i religii. Bóg jest wolny i człowiek jest wolny. Wolny Bóg nie znosi widoku niewolników”. Wolność jest także „kamieniem węgielnym wierności”. „Splot wolności i wierności – dodaje Tischner – sprawia, że ‘śleboda’ nie jest swawolą. ‘Śleboda’ dojrzewa wraz z życiem”, w którym nadchodzi „czas obowiązku wobec ziemi i wierności wobec innych. Strażnikiem obowiązku jest Bóg”³¹. A bez zaufania w wierność drugiego na linie, lepiej nie zaczynać wspinaczki.

Piękno, bezinteresowność, dobro

Rozliczne są ograniczenia wolności. Może to być dla przykładu strach powodujący utratę wolności. Strach zniewala, bowiem człowiek poddaje się „siłom, które są wprawdzie poza nim, ale w nim znajdując swe zakorzenie”. Może tu chodzić o siły zewnętrzne, takie jak „strach przed głodem, chłodem, przed utratą znaczenia na tym świecie”. Im większy strach, tym mniejsza wolność – komentuje Tischner. Być może najgorsze w tym jest to, że ludzie „zakrywają przed sobą swój strach”. W konsekwencji „wydaje im się, że są wolni”³². Zniewolony człowiek nie tylko, że nie jest wolny, ale nie uświadamia sobie swej niewoli, a tym mniej jej przyczyn.

Inny rodzaj ograniczenia wolności ma miejsce w sytuacji, w której człowiek praktycznie stapia „się w jedno ze światem, w którym żyje”. Świat zaśalania wówczas człowiekowi jego naturę tak, że będąc niewolnikiem świata, razem z tym światem zginąć może³³. Od świata trzeba zatem się uwolnić. Jak? Tischner wskazuje drogę piękna podkreślając, iż piękno uczy bezinteresowności. Bezinteresowność zaś uczy miłości, bo ta jest bezinteresowna. „Następnym krokiem jest spotkanie z dobrem. Jeśli piękno uczy bezinteresownego podziwiania świata i miłowania go w podziwie, to dobro uczy bezinteresownego czynienia dobra”³⁴.

30 Por. J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 55.

31 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 192.

32 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 86–87.

33 Por. J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 91.

34 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 94.

Góry to szczególne miejsce piękna. Książka Romana Rogowskiego *Mistyka gór* jest właściwie medytacją surowego piękna szczytów, które prowadzi do doświadczenia Boga. Rogowski nie waha się napisać, iż góry to sakrament Boga: góry

wskazują na Niego. Niejako zawierają Go, zamykają w sobie jak dzban napełniony wodą, chociaż On jest nieograniczony i transcendentny. Są po prostu SAKRAMENTEM BOGA. Sakrament jest znakiem widzialnym działającego niewidzialnego Boga³⁵.

Być może w przedstawionym wyżej przejściu od piękna, poprzez bezinteresowność i miłość do dobra należałoby upatrywać ośrodka filozofii gór Józefa Tischnera. Komentarz Rogowskiego dotyczący piękna gór otwierałby w tej sytuacji jeszcze jeden szlak wiodący do krainy teologii. Istnieje jednakże pewna trudność, na którą chciałbym zwrócić uwagę. Nie jestem w tym oryginalny – jak się za chwilę okaże, jest to kwestia tak samo wiekowa, jak sama filozofia.

Nawet przyrodę...

Pisząc o pięknie przyrody Tischner cytuje Emmanuela Kanta: „piękno przygotowuje nas do tego, by coś, nawet przyrodę, bezinteresownie kochać”³⁶. Nawet przyrodę – i właśnie owo „nawet” budzi moje wątpliwości. Nie pisze Kant – piękno przygotowuje do tego, by bezinteresownie kochać, bez żadnych ograniczeń. Przywołuje przyrodę, nawet przyrodę – w moim pojęciu znaczy to, że przyrody można też nie kochać. Nie oznacza to, że przyroda, a zwłaszcza góry, nie jest piękna. Przeciwnie – tyle tylko, że jakby poddaje w wątpliwość bezpośredniość i oczywistość przejścia od piękna do dobra, i dalej do Boga. Przynajmniej w przypadku kontemplacji piękna przyrody i piękna gór.

35 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 23.

36 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 94.

Oddaję słowo Stefanowi Chwinowi. W błyskotliwej książeczce zatytułowanej *Zwodnicze piękno* wpieryw pokazuje on jak z szerszej perspektywy historycznej nie jest prawdą, że to, co piękne, wiąże się z tym, co prawdziwe i dobre, lecz raczej z bólem i krwią³⁷. I potem przechodzi do świata przyrody, bo przecież jeśli w świecie historii i kultury ludzkiej wydaje się, że związek, wzajemna więź między tym, co piękne, bezinteresowne i dobre, jest ułomna, to może w świecie przyrody jest ona bezsprzecznie oczywista? Na początku należy przypomnieć – pisze Chwin – że gdy minął szósty dzień stworzenia, „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Dobre, ale nie piękne. Rzeczywiście, otaczający nas wszechświat, włączając w to góry, oglądany z daleka, jest piękny – pewne formy kwiatów, struktury krystaliczne minerałów powstałe pod ogromnym ciśnieniem we wnętrzu ziemi, gra światła o zachodzie słońca, galaktyki, obrazy mgławic, rzeczywiście wydają się nam piękne. Jednak otaczający nas wszechświat jest niezwykle nieprzyjazny – wystarczy przypomnieć sobie warunki, jakie napotykaemy, gdy tylko opuścimy ziemską atmosferę. A każdy zoolog bez trudu wskaże liczne przykłady okrutnego zachowania w świecie zwierząt, począwszy od łańcucha pokarmowego opartego na okrutnym wzajemnym zabijaniu się. Oczywiście, można mówić o matematycznym pięknie wszechświata, a astronomowie, fizycy, chemicy wciąż dodają tutaj nowe szczegóły do gmachu nauki, powodowani pasją poznawania. Pozostaje jednak pewne „ale”, wyrażone w następujących słowach Stefana Chwina, które w pełni podzielam:

Może innym wystarczy rozkosz zaspokajania poznawczej ciekawości, emocjonalna przyjemność odkrycia, jak zgrabnie, pomysłowo i jeszcze na dodatek superracjonalnie zbudowany jest potwór, który wcześniej czy później pożre nas wszystkich, oraz w jaki sposób i kiedy on powstał. Kiedyś taka ciekawość napędzała moje serce, ale teraz – przy całym podziwieniu, uznaniu i szacunku dla pracy astronomów, którzy niechaj czynią wytrwale swoją powinność, jak nakazuje im wiedza, mądrość i szlachetna ambicja – jest mi dość obojętne, czy zostaną unicestwiony przez wszechświat, którego strukturę będę sobie

37 S. Chwin, *Zwodnicze piękno*, Kraków 2016.

wyjaśniać wedle modelu cyklicznego Friedmana, konforemnej kosmologii cyklicznej Penrosea, modelu chaotycznej inflacji Lindego czy modelu pączkujących wszechświatów Smolina, bo niczego to nie zmienia w naszej niedobrej sytuacji i sytuacji tych, których kochamy, może poza przyrostem bardziej detalicznej wiedzy o tym, co wcześniej czy później nas unicestwi – i jako jednostki, i jako gatunek³⁸.

Chociaż zatem piękno gór, a szerzej - otaczającego nas wszechświata – rozgłaszają być może „tajemnicę bytu na każdym rogu ulicy”, to jednak – przywołując słowa Balthasara – „rozumie to tylko ten, kto ma w sobie odpowiedni zmysł”³⁹. Chodzi tu naturalnie o zmysł wiary, wiary bliskiej wierze religijnej, w istnienie połączenia piękna, bezinteresowności, miłości i dobra. Dlatego też, o ile w życiu człowieka nie wydarzy się coś podobnego do piorunu na drodze do Damaszku, o ile nie otworzą się oczy wiary w przemieniającą moc piękna – wątpliwość pozostanie.

Stąd pytanie: co zrobić, jeśli Damaszku nie ma na szlaku podróży? A może z różnych powodów, niezależnych od podróżnika, nigdy tam nie trafił? Jeśli ktoś, z takich czy innych powodów, nie „ma odpowiedniego zmysłu”? W istocie rzeczy jest to pytanie o drogi wiodące do Boga i – w kontekście filozofii gór – pytanie o to czy i w jakim sensie góry wytyczają szlak wiodący do nieba i do Boga.

Słowo na zakończenie – filozofia gór i teologia po góralsku

A jeżeli Bóg i niebo istnieją, to jakie jest to niebo? Tischner cytuje Zwyrtałę:

Jo kiek zeł, tak nieroz Pana Boga pytoł, coby mi po śmierzci jino wiecnie w holak ostać pozwoleł. Jo o inkse niebo nie stojem ani byk gór na inacy, hojby mi siedem niebów dawali, nie mienio!”. Wszak, powiedział Zwyrtała, „Mnie hań niebo, ka i serce!”⁴⁰.

38 S. Chwin, *Zwodnicze piękno*, s. 47.

39 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, s. 207.

40 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 133.

Zwyrtała to człowiek wiary; ale jaka to wiara, i w co wiara? Ano, wiara góralska. Tischner wyjaśnia: „Jakby mi było trza krótko pedzieć, co z całej naskiej świętej Ewangelii jest tak naprowde góralskie, co jo nom w tyj świętej Ewangelii najblizse, wtore słowo – to tak mi się widzi, ze jest to słowo Pana Jezusa: «Skarbcie sobie skarby, których robok nie zjado ani rdza nie gryzie»⁴¹. Takim skarbem mogą być także góry.

Każdy idzie do jakiegoś swojego Betlejem. Jedni mają je w górach, inni na pustyni, jeszcze inni gdzieś nad jeziorami, a może także w środku ogromnego miasta. Człowiek tam ma swoje Betlejem, gdzie narodził się dla niego Bóg⁴².

Poznanie Boga jest w *Wolność człowieka gór* tematem bardzo ważnym. Cytując Hegla, Tischner podkreśla, iż Objawienie oznacza możliwość poznania Boga. Jednakże

wraz z tą możliwością poznania Boga włożono na nas obowiązek poznania go. Bóg nie chce jako dzieci ludzi o ciasnych sercach i pustych głowach, lecz takich, których duch, sam przez się ubogi, bogaty jest poznaniem Boga i którzy w poznaniu Boga widzą najwyższą wartość⁴³.

Ważne jest też i to, że w relacji Boga z człowiekiem Tischner dostrzega moment sporu – „człowiek nie tylko prosi Boga, ale człowiek także spiera się z Bogiem. [...] Człowiek w tym niezwykłym sporze z Bogiem staje się współodpowiedzialny za świat. Staje się jakby współwłaścicielem świata”⁴⁴. Ta ostatnia kwestia jest niezwykle istotna w kontekście refleksji dotyczących relacji człowieka z otaczającym go światem przyrody i naturalnie z górami⁴⁵.

41 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 152.

42 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 164.

43 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 58.

44 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 69.

45 W tym miejscu nasuwa się sugestia: niniejszy rozdział rozpocząłem cytatami, w których Tischner syntetyzuje teologiczne prawdy po góralsku. Może warto by było zebrać w osobnej antologii tego rodzaju góralskie formuły wiary, tworząc coś na kształt „teologii po góralsku”?

Niniejszy tekst, jak zostało zaznaczone na wstępie, jest próbą przemienienia szlaku inspirowanego książkami Rogowskiego, Tomatisa i Daumala. Gdzie ten szlak prowadzi? Trudno byłoby utrzymywać, jakoby filozofia gór istniała jako odrębna dziedzina w ramach filozofii, jak dla przykładu filozofia nauki czy estetyka. Pomimo to góry, podobnie jak pustynia czy morze, są miejscem specyficznych doświadczeń, które pozwalają spojrzeć na takie czy inne kwestie filozoficzne w nowym, oryginalnym kontekście uwydatniając ich wcześniej niedostrzegane aspekty (np. topologia wolności). Nadto specyficznym górskim rejestr językowy i znaczeniowy (wspinaczka, asekuracja liną, szczyt, grań, przełęcz, źleb, staw, sikława, droga w zakosy, przepaść, kod sygnałowy wołania o pomoc, czekan, raki, karabinki, K2, Matterhorn, Tschigat itp.) pozwalają na jaśniejsze sformułowanie znanych doktryn, czyli na ich przekład na język bardziej zrozumiały w duchu „góralskiego” kryterium prawdy cytowanego w pierwszym paragrafie tekstu (np. złożoność relacji z drugą osobą czy zagadnienie piękna).

Przedstawione wyżej refleksje pokazują, jak sądzę, iż próba sformułowania myśli filozoficznej Tischnera w ramach narracji inspirowanej górami warta jest zachodu. Jej realizacja – pod warunkiem systematycznej kwerendy bibliograficznej – pozwoliłby na inne i pełniejsze spojrzenie na podstawowe tematy rozwijane na stronach *Filozofii dramatu czy Spor o istnienie człowieka* przez pryzmat tischnerowskiej filozofii gór.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Berner U., *Mountains as sacred spaces*, „Culture and Religion” 21 (2020) nr 1, s. 18–30, <https://doi.org/10.1080/14755610.2020.1858545>.
- Bonowicz W., *W głąb siebie, czyli jak to było z „Historią filozofii po góralsku”*, w: J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, s. 167–184.
- Calasso R., *Il libro di tutti i libri*, Milano 2019.
- Ceriello L. C., *Descent from the peak: mystical navigations of paradox and trauma on the down-climb*, „Culture and Religion” 21 (2020) nr 1, s. 86–99, <https://doi.org/10.1080/14755610.2020.1858551>.

- Chwin S., *Zwodnicze piękno*, Kraków 2016.
- Cognetti P., *Le otto montagne*, Torino 2016.
- Cognetti P., *Osiem gór*, tłum. T. Kwiecień, Katowice 2018.
- Daumal R., *Il Monte Analogo*, Milano 2020.
- Kot D., *Filozofowie i górale*, w: J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, s. 139–165.
- Macfarlane R., *Mountains of the Mind*, London 2008.
- Macfarlane R., *Góry. Stan umysłu*, tłum. J. Konieczny, Poznań 2018.
- Przekonać Pana Boga*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin, red. D. Zańko, J. Gowin, Kraków 1999.
- Rogowski R. E., *Mistyka gór*, Wrocław 1983.
- Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.
- Tischner J., *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021.
- Tomatis F., *Filosofia della montagna*, Milano 2008.
- Wołowski L., *Problem niezależności refleksji dramatycznej Józefa Tischnera od myśli teodramatycznej Hansa Ursa von Balthasara*, „*Analecta Cracoviensia*” 51 (2019), s. 141–160.
- Wołowski L., *The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner*, „*Verbum Vitae*” 40 (2022) nr 1, s. 303–333.

Abstrakt

Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera

Tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość sformułowania Józefa Tischnera filozofii gór. Podstawą refleksji jest niewielka „próbka” tekstów Tischnera, których analiza pozwala na wskazanie drogi prowadzącej do sformułowania tej filozofii.

Słowa kluczowe: filozofia gór, filozofia Józefa Tischnera, wolność, piękno

Abstract

Prolegomena to Józef Tischner's philosophy of mountains

The text is an attempt to answer the question about the possibility of formulating Józef Tischner's philosophy of mountains. The reflection is based on a "sample" of Tischner's texts; their analysis permits to indicate the way in which such philosophy can be formulated.

Keywords: philosophy of mountains, philosophy of Józef Tischner, freedom, beauty

Marcin Jaranowski

<https://orcid.org/0000-0002-8590-6703>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Dramaturgia artykułu 17. kodeksu etyki lekarskiej. Ujęcie sytuacji niepomysłnych rokowań z wykorzystaniem elementów aksjologii Józefa Tischnera

W niniejszym tekście proponuję czytelnikowi skupienie uwagi na jednym z artykułów kodeksu etyki lekarskiej (w jego obecnie obowiązującym kształcie) i rozwinięcie określonej interpretacji tego artykułu, z wykorzystaniem pojęć filozofii wartości Józefa Tischnera. Złożoność treści tego artykułu, oraz pewną oscylację zawartych w nim dyrektyw, postaram się przedstawić jako odzwierciedlającą trudne do rozstrzygnięcia konflikty między wartościami, pojawiające się w zmiennej sytuacji. Użycie słowa „dramaturgia” w tytule odnosi się dwojako do cech artykułu 17., które ma wyeksponować prezentowana interpretacja. Po pierwsze, postaram się pokazać, że artykuł ten posiada w sobie dramaturgię, rozumianą w sposób zbliżony do znaczenia literaturoznawczego: istnieje pewne napięcie w jego treści, ma on swoje „zwroty akcji” i przybliżył nam pewien rodzaj sytuacji, charakteryzującej się niepewnością wyboru wartości. Po wtóre, słowo „dramaturgia” wpisuje się w słownik aksjologii Józefa Tischnera – twórcy filozofii dramatu – której użyję jako podstawowego punktu odniesienia w rekonstrukcji etycznego wymiaru treści artykułu. Aksjologia Tischnera eksponuje pewną dynamikę, jaka wiąże się z realizacją wartości w sferze międzyosobowej: ukazuje dramat człowieka, który jest zmuszony podejmować decyzje, mogące przesądzić o czymś ocaleniu albo zgnie. Myśl

Marcin Jaranowski – dr hab. filozofii, prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obszary jego zainteresowań stanowią przede wszystkim filozofia zła oraz etyka sytuacyjna. Autor między innymi książki *Rekonstrukcja zła. Etyczne aspekty opresji w świetle refleksji „ocalonych”* (Toruń 2015).

Tischnera jest również predysponowana do wyjaśniania moralnego znaczenia relacji lekarz–chory, w sytuacji niepomysłnych rokowań, ze względu na jej sytuacyjny oraz dialogiczny charakter, a także w związku z przekonaniem autora, że źródłową relacją międzyludzką należy opisywać jako naczyną tragizmem współzależności losu¹. Relacja lekarz–chory jest relacją dobrze odzwierciedlającą tę zależność. W toku rozważań sporadycznie będą odwoływał się także do ustaleń innych autorów, jednak będą one odgrywały rolę uzupełniającą.

We wprowadzeniu do tego artykułu istotne jest sformułowanie pewnych zastrzeżeń, związanych z jego powściągliwym zamysłem. Ujęcie elementu deontologii lekarskiej w ramach aksjologii Tischnera zostanie rozwinięte jako eksperyment myślowy, odnoszący pewien sposób myślenia o wartościach i zobowiązaniach moralnych do dylematycznej sytuacji moralnej. Ze względu na bezpośredniość tego odniesienia interpretacja nie będzie budowana w kontekście bogatej literatury dotyczącej deontologii lekarskiej oraz etyki kodeksowej. Interpretacja ta nie powstaje, aby konkurować z jakimkolwiek ujęciem deontologii lekarskiej zbudowanym na gruncie innych lub podobnych założeń teoretycznych. Artykuł 17. kodeksu etyki lekarskiej, po prostu przybliży tutaj pewien typ sytuacji, oraz dynamikę zobowiązań moralnych, które będą rozpatrywane z wykorzystaniem zasobów aksjologii Tischnera. Ze względu na ograniczenia objętościowe tekstu, skupię się w nim bardziej na pozytywnych aspektach realizacji wartości we wspomnianej sytuacji, niż na możliwych nieprawidłowościach i uchybieniach w działaniu lekarza. Mam nadzieję, że niniejszy tekst może być przydatny do zintegrowania i rozwinięcia namysłu etycznego, dotyczącego obowiązków i postaw moralnych lekarza wobec chorego, w sytuacji, gdy rokowania nie są pomyślne.

Ramy pojęciowe

Przyjmuję, że kodeksy etyki zawodowej, poprzez sposób, w jaki odnoszą się do wartości, mogą konsolidować etos grupy zawodowej. Najprostsza

1 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 8.

definicja pojęcia „wartość” określa to słowo jako odnoszące się do tego, co cenne. W naukach społecznych można też spotkać się z pojmowaniem wartości jako tego, co wpływa na decyzje ludzkie. Tadeusz Tomaszewski określa na przykład wartość jako „stan rzeczy, który określa kierunek aktywności człowieka”². Patronujący przyjętej tutaj aksjologii Tischner rozumie wartość jako ideał domagający się jakiegoś działania³. Słowem: żyjący pośród wartości człowiek świadomie rozpoznaje to, co dla niego cenne i co skłania go do pewnego działania. Na poziomie ogólności, jaki na razie przyjęliśmy, działanie to określamy najczęściej jako realizację lub ochronę wartości (tego, co cenne). W praktyce jest to wykonywanie rozmaitych działań w sytuacji, w której pojawia się jakieś poczucie zobligowania do zrobienia czegoś (lub zaniechania działania, którego podejmować nie należy).

Kodeksy etyki powstałe w ramach etyki zawodowej⁴ możemy bez kontrowersji rozumieć jako systemy nakazów i zakazów postępowania, które wyznaczają ścieżki realizacji i ochrony wartości w działaniu i te wartości *explicite* wymieniają (często w introdukcji kodeksu). Tischner zauważa, że z trudnością przychodzi nam nazywanie „pracą” stałych i trudnych zajęć, które są niemoralne i niegodne, takich jak na przykład działania notorycznego złodzieja. Tłumaczy to spontanicznym wiązaniem pojęcia pracy z ideą „[e]thosu, godności i wzniosłości”⁵. W przypadku niektórych kodeksów wyraźniej eksponowana jest grupa wartości najistotniejsza dla etosu grupy zawodowej⁶. Dlatego też na przykład kłamstwo działającego

2 T. Tomaszewski, *Człowiek w sytuacji*, w: *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1982, s. 24; por. S. Blackburn, *Dictionary of Philosophy*, Oxford–New York 1996, s. 390.

3 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 67–68.

4 Na temat relacji pojęcia etyki zawodowej do pojęcia kodeksu etycznego zob. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa*, „Etyka” 4 (1969), s. 58–90; A. Sikora, *Pojęcie, rozwój i struktura polskich kodeksów etyki lekarskiej na tle etyki zawodowej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 95–96.

5 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 73.

6 W sprawie sporu o możliwość całkowitego sprowadzenia etyk zawodowych do etyki ogólnej zob. K. Szewczyk, *Profesjonalna etyka lekarska: uzasadnienie jej odrębności oraz miejsca w edukacji etycznej studentów medycyny i lekarzy*, „Diametros” 18 (2021), s. 33–70; I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa*, s. 58.

w ramach obowiązków zawodowych dziennikarza wobec odbiorcy informacji, ma nieco inną wagę moralną, niż kłamstwo, którego dopuszcza się lekarz wobec pacjenta. W obu przypadkach mamy do czynienia z przekroczeniem zakazu moralnego „nie kłam”, służącego potrzebie zaufania w życiu społecznym⁷, ale w pierwszym przypadku możemy dodatkowo mówić o działaniu niezgodnym z etosem zawodowym: takie naruszenia często są odbierane jako cyniczne, określane jako działania „niegodne” jakiegoś zawodu i związanej z nim roli społecznej.

Przechodząc do kwestii wartości i norm, warto odnotować, że Tischner jest autorem, który sprzeciwia się „etyce technologicznej”, rozumianej jako etyka oparta na normach, bez rozpoznania leżących u podstaw norm wartości. Zamyśl etyki, w ramach której zakłada się, że normy są wystarczającym wyznacznikiem działania, filozof porównuje do pomysłu drobiazgowego wyuczenia nieorientowanej w sztuce osoby, co powinna mówić udając eksperta na wystawie dzieł sztuki⁸. Warunkiem zrozumienia powinności moralnych jest umiejętność, którą Tischner nazywa czytaniem lub czuciem wartości (idea ta pojawia się już w myśli Dietricha von Hildebranda). W *Myśleniu według wartości* znajdujemy ilustrujący tę zdolność przykład:

Znajdujemy się w tej chwili w sali wykładowej. Są tutaj obok nas znajomi i nieznajomi [...] są także przedmioty, takie jak krzesła, okna, drzwi, są instrumenty wzmacniające głos. Każdy człowiek i każdy przedmiot wymaga od nas stosownego zachowania. Aby zachować się właściwie w tym naszym małym świecie, musimy umieć „czytać wartości”. Nie witamy się z krzesłami, nie usiłujemy szukać dla siebie miejsca na kolanach ludzi już siedzących. Bez koniecznej potrzeby nie siadamy tyłem do katedry. Nasz obecny świat jest niewątpliwie światem jakichś wartości, a my w nim jesteśmy istotami czytającymi wartości⁹.

7 Por. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1985, s. 114–117.

8 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, s. 362.

9 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 479.

Wyjaśniając sens „czytania wartości” oraz przytoczonego przykładu, Tischner wskazuje na nieuchronne w doświadczeniu człowieka odczucie hierarchiczności dóbr, które powoduje, że czujemy, iż nie możemy zachowywać się w sposób dowolny. Nie potrafimy precyzyjnie umieścić wszystkich wartości na skali, ale nie potrafimy też żyć bez poczucia, że pewne dobra są ważniejsze, niż inne¹⁰. To rozpoznanie wiąże się naszymi nieustannymi dążeniami, oraz z towarzyszącym naszemu życiu poczuciem zobligowania, by to, co istotne lub cenne realizować, rozwijać czy chronić, często kosztem tego, co wydaje się nam mniej ważne i cenne. Można rzec, że doświadczenie hierarchii dóbr zamienia nasze działanie w postępowanie, organizuje naszą egzystencję, skłania do określania środków i celów naszej aktywności.

Aksjologia Tischnera, choć z uwagi na fundamentalny charakter rozważań jest z natury abstrakcyjna, jednocześnie stale uwzględnia sytuacyjny aspekt doświadczenia wartości. Już przytoczony wyżej przykład, w którym mowa o „małym świecie” sali wykładowej, wskazuje, że w ujęciu Tischnera rozpoznanie właściwego działania i zachowania wiąże się z oceną specyfiki najbliższych okoliczności. Sposób opisu zastosowany w tym przykładzie sprawia wrażenie, jakby był przywołaniem wypracowanego przez Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego socjologicznego pojęcia „sytuacji”, którego definicja oparta jest na pojęciach wartości i postaw¹¹. Czytanie wartości zostało zilustrowane tak, jakby wiązało się ściśle z rozpoznaniem definicji sytuacji, a więc z interpretacją tego, co jest bardziej, a co mniej ważne w danych okolicznościach. To zaś prowadzi do wyboru odpowiedniego do tego rozpoznania działania. O ile jednak socjologowie odnoszą się do społecznie konstruowanego systemu wartości i oczekiwań, Tischner przyjmuje istnienie obiektywnej, wyczuwanej intuicyjnie hierarchii wartości¹².

10 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 48o; por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 68–69.

11 Zob. W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, tłum. M. Metelska, Warszawa 1976, s. 85.

12 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 71–77, por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 62–64.

W rozprawie *Etyka wartości i nadziei* Tischner podkreśla fundamentalne znaczenie umiejętności osadzenia wartości w konkretnych spotkaniach międzyludzkich. Filozofia wartości Tischnera w ogólności ma wyraźnie interpersonalny charakter. Czytamy: „Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim”¹³. A ponieważ tylko w sytuacjach spotykamy realnych ludzi, doświadczenie wartości moralnych jest zawsze osadzone w jakichś okolicznościach. Umiejętność rozpoznania wartości w konkretnych relacjach autor nazywa „poczuciem rzeczywistości”. Tischner pisze, że zmysł rzeczywistości „odsłania to, jakie wartości są *hic et nunc* możliwe do zrealizowania”¹⁴. Czytamy również: „Bez poczucia rzeczywistości nawet najbardziej idealne wartości zostają bezpłodne”¹⁵. Dlatego też dla Tischnera fundamentalną i przewodnią wartością jest prawda, bowiem jej przewodnictwo umożliwi właściwe rozpoznanie rozmieszczenia pozostałych wartości w realnych okolicznościach. Jest to poznawczy warunek zabiegania o inne wartości: „[n]ie mogę tego zrobić bez jakiegoś namysłu, którego celem jest rozpoznanie sytuacji”¹⁶.

Przywołane cechy aksjologii Tischnera prowadzą nas do kilku wniosków związanych z tematem tego tekstu. Pierwszy mówi, że w dorosłym życiu „czytanie wartości” zawsze powinno wyprzedzać podporządkowanie się normom, operowanie nimi, oraz ich tworzenie; zatem warunkiem właściwego egzekwowania norm kodeksu etyki lekarskiej, jak każdego innego kodeksu, jest także wcześniejsza umiejętność czytania wartości w określonych okolicznościach. Po drugie, rozpoznanie wartości rozgrywa się w określonej sytuacji z udziałem innego człowieka. Idąc dalej w kierunku wyznaczonym przez ten sposób myślenia, możemy stwierdzić oczywiste istnienie podobieństw między sytuacjami, w których rozgrywa się interakcja osób w układzie wartości. Instytucje, których działanie jest podporządkowane pewnemu systemowi wartości tworzą charakterystyczne dla nich typy powtarzających się sytuacji. Tworzone przez grupy

13 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 485; por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 64.

14 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 487; por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 378–380.

15 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 69; por. *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 70.

16 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 75.

zawodowe kodeksy, mogą być rozumiane jako zawierające wskazówki i regulacje zachowania, które wynikają z długotrwałego doświadczenia tych grup. Powstanie systemu nakazów i zakazów postępowania w stosunku do odbiorcy, klienta czy pacjenta, nie musi być wyrazem odejścia od żywego spotkania z człowiekiem w kierunku moralności kazuistycznej, ale może być rozumiane jako przekazywanie spuścizny pozostałej po długotrwałym testowaniu jakiegoś wycinka rzeczywistości aksjologicznej, w której spotykają się ludzie w znanym układzie ról¹⁷. Autorzy kodeksów etyki zawodowej także są podmiotami moralnymi z „poczuciem rzeczywistości”, oraz poczuciem przynależności do pewnego środowiska społecznego, realizującego określone cele. Zatem kodeksy te mogą być rozumiane jako służące poznaniu swojego miejsca i powinności względem innych w konkretnym środowisku społecznym. W *Filozofii dramatu* czytamy:

„Jestem nauczycielem”, „jestem lekarzem”, „jestem studentem” – znaczy za każdym razem: jestem w określonym miejscu przestrzeni sensu, w której obok mojego istnieją również miejsca innych ludzi. Jak poszczególne słowo ma „swoje miejsce” w całości zdania, tak i ja „mam miejsce” pośród miejsc innych ludzi. Wiedząc, czym są owe miejsca, ludzie mogą się „poznać”, zanim jeszcze się spotkali. Jesteśmy dla siebie tym, czym nas czynią miejsca w przestrzeni sensu¹⁸.

Tym samym interpretuję przywołane podstawy aksjologii Tischnera jako dające możliwość rozumienia kodeksów etyki powstałych w ramach etyki zawodowej, w kategoriach dziedzictwa doświadczenia wartości, które jest związane z pewnym doświadczeniem „poczucia rzeczywistości”, z wiedzą o pewnych typach sytuacji, w jakich dochodzi do spotkania ludzi. Zatem nie jest to interpretacja, która sztywnym systemom norm moralnych przeciwstawiałaby spontaniczną wrażliwość na wartości.

17 Por. A. Sikora, *Pojęcie, rozwój i struktura polskich kodeksów etyki lekarskiej na tle etyki zawodowej*, s. 98–99.

18 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 228.

Dramat w relacji lekarz–chory

Istnieje pewna symptomatyczność relacji lekarz–chory dla aksjologii i etyki wypracowanej przez Tischnera. Już Emmanuel Lévinas, którego twórczość stanowiła jedną z głównych inspiracji dla filozofii Tischnera, umieścił w opisie umierającego Ja figurę lekarza, który poprzez możliwość pokładania w nim ostatniej nadziei, niejako równoważy moralnie wrogą inność śmierci¹⁹. Zarówno Lévinas, jak i Tischner, pracowali nad fenomenologicznymi opisami samej istoty etycznej relacji międzyludzkiej, zatem próby przełożenia ich na konkretne spotkania zawsze będą dyskusyjne. Niemniej uważam, idąc za sugestią Barbary Skargi, że tego rodzaju rozważania należy traktować jako ramy, które wręcz wymagają wypełnienia doświadczeniem²⁰. Także Tischner ilustruje twierdzenia swojej aksjologii przykładami konkretnych spotkań międzyludzkich, bodaj najchętniej sięgając po przykład miłosiernego Samarytanina. Istnieją spotkania, które bardziej niż inne odzwierciedlają ów fundamentalny dramat międzyludzki. Relacja lekarz–chory z pewnością jest w tym względzie szczególna.

Operując dalej pojęciami Tischnera, możemy stwierdzić, że relacja lekarz–pacjent wcale nie byłaby dramatyczna, gdyby lekarz odnosił się do pacjenta w sposób nieodróżniający go od przedmiotu. Tylko osoba może być podmiotem dramatu²¹. W filozofii Tischnera to właśnie doświadczenie moralnego aspektu relacji międzyosobowej zmienia wydarzenia i fakty w dramat. Dzięki świadomości aksjologicznej oraz moralnej, a więc świadomości tego, że pacjent ma „jakieś roszczenie, które zobowiązuje”²², lekarz widzi pacjenta w horyzoncie dobra i zła. Wtedy to czas i przestrzeń przestają być jedynie wyznacznikami granicy sytuacji, ale stają się także sceną dramatu. Scenę tę wypełniają również przedmioty, ale już jako tło i armatura spotkania ludzi.

19 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 281.

20 Zob. wypowiedź Skargi przywołaną przez Ryszarda Kapuścińskiego: R. Kapuściński, *Ten inny*, Kraków 2006, s. 29.

21 Por. J. Tischner, *Myslenie w żywiole piękna*, Kraków 2005, s. 159.

22 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 7.

Dramat międzyludzki to okoliczność, kiedy los jednego człowieka jest zależny od decyzji i zaniechań drugiego człowieka. Jak to metaforycznie ujmuje Tischner: w jego rękach jest zguba i ocalenie²³. Te słowa przywołują na myśl przede wszystkim oczywistą zależność pacjenta od lekarza, ale należy też mieć na uwadze zależność przeciwną. Mimo asymetryczności tej relacji zazwyczaj pacjent także posiada możliwości oraz instrumenty, choćby prawne, by wpływać na los lekarza. Nawet gdyby chory był niezdolny do jakiegokolwiek działania oraz pozbawiony wszelkich praw, wciąż może uczestniczyć w dramacie lekarza jako osoba, do której odnoszą się jego wybory. Bowiem – jak pisze Tischner – „[k]ażdy wybór określonej wartości ludzkiej skierowany poza nas jest zarazem wyborem czegoś mniej lub bardziej ludzkiego wewnątrz nas”²⁴. Zatem dramat „zguby i ocalenia” jest też zawsze częścią losu lekarza, który w relacji z pacjentem jedynie wydaje się „bezpieczny”, ze względu na to, że znajduje się w pozycji niosącego pomoc. W istocie jednak podejmuje decyzje, które testują jego człowieczeństwo, może więc ocalić lub stracić także siebie²⁵.

Idee i wartości, które sprawiają, że to co się dzieje w trakcie spotkania może być bardziej lub mniej ważne, właściwe lub niewłaściwe, dobre lub złe, nazywane są przez Tischnera „zapleczem” spotkania²⁶. Można więc powiedzieć, że próbując odkrywać system idei i wartości, jakie leżą u podstaw przepisów artykułu 17., odsłaniamy również zaplecze spotkania lekarza i chorego, którzy podejmują ze sobą dialog na scenie dramatu.

Normatywna i aksjologiczna struktura artykułu 17

Treść artykułu 17. brzmi następująco:

W razie niepomysłnej dla chorego prognozy, lekarz powinien poinformować o niej chorego z taktem i ostrożnością. Wiadomość o rozpoznaniu i złym

23 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 482–483.

24 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 381.

25 Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 161.

26 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 13.

rokowaniu może nie zostać choremu przekazana tylko w przypadku, jeśli lekarz jest głęboko przekonany, iż jej ujawnienie spowoduje bardzo poważne cierpienie chorego lub inne niekorzystne dla zdrowia następstwa; jednak na wyraźne żądanie pacjenta lekarz powinien udzielić pełnej informacji²⁷.

W aspekcie opisowym artykuł odnosi się do sytuacji pojawienia się niepomysłnych informacji o stanie zdrowia pacjenta, którymi najpierw dysponuje lekarz. Treść drugiego zdania wskazuje, że mowa także o informacjach potencjalnie obciążających chorego w takim stopniu, iż odebranie tych wiadomości może spowodować poważne pogorszenie stanu zdrowia psychofizycznego. Zatem możemy przyjąć, że artykuł dotyczy między innymi sytuacji skrajnej, kiedy wiadomości prognozują śmierć chorego w nieodległym czasie.

W aspekcie normatywnym przepisy zawarte w artykule 17. dotyczą sposobu postępowania z tymi informacjami w odniesieniu do stanu oraz zachowania pacjenta. Treść normatywna dzieli się wyraźnie na trzy części. Pierwsza część (pierwsze zdanie paragrafu) nakazuje lekarzowi przekazanie niepomysłnych przewidywań, oraz informuje, w jaki sposób należy to zrobić. Druga część (drugie zdanie do średnika) wskazuje wyjątek zwalniający lekarza z obowiązku przekazania informacji. To odstępstwo usprawiedliwiają okoliczności, w których stosunek ciężaru informacji do odporności psychofizycznej chorego jest na tyle niekorzystny, że lekarz jest przekonany, iż ujawnienie prognozy zasadniczo pogorszy stan pacjenta. Z kolei treść trzeciej części (po średniku) wyznacza wyjątek od ważności wyjątku z części drugiej. Jest to „zwrot” w normatywnej wymowie całego artykułu. Okazuje się bowiem, że nie tylko lekarz może decydować o możliwości zawieszenia nakazu, o którym mowa w części pierwszej, ale może mieć na to wpływ także chory.

Spróbujmy zrekonstruować ogólne aksjologiczne podstawy nakazów z artykułu 17. Zauważmy, że w pierwszej części powinność lekarza w zarysowanej sytuacji nie wynika ze związania celu jego działania z naczelnymi

27 Kodeks dostępny na stronie Naczelnej Izby Lekarskiej: https://nil.org.pl/uploaded_images/1574857770_kodeks-etyki-lekarskiej.pdf (01.03.2022).

wartościami w samym etosie lekarskim: wartościami życia, zdrowia czy dobrostanu psychofizycznego chorego. Ochronie tych wartości służy dopiero wyjątek od nakazu, nakreślony w części drugiej. W pierwszej części, a potem w trzeciej, normy kierują lekarza ku realizacji innych celów, związanych z wartością przypisaną pacjentowi jako osobie oraz wartościami poznawczymi.

Zwróćmy uwagę na te wartości, które wiążą się z osobą chorego. Z innych partii kodeksu dowiadujemy się, że pacjent ma prawo do szacunku, który obliguje lekarza do uczciwej pomocy w zrozumieniu tego, co się z nim dzieje. Szczerość i prawdomówność lekarza są realizacją zarówno ogólniejszej moralnej wartości uczciwości wobec innej osoby, jak i wartości poznawczych, związanych z rzetelną reprezentacją faktów w sprawozdaniu, które przekazuje lekarz. Pacjent ma moralne prawo poznać prawdę, które łączy się tutaj z prawem do pozostawania w relacji zaufania wobec osoby, która go leczy. Na uznanie wartości zaufania wskazuje już artykuł 12. kodeksu, gdzie współwystępuje ono z uznaniem godności pacjenta. Pojęcie zaufania wskazuje na istotną wartość w etosie lekarskim, choć z pozoru może się ona wydawać drugorzędna. Zauważmy, że w artykule 12. kodeks daje poparcie prawu pacjenta do wyboru lekarza, odwołując się właśnie do wartości zaufania. W obecnej treści kodeksu także naruszenie godności zawodu lekarza określane jest w kategoriach podważania zaufania do zawodu (art. 1). Te dwa sposoby operowania pojęciem godności (godność pacjenta oraz godność zawodu lekarza) można rozróżnić, odwołując się do podziału znaczeń terminu godność rozwijanego przez Adama Rodzińskiego. Każdej osobie ludzkiej przysługuje fundamentalna godność osobowa, która jest trwała, niezbywalna i zobowiązująca do ochrony, niezależnie od tego, co dana osoba czyni i jak postępuje. Z kolei godność osobowościowa jest wartością, która wiąże się z nabytymi cechami i umiejętnościami osoby, w tym także kwalifikacjami zawodowymi, jest od nich zależna i podlega zmianie. Może się zdarzyć, że działania niemoralne podejmowane przez osobę będącą lekarzem obniżą jego godność osobowościową, co można opisać również jako naruszenie godności zawodu. Od dwóch poprzednich rozumień terminu godność Rodziński odróżnia jeszcze godność osobistą,

która wiąże się z subiektywnym poczuciem własnej wartości, jakie posiada dana osoba²⁸.

To, iż w kodeksie przyjmujemy uniwersalny i niezbywalny charakter godności osobowej pacjenta nie ulega wątpliwości. Lekarz nie jest instruowany, którzy pacjenci są godni jego pomocy, a którzy nie, których należy traktować z uznaniem, a których można ignorować, czy też kiedy pacjent traci godność. Już przyrzeczenie lekarskie zawiera deklarację, że osoby, które znalazły się w sferze odpowiedzialności zawodowej lekarza, są pod tym względem równe i wymagają takiego samego oraz trwałego poszanowania. Warto zwrócić uwagę na to, że pacjent ma nie tylko wynikające z ogólnych norm, moralne prawo do zaufania lekarzowi, ale wręcz jest skazany na to zaufanie, gdyż pomiędzy lekarzem a pacjentem często występuje daleko idąca dysproporcja wiedzy dotyczącej zdrowia pacjenta. Na gruncie tej wiedzy lekarz podejmuje decyzje w sprawie ingerencji w ciało pacjenta, czasami bardzo inwazyjnej lub długotrwałej. Natomiast pacjent, na jej podstawie, może określić między innymi możliwość lub utratę możliwości realizacji jakichś wartości. Sądzę, że możemy bez ryzyka błędu przyjąć, iż moralne prawa, które przywołałem w tym akapicie, wiążą się z przypisaniem pacjentowi wartości godności osobowej (art. 12.), zaś artykuł 17. stoi na straży respektowania tej wartości. Uznaję bowiem, że istnieje pewien związek godności osobowej z prawem do wiedzy o swojej sytuacji. Jeśli przyjmimy – raz jeszcze posłużę się definicją Rodzińskiego – że osoba to byt skierowany do „własnego, samodzielnego wybierania między następującymi się do realizacji wartościami”²⁹, to łatwo wyobrazić sobie, że można ograniczyć ten wybór, utrudniając danej osobie rozpoznanie wartości możliwych do zrealizowania w danych okolicznościach. W takim przypadku ograniczona zostaje zdolność, którą Tischner nazywa „poczuciem rzeczywistości”, i która pozwala właściwie rozpoznać powinności w sytuacji. Możliwość uczestnictwa w świecie wartości może

28 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) nr 2, s. 43–47; G. Hołub, *Godność pacjenta jako człowieka – norma podstawowa etyki lekarskiej*, https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/89635.godnosc-pacjenta-jako-czlowieka-norma-podstawowa-etyki-lekarskiej (16.09.2013).

29 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, s. 43.

zostać ograniczona, gdy przed pacjentem ukrywa się informacje, będące istotnymi dla tematu jego życia i zdrowia. Zgodnie z metaforą Tischnera, dla niezorientowanego pacjenta pewne wartości mogą w ten sposób stać się „bezpłodne”, a więc nie wywoływać odpowiedniego do okoliczności poczucia powinności; na przykład mogą być zagrożone, ale pacjent nie będzie czuł się zobligowany do ich ochrony.

Artykuł 17. dotyczy przypadku, w którym pacjent, domagając się informacji o rokowaniach, chce znaleźć się pośród osób świadomych sytuacji, w jakiej sam się znajduje, a więc chciałby, aby umożliwiono mu „obiektywne spojrzenie na świat”³⁰, które wspomaga wybór adekwatnego wobec jego sytuacji myślenia i działania. Może na przykład odpowiednio ustosunkować się do swojego życia i zdrowia, gdy są one zagrożone. Jednakże problem nie dotyczy jedynie wartości witalnych. Ukrywanie przed pacjentem informacji, może być rozumiane jako przyczynianie się do zaburzenia jego „obiektywnego spojrzenia na świat”, potrzebnego także do rozpoznania właściwych sposobów realizacji innych wartości. Wprowadzany w błąd pacjent, może nie mieć w ogóle rozeznania, „jakie wartości są *hic et nunc* możliwe do zrealizowania”. Nieświadomy zagrożenia może nie wiedzieć, jak ustosunkować się wobec wartości moralnych w jego sytuacji. Może zakładać, że dysponuje czasem na odroczenie naprawienia jakiejś relacji z bliską osobą, choć w rzeczywistości nie ma na to czasu. Oczywiście należy zastrzec, że powyższe wyjaśnienia nie dotyczą przypadków, gdy stan zdrowia pacjenta po prostu nie pozwala na świadome ustosunkowanie się do własnej sytuacji.

Ustaliliśmy, że artykuł 17. odsyła nas przede wszystkim do wartości, których realizowanie nie jest specyficzne dla zawodu lekarza. Zinterpretowałem go jako zapis służący ochronie godności pacjenta, realizacji wartości poznawczych oraz wzmacniający etos lekarza jako godnego zaufania. Zauważmy przy tym, że normy nakazujące rzetelne przekazywanie informacji stanowią rdzeń innych kodeksów etyki zawodowej, choćby dziennikarza lub nauczyciela, ale nie rdzeń etyki lekarskiej. Nakaz prawdomówności – jak już zostało wspomniane – jest elementem etyki ogólnej, powszechnie

30 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 75.

akceptowanym nakazem społecznym. Dopiero wyjątek z części drugiej artykułu jest nakierowany na wartości kluczowe dla pracy lekarza. Lekarz, inaczej niż dziennikarz czy nauczyciel, zwraca szczególną uwagę na wpływ informacji na stan zdrowia odbiorcy. Jednak trzecia część artykułu stawia ograniczenia w realizacji tych dóbr, które to ograniczenia sprawiają, że ochrona naczelných wartości w pracy lekarza nie może się odbywać kosztem godności pacjenta. Jak powiada Dietrich von Hildebrand, samo zwodzenie innej osoby to „stawianie siebie ponad godnością człowieka”³¹. W tym przypadku przepisy zapobiegają stawianiu wartości witalnych ponad godnością. Tischner utrzymuje i przestrzega, że zinterpretowanie podstawowego charakteru wartości witalnych (życie i zdrowie są wartościami podstawowymi w tym sensie, że są potrzebne, aby realizować inne wartości) w taki sposób, jakby były one wartościami najwyższymi, prowadzi do „błędu witalizmu”. Wbrew pozorom, taka absolutyzacja wypaczałaby

Wyniesienie godności w kodeksie jest na tyle priorytetowe, iż w sytuacji, gdy pacjent wyraźnie wyraża chęć poznania rokowań, lekarz powinien przekazać mu niepomysłne wiadomości, nawet jeśli doprowadzi to do cierpienia pacjenta, pogorszenia jego stanu zdrowia, czy wręcz przybliży go do zgonu. Zatem zestaw norm i wyjątków w artykule 17. dowodzi istnienia u podstaw tych przepisów założenia, że także dla lekarza godność osobowa pacjenta jest wartością wyższą niż jego zdrowie i życie. Można rzec, że w etyce zawodowej lekarza zdrowie, życie i komfort pacjenta są wartościami pierwszoplanowymi, ale nie najwyższymi. Tischner zakłada, że sytuacje i postawy, w których człowiek wybiera godność (wartość duchową) kosztem życia (wartości witalnej), świadczą o ludzkiej potrzebie nadania życiu sensu wyższego, niż dobrostan fizyczny. Wskazują na „potrzebę szczególnego skierowania życia w kierunku czegoś, co jest «większe niż życie»”³². Zatem artykuł 17. może być rozumiany jako jeden z wyrazów takiej potrzeby w deontologii lekarskiej. Wartość godności porządkuje

31 D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. E. Seredyńska, w: D. von Hildebrand, J. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, s. 44.

32 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 77–78.

tutaj i orientuje wartość życia i zdrowia, nakładając na ich realizację pewne ograniczenia, i oddając pole temu, co wyższe³³.

Artykuł 17. a kolizja wartości

Jako, że artykuł 17. ogranicza realizację i ochronę pewnych wartości, można go też rozumieć jako artykuł wyrażający bardziej podstawową kolizję wartości, występującą w jakichś okolicznościach. Nie jest to interpretacja nowatorska. Na przykład na gruncie ujęcia Iji Lazari-Pawłowskiej, można uznać, że treść artykułu dotyczącego złych rokowań, odzwierciedla możliwe zderzenie wartości rozpoznawalne w etyce lekarskiej w ogóle. W artykule *Etyki zawodowe jako role społeczne* czytamy:

Zazwyczaj można wskazać jakieś określone dobro, które stanowi główny cel działalności danej grupy zawodowej. Z dobrem tym może jednak kolidować jakieś inne dobro, które również zostało powierzone pieczy tej samej grupie zawodowej. Na przykład w myśl deontologii lekarz winien troszczyć się o zdrowie pacjenta, ale jednocześnie winien liczyć się również z innego rodzaju wartością, jaką jest prawo człowieka do samostanowienia o własnym losie³⁴.

Właśnie ów konflikt leży u podstaw dynamiki zaleceń zawartych w artykule. Są to instrukcje postępowania w sytuacji kolizji wartości³⁵. Nie oznacza to jednak, że kodeks stara się niwelować możliwe konflikty moralne. Adam Sikora pisze, że zgoła żadna etyka zawodowa „nie może być [...] traktowana jako podjęcie starań mających na celu rozstrzygnięcie wszystkich możliwych sytuacji moralnych, a zwłaszcza moralnych konfliktów”³⁶. Etyka lekarska także nie realizuje takiego celu, a we wskazaniu na napięcie

33 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 79.

34 I. Lazari-Pawłowska, *Etyki zawodowe jako role społeczne*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 86.

35 Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyki zawodowe jako role społeczne*, s. 89.

36 A. Sikora, *Pojęcie, rozwój i struktura polskich kodeksów etyki lekarskiej na tle etyki zawodowej*, s. 97.

pomiędzy normami postępowania, nie ma niczego nadzwyczajnego. Możemy zyczliwie założyć, że zazwyczaj faktycznie lekarz chce być zarówno uczciwy wobec pacjenta, jak i chronić go przed poważnym cierpieniem. Zatem sytuacja, w której te postawy stają się trudne do pogodzenia, może przyczynić się do powstania niepewności co do właściwego kierunku postępowania³⁷. Jak zauważa Tischner, istnieją okoliczności, w których mamy poczucie równoczesnego zobligowania wobec różnych wartości, ale jednocześnie „realizacja jednej wartości wiąże się z możliwością zaprzeczenia drugiej”³⁸. Gdyby te niedające się pogodzić poczucia powinności były całkowicie symetryczne, przeniesienie ich w sferę działania byłoby niemożliwe. Jednocześnie jednak – zakłada w innym miejscu krakowski filozof – właśnie konieczność działania w określonej sytuacji, w odróżnieniu od teoretycznej dyskusji, sprzyja właściwemu rozpoznaniu hierarchii wartości i podjęciu właściwej decyzji³⁹.

Szałę zatem musi przechylić dynamika sytuacji spotkania z pacjentem. Tischner wierzy, że takie okoliczności ponownie wymagają wykorzystania „zmysłu rzeczywistości”, który pozwala rozeznac się w możliwościach realizacji wartości w konkretnym czasie i miejscu. Ideałem etycznym jest „«utrafić» w wartość najbardziej właściwą spośród tych, których domaga się dana sytuacja”⁴⁰. Wymaga to wiedzy oraz wyczucia. Sądzę, że rolę, jaką odkrywa artykuł 17. (będącą też jedną z ról, jaką Kodeks Etyki Lekarskiej odgrywa w ogólności), jest oparte na doświadczeniu podpowiadania, na co lekarz powinien zwrócić uwagę, by odnaleźć się w sytuacji aksjologicznej kolizji. Proponuję interpretację, zgodnie z którą w tym miejscu kodeks prowadzi lekarza pomiędzy zagrożeniami, jakie zderzenie to do niego przybliży. Jednak według tej wykładni konflikt wartości obligujących lekarza nie zostaje w ten sposób zlikwidowany. Artykuł pomaga raczej w czymś, co Tadeusz Tomaszewski nazywa „rozwiązaniem sytuacji”⁴¹.

37 Warto mieć na uwadze, że w ostatnich latach praktyka lekarska wykazuje tendencję do wzmocnienia imperatywu prawdomówności wobec pacjenta.

38 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 385.

39 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 77.

40 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 377.

41 T. Tomaszewski, *Człowiek w sytuacji*, s. 20.

Będąc w posiadaniu informacji, które mogą przytłoczyć pozostającego w ciężkim stanie pacjenta, lekarz znajduje się w sytuacji zadaniowej: trzeba zdecydować, co zrobić z informacjami, czy i jak je przekazać, jak zareagować na ewentualne pytanie pacjenta. Te decyzje będą także decyzjami manewrującymi pomiędzy wartościami. Jednak kodeks nie może w tym miejscu zastąpić indywidualnych ustaleń lekarza, bowiem to lekarz jest podmiotem konkretnej sytuacji, od którego zależy los człowieka. Staje się odpowiedzialny za te decyzje⁴². W terminologii Tischnera, lekarz znajduje się gdzieś pomiędzy „głosami”, z których pewne są imperatywami zakazu (np. niedopuszczalności ukrywania prawdy), a inne imperatywami nakazu (np. zobowiązania do ochrony życia i zdrowia). By postąpić właściwie musi sam kierować się poczuciem rzeczywistości i ocenić, który ideał powinien przeniknąć we właściwy konkret⁴³. A ponieważ niektóre elementy sytuacji zarysowanej w artykule 17. są czysto subiektywne, lekarz musi samodzielnie ją określić. To on musi ocenić, kiedy jest „głęboko przekonany” o niepożądanych skutkach zmierzania się pacjenta z prawdą, oraz kiedy żądanie pacjenta, aby ją poznać, staje się odpowiednio „wyraźne”. Na to ostatnie odczucie może mieć wpływ także pacjent, który dzięki temu zachowuje prawa uczestnika dialogu w omawianej sytuacji.

Podsumowanie

Z punktu widzenia przyjętej aksjologii artykuł 17. kodeksu etyki lekarskiej posiada dynamikę, która bierze się z kolizji wartości, w tym przypadku przede wszystkim moralnych (godność, zaufanie), witalnych (zdrowie, życie, ulga w cierpieniu) oraz poznawczych (prawda). Założyłem, inspirując się myślą Tischnera, że warunkiem odczytania sensu norm moralnych jest wcześniejsza umiejętność „czytania wartości”. Przyjęcie sytuacyjnych przesłanek w ramach tej aksjologii eksponuje konieczność rozpatrywania wywołwanego przez czucie wartości zobligowania w kontekście możliwości, jakie dają konkretne okoliczności. Umiejętność, którą Tischner

42 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 71.

43 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 69–70.

nazywa „poczuciem rzeczywistości”, pozwala ocenić zobligowanie do realizacji lub ochrony wartości witalnych z jednej strony, a wartości moralnych i poznawczych z drugiej, w sytuacji niepomyślnych rokowań. Umiejętność ta odgrywa istotną rolę zarówno dla uczestnictwa pacjenta, jak i lekarza w sytuacji tego typu. Uwzględniając rzeczywiste okoliczności, lekarz podejmuje decyzję pomiędzy wartościami, a odebrane informacje służą pacjentowi do oceny jego sytuacji. Pomimo tego, że omawiany artykuł przy pierwszym spojrzeniu może sprawiać wrażenie ściśle dyrektywnego, nie unieważnia on autonomii decyzji lekarskich. Zapis w kodeksie nie może zastąpić decyzji lekarza, które wymagają oceny realiów *hic et nunc* oraz uwzględnienia jego subiektywnej percepcji tej sytuacji. Uwzględni również rolę pacjenta, którego postawa w komunikacji z lekarzem może przesądzić o tym, że lekarz przestanie być zobligowany do ochrony wartości witalnych za cenę prawdy i godności pacjenta, godności wyrażającej się także w moralnym prawie do rozeznania się we własnej sytuacji oraz prawie do samostanowienia. Zgodnie z myślą Tischnera, wybór ochrony godności pacjenta wiąże się z ograniczeniem i zorganizowaniem sposobu obowiązywania wartości witalnych i podporządkowuje je wyższemu sensowi.

Bibliografia

- Blackburn S., *Dictionary of Philosophy*, Oxford–New York 1996.
- Hildebrand D. von, *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. E. Seredyńska, w: D. von Hildebrand, J. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 11–52.
- Hołub G., *Godność pacjenta jako człowieka – norma podstawowa etyki lekarskiej*, https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/89635.godnosc-pacjenta-jako-czlowieka-norma-podstawowa-etyki-lekarskiej (16.09.2013).
- Kapuściński R., *Ten inny*, Kraków 2006.
- Kodeks Etyki Lekarskiej*, https://nil.org.pl/uploaded_images/1574857770_kodeks-etyki-lekarskiej.pdf (01.03.2021).
- Lazari-Pawłowska I., *Etyka zawodowa*, „Etyka” 4 (1969), s. 58–90.
- Lazari-Pawłowska I., *Etyka zawodowa bez kodeksu*, „Etyka” 27 (1994), s. 177–180.

- Lazari-Pawłowska I., *Etyki zawodowe jako role społeczne*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 84–91.
- Lazari-Pawłowska I., *Problemy etyki sytuacyjnej*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 42–58.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1985.
- Rodziński A., *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) nr 2.
- Sikora A., *Pojęcie, rozwój i struktura polskich kodeksów etyki lekarskiej na tle etyki zawodowej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 95–109.
- Szewczyk K., *Profesjonalna etyka lekarska: uzasadnienie jej odrębności oraz miejsca w edukacji etycznej studentów medycyny i lekarzy*, „Diametros” 18 (2021), s. 33–70.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 55–149.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 2005.
- Tischner J., *Myslenie w żywiole piękna*, Kraków 2005.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000.
- Thomas W. I., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, tłum. M. Mełtelska, Warszawa 1976.
- Tomaszewski T., *Człowiek w sytuacji*, w: *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1982, s. 17–36.

Abstrakt

Dramaturgia artykułu 17. kodeksu etyki lekarskiej. Ujęcie sytuacji niepomysłnych rokowań z wykorzystaniem aksjologii Józefa Tischnera

Tekst prezentuje interpretację aksjologicznego tła artykułu 17. kodeksu etyki lekarskiej, w której wykorzystane są przede wszystkim elementy filozofii wartości Józefa Tischnera. Autor posługuje się pojęciami aksjologii, by opisać szczególną dynamikę deontologii zawartej w artykule dotyczącym sytuacji informowania pacjenta o niepomysłnych rokowaniach co do jego stanu zdrowia. Zamiast opisów

powszednich sytuacji tego typu, czytelnik otrzymuje inspirowaną przede wszystkim filozofią Tischnera rekonstrukcję układu wartości i roszczeń, w którym znajduje się lekarz.

Słowa kluczowe: aksjologia, kodeks etyki lekarskiej, etos, Józef Tischner, filozofia dramatu

Abstract

The Dramaturgy of Article 17 of the Code of Medical Ethics. An Axiological approach

The text presents an interpretation of the axiological background of Article 17 of the Polish Code of Medical Ethics. The interpretation uses elements of Józef Tischner's philosophy of values. The author employs the concepts of axiology to describe the special dynamics of deontology contained in Article 17, which refers to the situation of informing the patient about an unfavorable prognosis regarding his health. Instead of descriptions of everyday situations of this type, the reader receives a reconstruction of the system of values and demands in which the doctor resides, inspired by Tischner's philosophy.

Keywords: axiology, Code of Medical Ethics, ethos, Józef Tischner, philosophy of drama

Agnieszka Biegalska

<https://orcid.org/0000-0002-5653-9684>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

(Nie)wolna wola

*Cywilizacja może odrzucić kulturę,
z której wyrosła, ale nie jest pewne,
że może to przeżyć.*

Tadeusz Gadacz

Na przestrzeni wieków w debacie o źródłach wolnej woli wyłoniły się dwa rozumienia terminu „wola”. Pierwsze ujmuje wolę intelektualistycznie, odnajdując tę kategorię w myśli stoickiej¹, a drugie pozaintelektualnie, dostrzegając początki tej koncepcji w myśli Mariusza Wiktoryna² bądź u nieco późniejszego świętego Augustyna³. Przeglądając rys historyczny myśli woluntarystycznej, można odnieść wrażenie, że każda kolejna koncepcja woli przybliżała nas do odkrycia ostatecznej prawdy o niej, dodając coś do zasobów naszej wiedzy o nas samych. Jednak w dzisiejszym świecie w człowieku rodzi się wątpliwość związana nie tylko z możliwością wykonywania własnej woli, ale przede wszystkim z jej istnieniem.

Agnieszka Biegalska – doktor filozofii, studiowała filozofię na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zainteresowania badawcze: filozofia społeczna, filozofia amerykańska, antropologia filozoficzna, woluntaryzm. Obecnie prowadzi badania nad kategorią zła.

1 M. Frede, *A Free will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, Berkeley 2021, s. 48. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004.

2 A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, The University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1982, s. 117–119.

3 H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 126nn.

To wątplenie pojawiło się wraz ze zmianą tradycyjnego postrzegania istoty ludzkiej. Zmiana nastąpiła

nie tylko wskutek kryzysu klimatycznego, epidemii i odkrycia granic rozwoju ekonomicznego, ale także poprzez nasze nowe odbicie w lustrze: obraz białego mężczyzny, zdobywcy w garniturze czy hełmie korkowym zaciera się i znika, widzimy za to coś w rodzaju twarzy malowanych przez Giuseppe Arcimbolda – organicznych, wielokrotnie złożonych, niepojętych i hybrydowych – twarzy będących syntezą biologicznych kontekstów, zapożyczeń i odniesień⁴.

Kim jest dzisiejszy człowiek? Jak siebie definiuje? Jest kobietą czy mężczyzną? Jakiej jest rasy? W jakim mówi języku? Jest świadomym osobowym „ja”? Czy jest wolny? A może nadszedł czas, by proklamować wolę, która nie jest wolna? Może rację miał Marcin Luter, stwierdzając, że „wolna wola to wierutne kłamstwo, i że sprawa z nią ma się podobnie, jak z ową niewiastą z ewangelii, że im więcej lekarze ją leczyli, tym gorzej się miała”⁵. Wprawdzie „niewolna wola” brzmi jak oksymoron i wydawać się może jedynie językową igraszką, to jednak przegląd myśli europejskiej odsłania przed nami problem niewolnej woli ujmowany jako dylemat naukowy.

Rodzi się zatem pytanie, czy dziś wolność nadal jest kategorią definiującą człowieczeństwo i stanowi podstawę wszelkiego rodzaju relacji (moralnych, prawnych, ekonomicznych, społecznych itp.), czy może czas obwieścić panowanie królestwa niewolnej woli?

Ku utracie woli⁶

Hasła z postmodernistycznych sztandarów – kryzys tożsamości, konsumpcja, informacja, koczowniczy tryb życia, brak jednolitego kanonu

4 O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, s. 17.

5 M. Luter, *O niewolnej woli. De servo arbitrio*, przeł. W. Niemczyk, https://www.luteranie.pl/materialy/o_niewolnej_woli_de_servo_arbitro,241.html (06.02.2020).

6 W niniejszym artykule, by uniknąć uwikłania w problem relacji wola – wolność, wola traktowana będzie jako wewnętrzna dyspozycja, dzięki której mogę czuć się wolna (mam poczucie

kultury, utrata statusu całości – wcieliliśmy w życie i stały się faktem. Okazuje się jednak, że proklamowane przez postmodernistów kategorie pluralizmu, wielości, różnorodności, różnicy, inności, czy odrębności nie wystarczają do opisu naszego współczesnego myślenia o świecie i o nas samych. W świecie postmodernistycznych podziałów (np. płeć, rasa, kultura) współczesny człowiek nie odnajduje dla siebie miejsca, nie potrafi siebie określić, zdefiniować. Postulowana patchworkowość nauki, religii i filozofii zaprowadziła chaos, wznieciła naszą nieufność. Nasza współczesność ponownie skłania do refleksji nad kwestią woli, bowiem mamy dziś do czynienia z nowym stylem argumentacji, diametralnie odmiennym od wcześniejszego.

Dzisiejsze pytanie o wolną wolę to pytanie o „ja”, o to, czym jest współczesne „ja” i czy w ogóle jest jeszcze jakieś „ja”. Problem z określeniem „ja”, choć nienowy, to wydaje się dziś bardziej aktualny niż w minionych dziesięcioleciach. Jak pisał Sławomir Mrożek:

Świat stał się bieganiną, każdy biega z miejsca na miejsce i pyta drugiego: „«Nie było tu mojego 'Ja'? Szukam go wszędzie». Nie, ale może pan widział moje tam, skąd pan przybywa”? Tu tamtego nie było, tego tam nie ma. Więc znowu pędzą, a wszyscy zdyszani. Już nawet ćwierć inteligent wie, że musi szukać swojego „Ja”, zamiast się czegoś porządnie nauczyć. Szukanie swojego „ja” to zajęcie, które usprawiedliwia każde głupstwo, a nawet zbrodnię, nie mówiąc o zwyczajnej nieodpowiedzialności. A ponadto nadaje wyraz głębokiej troski intelektualnej imbecyloom i zalotnisiom⁷.

W 2017 roku Edwin Bendyk podjął próbę nazwania naszego współczesnego „ja”. Okazuje się, że jesteśmy „ja” historycznym, rywalizującym, skomunikowanym, nieskończonym projektem, mobilnym i kontrolowanym, jesteśmy „jednostką podłączoną do teleinformatycznej sieci, zanurzoną

wolności) i mam zdolność wykonywania aktów, których nie musiałam uczynić.

7 S. Mrożek, *Dziadek Ignacy*, w: S. Mrożek, *Małe listy*, Oficyna Literacka Noir su Blanc, Warszawa 2000, s. 119–124.

w hiperkomunikacyjnym świecie”⁸. Barry Wellman proklamuje pojęcie „Społecznego Systemu Operacyjnego”⁹ na określenie sieci relacji międzyludzkich (aplikacje, interfejsy...), bo dziś „ja”, to „sieć”.

Jak to się stało, że utraciliśmy podmiotowość? Rys historyczny przenosi nas wprost do nowożytnego przełomu przyrodoznawczego. Wraz z rozwojem techniki dominować zaczęły nurty antyhumanistyczne. W XVII wieku Julien Offray de La Mettrie napisał pracę *Człowiek Maszyna*, w której uczynił człowieka istotą materialną, pozbawioną duszy i intelektu różnego od zwierzęcego¹⁰. Wiek XIX upłynął pod hasłem „redukcjonizmu”, który zainicjowała praca Karola Darwina *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Materializm przybierał na sile, znajdując swe apogeum w wersji wulgarnej, w myśl której zjawiska psychiczne zostały zredukowane do zjawisk biologicznych („mózg wydziela myśl tak, jak wątroba żółć, a nerki uryne”¹¹). Z upływem czasu przestały nas interesować niezmienniki myślenia, które pomagały rozumieć świat. Utylitaryzm i pragmatyzm zalecają użyteczność jako kategorię najbardziej adekwatną w świecie kalkulowania, pozbawionym myślenia. „Coraz lepiej rozumiemy i kontrolujemy materię, a coraz gorzej siebie. To jest fundamentalny brak, który odczuwamy”¹². Wszystko to, co stanowiło o naturze człowieka, co go definiowało, czyli świadomość, dusza, język, myślenie i wola, straciło na ważności. Skorzystaliśmy z możliwości, której dostarczyła nam technologia i pozbawiliśmy się możliwości głębokiego myślenia, a skoro nie myślimy i nie uczymy się myśleć, to nie rozumiemy tego, co widzimy, czytamy, mówimy i robimy. Wszyscy znamy wypowiedź Jerzego Turowicza: „W Bizancjum przekupki na targu kłóciły się o *filiouque* (pochodzenie Ducha

8 E. Bendyk, *Kryzys tożsamości*, „Niezbędnik Inteligentna. Polityka” 1 (2007), s. 57–59.

9 Termin *Social Operating System* patrz: L. Rainie, B. Wellman, *Networked: The New Social Operating System*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 2012.

10 Szerzej patrz: J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953.

11 Zob. P. Janet, *Materializm współczesny*, przeł. Z. G., Drukarnia Wydawnicza im. Wł. L. Anyczka i SP, Kraków 1878.

12 T. Gadacz, *Nie ma szczęścia bez myślenia*, rozmowa J. Żakowskiego z T. Gadaczem, „Polityka”, 17.05.2019, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/klasykipolityki/1791880,1,prof-gadacz-nie-ma-szczescia-bez-myslenia.read> (11.02.2020).

Świętego), a w Polsce biskupi nie wiedzą, co to znaczy. [...] U nas dominuje tradycja aintelektualna”¹³. Ta tradycja aintelektualna nie dominuje tylko w Polsce, jest ona raczej wyrazem tendencji światowej. Utraciliśmy „ja myślące” Kartezjusza, gdzie *cogito* jako pierwszą ideę odkrywało właśnie wolność i to ona była tym faktem, który „widzę jasno i wyraźnie”. Wolność mojego myślenia, którą sama stwierdzam, nie podlegała wątpieniu. Jednak *res cogitans* zostało wyparte przez deterministyczne, materialistyczne myślenie o mózgu i stało się wiązką neuronów czy synaps wypełniających ludzką czaszkę. W tym kontekście człowiek został sprowadzony do roli automatu. Dzisiejszy świat nie potrzebuje myślących i wolnych jednostek – wystarcza wydajność. Technologia podporządkowała nas sobie (czy też my podporządkowaliśmy się technologii), pozbawiając głębokiego myślenia i wolności. Jednak w świecie technologicznym nie jesteśmy szczęśliwi, nie potrafimy się odnaleźć i choć świat nietechnologiczny, przez jego niezrozumienie, wydaje się trudny i niebezpieczny, to jednak nas pociąga.

Ludzka podległość władzy technologii doprowadziła do utraty podmiotowości, czyli utraty „ja”. W ten sposób wraz z unicestwieniem natury człowieka utracona została władza woli.

Niewolna wola

Kurt Vonnegut w *Rzeźni numer pięć* pisze: „Byłem na trzydziestu jeden zamieszkałych planetach i studiowałem materiały dotyczące stu innych. Ziemia jest jedyną planetą, na której wspomina się o czymś takim jak wolna wola”¹⁴. Kategoria niewolnej woli pojawiła się w dyskursie naukowym za sprawą pracy *De servo arbitrio* Marcina Lutra, który ogłosił determinizm świata podległego woli Bożej. Postawił on tezę, że „uprzednia wiedza Boża nie pozostawia wolnego biegu ślepemu przypadkowi, lecz, że wszystko niezmienną i wiekuistą, i nieomylną wolą przewiduje, zmyśla

13 Za: *Nie ma szczęścia bez myślenia*, rozmowa J. Żakowskiego z T. Gadaczem, „Polityka” 17.05.2019, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/klasykipolityki/1791880,1,prof-gadacz-nie-ma-szczescia-bez-myslania.read> (11.02.2020).

14 K. Vonnegut Jr., *Rzeźnia numer pięć*, przeł. L. Jęczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 75.

i dokonuje”¹⁵. Według Lutra władza woli, która jest wolna, przysługuje tylko Bogu. W człowieku zaś nie może być takiej „rzeczy” jak wolna wola, ponieważ gdyby była, to wówczas człowiek byłby tym, który może czynić wszystko, co zechce. Zdaniem Lutra wolna wola jest tylko sztucznym pojęciem. W myśli współczesnej w tym duchu wypowiada się Gilbert Ryle, uznając wolę nie tylko za sztuczne pojęcie, ale i za błąd metafizyczny¹⁶. Postulowany przez Jean-Jacques’a Rousseau czy Jean-Paula Sartre’a brak metafizycznej podstawy wyboru znajduje dziś wielu zwolenników. Współczesność dostarcza licznych nurtów ideowych, które proponują, czym miałyby się zajmować po humanizmie filozofia, która pozbawia człowieka władzy woli. Do nurtów proklamujących rewizję tradycji humanistycznej zaliczyć należy między innymi nowy materializm i filozofię przedmiotu.

Nowy materializm, jako poprzecznie nowa orientacja intelektualna, pracowuje transcendentálne i humanistyczne (dualistyczne) tradycje, które nawiedzają teorię kulturową, oraz sytuuje się poprzecznie na skraju obydwu epok – nowoczesnej oraz ponowoczesnej¹⁷.

Na czym polega ta „poprzeczność”? Na obwieszczeniu czasów nowej ontologii, polegającej na powrocie do Demokrytejskiego ujęcia materii jako budulca rzeczywistości i postulatów XIX-wiecznego witalizmu, który ma uczynić tę materię aktywną i sprawczą – na przyjęciu Whiteheadowskiej procesualnej optyki rzeczywistości. Metafizyka realistyczna Alfreda N. Whiteheada stała się wzorem filozofowania dla tych posthumanistycznych nurtów, które szukają ontologicznej podstawy dla swoich tez.

Whitehead uznał całą rzeczywistość za proces, z którego wyłaniają się ontyczne struktury (byty aktualne). Byty aktualne porównywał on do komórek żywego organizmu, które są w nieustannym procesie

15 M. Luter, *O niewolnej woli*, s. 615.

16 Por. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 122.

17 R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Czajka, A. Handke, J. Maliński, A. Marcisz, C. Rudnicki, T. Wiśniewski, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk-Poznań-Warszawa 2018, s. 71.

samosdoskonalenia się¹⁸. Zbiorowisko bytów aktualnych to Wszechświat, który jest kosmicznym organizmem, podlegającym nieustannemu procesowi samostwarzania się. Cechą bytów aktualnych jest ich nietrwałość i kreatywność. Otóż w całym organizmie to one są nośnikami potencjalnych, idealnych, trwałych form, możliwości (przedmiotów ponadczasowych) i pozwalają na realizację tych możliwości. Człowiek nie jest biernym obserwatorem przyrody, a czynnym uczestnikiem procesu, któremu podlega cały organizm. Przyroda jest w człowieku, a człowiek w przyrodzie. Jesteśmy, tak jak każdy byt aktualny, fizyczno-duchowymi asubstancjalnymi organizmami przyrodniczymi, pozbawionymi „ja”, jaźni, podmiotowości, intelektu i woli¹⁹. Człowiek to organizm/społeczność ukształtowana przez wpływy biologiczne, kosmiczne, historyczne i społeczne, którym podlega. Whitehead nie podejmuje problemu osobowości i ludzką świadomość utożsamia z przyrodą. Podmiotowość w jego myśli staje się podmiotowością przyrodniczą²⁰.

Nowy materializm stawia sobie za cel pozbycie się człowieka zarówno w jego interpretacji humanistycznej, jak i abstrakcyjnej czy funkcjonalnej (jako nośnika Ducha czy konstytutywnego pęknięcia w bycie), a tym samym stworzenie filozofii prawdziwie posthumanistycznej²¹.

Ten sam postulat odnajdujemy w myśli Grahama Hermana, głównego przedstawiciela filozofii przedmiotu, który w pracy *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* proponuje, byśmy zrezygnowali z podziału na podmiot – przedmiot i uznali wszystkie istniejące rzeczy (materialne,

18 A. N. Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, New York 1969, s. 75.

19 Por. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 128.

20 A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, przeł. M. Kozłowski, M. Pieńkowski OP, Kraków 1987, s. 110.

21 J. Bednarek, J. Maliński, *Od Redakcji*, w: R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Nowy materializm*, s. 6. „Postczłowiek. Ten nowy podmiot wiedzy to złożony asamblaż ludzkiego i nie-ludzkiego, planetarnego i kosmicznego, danego i wytworzonego” (R. Braidotti, *Ku posthumanistyce*, przeł. M. Markiewicz, „Machina Myśli” 22.04.2018, s. 10).

fikcyjne, naturalne, sztuczne) za wzajemnie autonomiczne przedmioty²². Posthumanizm odrzuca antropocentryzm i obwieszcza nienową w filozofii ideę śmierci człowieka. Jednak, co ciekawe, pozbawiając nas władzy woli deklaruje emancypację każdej rzeczy/przedmiotu, czyli jej prawo do samostanowienia. W Whiteheadowskiej filozofii procesu byt aktualny podlega procesowi i w związku z tym jest zależny od całego uniwersum. Świat Whiteheada jest właściwie światem bez wolności, a jeżeli chceć jej poszukiwać to wyłącznie w koncepcji autokreacji/aktualizacji bytów aktualnych. Koncepcja ta nie ma jednak nic wspólnego z emancypacją podmiotu²³.

Współczesna próba przekroczenia postmodernistycznego myślenia o woli przynosi ze sobą ludzką nie-wolę, niewolną wolę i pozostaje głucha na nasze osobowe doświadczenie. Człowiek traci tę wolną wolę, która stanowiła element jego „ja”. Wolność nie jest już konstytutywną częścią natury ludzkiej, a staje się określeniem kondycji ludzkiej. Deklarowana przez posthumanistów emancypacja każdej rzeczy w pierwszej kolejności ma dotyczyć zwierząt i ich prawa do wolności. Unia Europejska i kraje członkowskie uznały, że zwierzęta też mają prawo do wolności. To prawo gwarantują im liczne definicje dobrostanu zwierząt zawarte w oficjalnych dokumentach.

Zgodnie z zasadą „pięciu wolności” dobrostan zwierzęcia jest zapewniony, gdy spełnionych jest pięć następujących warunków (FAWC, 1992; 1993): zwierzę jest wolne od głodu, pragnienia i niedożywienia, ponieważ posiada stały dostęp do wody pitnej i odpowiedniego pokarmu; zwierzę jest wolne od dyskomfortu fizycznego i termicznego, ponieważ ma dostęp do bezpiecznego schronienia i wygodnego miejsca odpoczynku; zwierzę jest wolne od bólu, urazów i chorób, dzięki odpowiedniej profilaktyce i/lub szybkiej diagnostyce i leczeniu; zwierzę jest w stanie wyrazić większość swoich normalnych zachowań, ponieważ posiada wystarczającą ilość miejsca, zapewnione

22 Por. G. Herman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Penguin Books, London 2020. Wcześniej tę myśl odnajdujemy w koncepcji teorii aktora-sieci (*actor-network theory* – ANT) Bruno Latoura.

23 A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 155.

odpowiednie wyposażenie i towarzystwo innych zwierząt swojego gatunku; dzięki odpowiednim warunkom mającym na celu zapobiegać psychicznemu cierpieniu, zwierzę nie odczuwa strachu lub niepokoju²⁴.

Natomiast w Stanach Zjednoczonych w roku 2019 ustawą Preventing Animal Cruelty and Torture wprowadzono równe prawa i ochronę zwierząt we wszystkich stanach, a krzywdy wyrządzone zwierzętom uznano za przestępstwo federalne²⁵.

Zatem, zgodnie z postulatem wielu posthumanistów, wszystkie obiekty, w tym człowiek, zyskują jakąś nieokreśloną, niczym nieograniczoną wolność, bo przecież każda emancypacja to wolność. Wydaje się, że w tej deklaracji posthumanistyczne myślenie nie respektuje kryterium niesprzeczności. „Prawdziwe jest to, co jest wewnątrznie spójne” – głosi koherencyjna koncepcja prawdy. Jak więc możemy być wolni, nie posiadając władzy, za pomocą której ta wolność będzie realizowana, czyli woli?

Wolna wola

Oczywiście konieczne jest lepsze zrozumienie środowiska, w którym żyjemy, byśmy mieli szansę na przeżycie na Ziemi. Musimy wejść w nową epokę współżycia ze światem przyrody, które wyzbyte jest ludzkiej tendencji do rabunku dóbr przyrody i eksploatacji planety. Musimy też lepiej rozumieć siebie nawzajem. Przewidując tę potrzebę, już w latach 30. XX wieku Kurt Lewin stworzył teorię pola psychologicznego, podkreślając zależność między jednostkowym polem psychicznym a światem zewnętrznym. We współczesnej psychologii widać tendencje, które proponują odejście od ścisłej koncentracji na analizie osobowego „ja” na rzecz badania pola relacyjnego z drugim człowiekiem i otoczeniem. W latach 70. XX wieku Fritz Perls, idąc śladem Lewina, napisał:

24 X. Manteca, E. Mainau, D. Temple, *Czym jest dobrostan zwierząt?*, <https://www.fawec.org/pl/publikacje/30-dobrostan/202-czym-jest-dobrostan-zwierzat> (29.01.2021).

25 Warto w tym miejscu przywołać pracę: I. Newkirk, *Wolność dla zwierząt – prawdziwa historia Animal Liberation Front*, przeł. R. Rupowski, Wydawnictwo „Vega!POL”, Opole 2005.

Badanie sposobu funkcjonowania istoty ludzkiej w jej środowisku jest badaniem tego, co dzieje się na granicy kontaktu między jednostką a środowiskiem. To na tej granicy kontaktu dochodzi do zdarzeń psychologicznych²⁶.

Zaznaczyć jednak należy, że prezentowane ujęcia nie sugerują ani utraty podmiotowości – „ja”, ani wyzbycia ludzkiej władzy woli.

Nadal aktualna wydaje się perspektywa psychologiczna Carla G. Junga, który sugerował, że choć człowiek jest uzależniony od tego, co archetypiczne, to aby mógł zrealizować się jako pełny człowiek musi mieć kompetencję, czy – jak pisze Jung – „zdolność” realnego wpływu na wybór swojej drogi. Oczywiście wolność realizuje się etapami. W pierwszej fazie *persona* adoptuje się do społeczeństwa, przywdziewając maski, które są na tyle elastyczne, by mogła dopasować je do swojego własnego wyobrażenia o sobie samej. W ostatnim etapie jaźń, wznosząc się od poziomu nieświadomości do nadświadomego, uzyskuje pełną wolność.

Pod koniec XX wieku w polu psychologii pojawiła się ciekawa propozycja nowej teorii potrzeb autorstwa Lena Doyal i Iana Gougha, która jednoznacznie neguje istnienie niewolnej woli. Piramida potrzeb Masłowa zakładała, że najpierw muszą być zrealizowane potrzeby fizjologiczne, by zrodziła się w człowieku potrzeba autonomii, która zawiera doświadczenie woli. Doyal i Gough przekonują, że potrzeby fizycznego bezpieczeństwa i autonomii są prostopadłe²⁷. Wówczas rzeczywistość ludzka rozgrywa się nie w układzie hierarchicznym, a na obu osiach, zaś potrzeba autonomii staje się podstawowa. Jeśli więc mamy spełniać potrzeby podstawowe, to musimy mieć narzędzia do ich realizacji; musimy więc być wyposażeni w taką władzę, która pozwoli nam realizować naszą autonomię – wolę wyboru.

W poszukiwaniu wolnej woli warto zwrócić się w stronę najnowszych badań mózgu, by przyjrzeć się zapomnianej na kilka dekad koncepcji wcielonego umysłu, która pojawiła się w pierwszej połowie XX wieku

26 F. Perls, *The Gestalt Approach and Eye Witness to Therapy*, Palo Alto, Science & Behavior Books, [Ben Lomond, California] 1973, s. 17. Fragment w tłumaczeniu K. Makaruk, D. Przyguckiej.

27 Por. L. Doyal, I. Gough, *A Theory of Human Need*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 1991.

w kręgu francuskich myślicieli zorientowanych na fenomenologię, a dziś odrodziła się w nowej odsłonie. W roku 2002 Margaret Wilson w pracy *Six views of embodied cognition* stwierdziła, iż „ucieleśnione poznanie utrzymuje, że procesy poznawcze są głęboko zakorzenione w interakcjach ciała ze światem”²⁸. Dziś wiadomo, że idea ucieleśnionego poznania nie wyczerpuje całej wiedzy o umyśle.

Współcześnie obserwujemy raczej łączenie starych i nowych idei kognitywistyki: ucieleśnionego poznania i obliczeniowej teorii umysłu, przekonania, że bez mózgu nie ma umysłu, i tego, że psychologia ma swoją autonomię; tego, że pojęcia osadzone są w percepcji i działaniu, oraz tego, że przetwarzane mogą być także w inny sposób²⁹.

Jedną z ciekawszych współczesnych koncepcji umysłu jest propozycja Michaela Tomasello, który dowodzi, że w przeciwieństwie do innych naczelnych mamy ewolucyjnie wykształconą zdolność do transmisji danych, która umożliwia proces kumulatywnej ewolucji kulturowej³⁰. Ta zdolność do naśladowania wzorców zachowań prowadzi Tomasello do wyróżnienia indywidualnej cechy ludzkiej, jaką jest rozumienie innych, jako istot intencjonalnych, oraz umiejętność odróżniania czynności intencjonalnych od nieintencjonalnych. Intencjonalność jest zdolnością, która pozwala nam wytyczać i realizować własne cele, a myślenie umożliwia zrozumienie motywów działania innych osób i otaczającego nas świata. Jesteśmy więc wolni i myślący.

Jak widać, najnowsze badania kognitywne nie uciekają od koncepcji podmiotu, a nawet nie brak stwierdzeń, że „podmiotowość nie jest ani czymś zastanym, ani czymś, co kształtuje się w próżni. [...] Własna podmiotowość «rezonuje» z innymi podmiotami, a także kształtuje się w ściśle

28 M. Wilson, *Six Views of Embodied Cognition*, „Psychonomic Bulletin & Review” 9 (2002), s. 625 (tłum. własne).

29 M. Hohol, K. Wołoszyn, *Umysł ucieleśniony, czyli jaki?*, <https://www.copernicuscenter.edu.pl> (09.02.2021).

30 Zob. M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002.

interakcji z innymi³¹ i w ten sposób budujemy swoją sferę „ja”. Ten kształtujący się podmiot jest wyposażony w mózg, który „jest najbardziej skomplikowanym organem w znanym Wszechświecie, [który] ciągle się zmienia w wyniku uczenia się, czynników środowiskowych i kultury”³². Jesteśmy obdarzeni najbardziej złożonym organem w świecie, a do tego nie musimy zabiegać o realizację potrzeb bezpośrednio związanych z przetrwaniem, więc możemy kreować świat kultury i wartości duchowych. Jednak, by to zrobić, musimy posiadać wolę wyboru celów, jak i środków koniecznych do ich realizacji. Musimy móc podejmować decyzje, a „podejmowanie decyzji jest jedną z funkcji mózgu, która wynika z jego budowy, [...] [zaś] pamięć, internalizacja w strukturze mózgu istotnych relacji obserwowanych w środowisku, umożliwia powstawanie wyobrażeń, subiektywnych myśli, samoświadomości, zrozumienie swojej roli w świecie”³³.

Trudno byłoby utrzymać tezę o niewolnej woli również w świetle współczesnej wiedzy fizycznej. Czas redukcjonizmów to czas obowiązywania praw mechaniki klasycznej, które – jak się wydawało – nie dopuszczały możliwości występowania wolnej woli. „Wiemy dziś z całą pewnością, że prawa mechaniki klasycznej, choć deterministyczne, są jednak nieprzewidywalne, to znaczy dowolnie małe zaburzenie ich warunków początkowych prowadzi do drastycznie odmiennych historii. [...] W fizycznym świecie jest miejsce na wolność”, musi ona jednak być sprzężona ze świadomością³⁴.

Tendencje współczesnych dociekań naukowych, wbrew posthumanistycznym postulatam, zdają się nie potwierdzać tezy o ludzkiej niewolnej

31 M. Hohol, *Ucieleśniony podmiot: od wspólnej rozmaitości do „Ja”*, w: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 188.

32 W. Duch, *Neuronauki i natura ludzka*, <https://fizyka.umk.pl/publications/kmk/11-Natura-Ludzka.pdf>, s. 8 (05.02.2021).

33 W. Duch, *Neuronauki i natura ludzka*, <https://fizyka.umk.pl/publications/kmk/11-Natura-Ludzka.pdf>, s. 16 (05.02.2021).

34 M. Heller, *Kosmiczny problem wolności*, https://www.kul.pl/kosmiczny-problem-wolnosci-ks-prof-dr-hab-michal-heller,art_69916.html (05.02.2021).

woli, a raczej ukazują, że jestem wolną „całą osobą, całym mózgiem i całym organizmem, a to znacznie więcej niż «ja»”³⁵.

Myszę, bo chcę

Hannah Arendt sugeruje, że kwestionowanie istnienia woli może być skutkiem konfliktu, jaki zachodzi pomiędzy „doświadczeniem myślącego *ego* a doświadczeniem *ego*, które chce”. „Umysł, który myśli, i umysł, który chce, jest zawsze jednym i tym samym umysłem, tak jak jedno i to samo «ja» jednoczy ciało, duszę i umysł”³⁶. Przyczyn konfliktu pomiędzy „ja chcę” i „ja myślę” upatrywać należy w tym, że sądy wydawane za pomocą intelektu obdarzamy większym zaufaniem niż te, które inspiruje wola. Zdaniem Arendt, to wrażenie jest pozorne, bowiem pojęcie woli jest niezbędnym warunkiem każdej etyki, systemu prawnego i to wola sama jest bezpośrednią daną świadomości. Oczywiście ten ostatni postulat przyjąć należy na podstawie wewnętrznego świadectwa „ja chcę”. Właśnie to osobiste doświadczenie jest dowodem na istnienie realności fenomenu woli, który został odkryty w procesie historycznym. Okazuje się bowiem, że starożytne modele antropologiczne nie wypracowały pojęcia woli. Przyczyn nie należy upatrywać w tym, że zjawisko to zostało przez niepominięte czy zmarginalizowane, a w tym, że „władza zwana wolną wolą nie była znana starożytnym Grekom; została odkryta na skutek doświadczeń, o których nie słychać prawie nic przed pierwszym wiekiem ery chrześcijańskiej”³⁷. Stanowisko Arendt popiera Albrecht Dihle, według którego dopiero religia judeochrześcijańska mogła sformułować koncepcję woli, która jest wolna³⁸. Jak wyjaśnia, stało się tak za przyczyną rozróżnienia wprowadzonego na gruncie teologii judeochrześcijańskiej, która odróżniła boską *potentia ordinata* od *potentia absoluta*, pierwszą przypisując bogom greckim, drugą zaś Bogu Jahwe. Jahwe aktem swej niczym nieograniczonej

35 W. Duch, *Neuro nauki i natura ludzka*, <https://fizyka.umk.pl/publications/kmk/11-Natura-Ludzka.pdf>, s. 37 (05.02.2021).

36 H. Arendt, *Wola*, s. 27.

37 H. Arendt, *Wola*, s. 25.

38 A. Dihle, *The Theory of Will*, s. 4, 17–18.

woli stworzył świat *ex nihilo*. Taką mocą greccy bogowie nie dysponowali i choć wprowadzali reguły postępowania w życie swych wyznawców, to jednak aktem tym nie przekraczali porządku, któremu podlegał świat i oni sami. Ponadto, Bóg Jahwe był Bogiem, którego doskonałych myśli i planów ludzkie władze poznawcze nie mogły uchwycić intelektem. Absolutnie racjonalne intencje Boga wyrażone w przykazaniach, by mogły być przyjęte i zaakceptowane przez człowieka, nie wymagały zrozumienia, a nawiązania z Nim relacji woluntarystycznej opartej na zaufaniu. W ten sposób w polu teologii judeochrześcijańskiej zrodziła się potrzeba oddzielania władz umysłu od władz wolitywnych. Natomiast pogański Grek był posłuszny swym bogom właśnie dzięki zrozumieniu określonych sytuacji, zaś ewentualne nieposłuszeństwo wobec reguł nakazanych przez bóstwa było świadectwem intelektualnego zaślepienia.

Przyglądając się relacji *ego chcącego* do *ego myślącego* wydaje się, że „chcenie ma nieskończenie większą wolność niż myślenie, które nawet w swych najbardziej nieskrępowanych, spekulatywnych formach nie może umknąć prawu niesprzeczności”³⁹. Oczywiście myślenie podlega nie tylko prawu niesprzeczności, ale wszystkim deterministycznym prawom logiki klasycznej. Otwarta pozostaje kwestia, dlaczego myślenie jest zdeterminowane. Arystoteles twierdził, że to ludzka wola chce przyjąć pewne prawa jako obowiązkowe, czyli my sami postanawiamy, że będziemy myśleć w określony sposób, by poznanie miało sens i było trwałe. Dla Arystotelesa akt myślenia był pewny i czysty, był najwspanialszą, najprzyjemniejszą ze wszystkich ludzkich aktywności. Kazimierz Ajdukiewicz natomiast postulował przyjęcie dyrektywnej koncepcji znaczenia, w myśl której język (kultura) determinuje nas do wnioskowań – dyrektywy są poza wolnością i nie zależą od naszych aktów woli⁴⁰.

39 H. Arendt, *Wola*, s. 27.

40 „Prof. Ajdukiewicz wprowadza do tej teorii koncepcję tzw. reguł językowych albo reguł sensu, skonstruował na wzór tzw. dyrektyw dowodzenia, podstawowego dziś pojęcia logicznego, które to pojęcie – nawiasem mówiąc – pierwszy za Fregem i niezależnie od niego wprowadził do nauki w pracy pt. *Z metodologii nauk dedukcyjnych*. Dzięki wprowadzeniu koncepcji reguł językowych zostaje umożliwione rozpatrywanie języka jako systemu dedukcyjnego i zastosowanie do badań nad językiem wyników i metod tak zwanej metalogiki, czyli nauki o systemach dedukcyjnych”

Wola jawi się jako pozbawiona ograniczeń. Jeśli jest tak, jak postuluje Arendt, że trzy organy umysłu – intelekt, wola i pamięć – odpowiadają kolejno za nasze obcowanie z teraźniejszością, przyszłością i przeszłością, to wyłania się obraz woli jako czynnika niezbędnego dla aktywności myślenia, jaką jest poznawanie.

Główny kłopot z wolą polega na tym, że jej przedmiotami są nie tylko rzeczy nieobecne dla zmysłów, które umysł musi uobecnić za sprawą swojej władzy reprezentowania, ale również rzeczy – zarówno widzialne, jak i niewidzialne – które w ogóle nigdy nie istniały⁴¹.

Jednak to wyjście „w przyszłość” jest zarówno dla woli, jak i intelektu przekraczaniem ich naturalnych ograniczeń; jest to wyjście ze świata przedmiotów zmysłowych ku projektom, ku rzeczom, które jeszcze nie zaistniały i które mogą nigdy nie zaistnieć. Wolność, z definicji swej niczym nieograniczona, otwiera przed człowiekiem możliwość przekraczania siebie i w tym kontekście staje się warunkiem koniecznym myślenia. Ostatecznie jednak tylko wspólna praca władzy woli i intelektu umożliwi odkrywanie i poznawanie świata.

Trzeba zgodzić się ze słowami Michała Hellera

„pomiędzy „myśleć” a „chcieć” nie ma ostrej granicy, jedno zakłada drugie, jedno bez drugiego jest niemożliwe. Nie mogę chcieć czegoś, czego nigdy nie poznałem, a poznanie jest aktem myśli. Nie mogę myśleć logicznie, jeśli nie jestem w stanie swobodnie kierować własnymi myślami, prowadzić myśli tam, gdzie – jak sądzę – znajduje się poprawny wniosek, a nie tam, gdzie by mi kazała ślepa konieczność. Myśl bez wolności decyzji mogłaby być co

(W. Orlicz (wypowiedź), w: K. Gan-Krzywoszyńska, P. Leśniewski, *Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963)*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2016, s. 131 [Biografie Rektorów Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu]).

41 H. Arendt, *Wola*, s. 35.

najwyżej maszyną do przeprowadzania logicznych operacji, czekającą bezczynnie na swojego programatora⁴².

Zakończenie

Wydaje się, że dualistyczne postmodernistyczne myślenie chcemy przekroczyć, reaktywując kategorię jedności, stosując ją do wszystkich przedmiotów świata. Na tę jedność powołują się posthumaniści, przywołując ideę relacji i adaptując ją jednakowo do świata przyrodniczego i ludzkiego. Zrozumiałe i uzasadnione są współczesne tendencje kładące nacisk na relacje człowieka ze środowiskiem, ale otwarte pozostaje pytanie, czy pociągające one muszą za sobą upadek wszystkich klasycznych podziałów, w których funkcjonujemy, czy muszą prowadzić do upadku kultury? Wydaje się, że nie powinniśmy porzucić nauki na rzecz ideologicznych haseł, bo choć jest to „zbiór poglądów o różnym stopniu prawdopodobieństwa, jednak daje nam spójny, coraz lepiej zweryfikowany i coraz bardziej szczegółowy obraz natury ludzkiej”⁴³.

Dróg wiodących ku nowej wizji człowieka jest wiele, ale żadna z nich nie powinna prowadzić do utraty podmiotowości, bo oderwanie woli od myślenia i sprowadzenie jej do warstwy zewnętrznego praktycznego działania będzie autentyczną śmiercią człowieka. Tym bardziej aktualne wydaje się stwierdzenie Władysława Stróżewskiego, że „autentyczne doświadczenie osoby jest doświadczeniem jednostkowym, «wsobnym». Jestem przeświadczony, że jestem tym, kim jestem, i tej swojej *haecceitas* nie dzielę z nikim innym, z nikim i niczym”⁴⁴. A ja jestem przeświadczona, że jestem wolna i mogę czynić akty wolitywne. Czuję się wolna. Może więc rację ma Krzysztof Wieczorek, że „wolność jest istotą człowieczeństwa,

42 M. Heller, *Wszechświat jest tylko drogą. Kosmiczne rekolekcje*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 30.

43 W. Duch, *Neuronauki i natura ludzka*, <https://fizyka.umk.pl/publications/kmk/11-Natura-Ludzka.pdf>, s. 31 (05.02.2021).

44 W. Stróżewski, *Osoba i wartość*, w: *Wobec samotności*, red. A. Kaczmarek, A. Kulig, K. Machtyl, Poznań 2014, s. 56 (Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein, 12).

jest sposobem bycia człowiekiem. Kiedy więc człowiek traci zdolność (i upodobanie) do bycia wolnym, oznacza to poważne zagrożenie jego człowieczeństwa⁴⁵.

Bibliografia

- Arendt H., *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002.
- Bednarek J., Maliński J., *Od Redakcji*, w: R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Czajka, A. Handke, J. Maliński, A. Marcisz, C. Rudnicki, T. Wiśniewski, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa 2018, s. 5–8.
- Bendyk E., *Kryzys tożsamości*, „Niezbędnik Inteligenta. Polityka” 1 (2007), s. 56–59.
- Bobzien S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- Braidotti R., *Ku posthumanistyce*, przeł. M. Markiewicz, „Machina Myśli” 22.04.2018, [http://machinamyсли.org/2968-2/\(05.02.2021\)](http://machinamyсли.org/2968-2/(05.02.2021)).
- Dihle A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, The University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1982.
- Dolphijn R., van der Tuin I., *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Czajka, A. Handke, J. Maliński, A. Marcisz, C. Rudnicki, T. Wiśniewski, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa 2018.
- Doyal L., Gough I., *A Theory of Human Need*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 1991.
- Duch W., *Neuronauki i natura ludzka*, <https://fizyka.umk.pl/publications/kmk/11-Natura-Ludzka.pdf> (05.02.2021).
- Frede M., *A Free will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, Berkeley 2021.
- Gan-Krzywoszyńska K., Leśniewski P., *Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963)*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2016 (Biografie Rektorów Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu).

45 K. Wieczorek, *Rozum w poszukiwaniu prawdy o wolności*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 165.

- Heller M., *Kosmiczny problem wolności*, https://www.kul.pl/kosmiczny-problem-wolnosc-ks-prof-dr-hab-michal-heller,art_69916.html (05.02.2021).
- Heller M., *Wszechświat jest tylko drogą. Kosmiczne rekolekcje*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Herman G., *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Penguin Books, London 2020.
- Hohol M., *Ucieleśniony podmiot: od wspólnej rozmaitości do „Ja”*, w: *Spór o podmiotowość: Perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 177–190.
- Hohol M., Wołoszyn K., *Umysł ucieleśniony, czyli jaki?*, <https://www.copernicuscenter.edu.pl> (09.02.2021).
- Janet P., *Materializm współczesny*, przeł. Z. G., Drukarnia Wł. L. Anczyca i SP, Kraków 1878.
- La Mettrie J.O., *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953.
- Luter M., *O niewolnej woli. De servo arbitrio*, przeł. W. Niemczyk, https://www.luteranie.pl/materialy/o_niewolnej_woli_de_servo_arbitro,241.html (06.02.2020).
- Manteca X., Mainau E., Temple D., *Czym jest dobrostan zwierząt?*, <https://www.fawec.org/pl/publikacje/30-dobrostan/202-czym-jest-dobrostan-zwierzat> (29.01.2021).
- Mrożek S., *Dziadek Ignacy*, w: S. Mrożek, *Małe listy*, Oficyna Literacka Noir su Blanc, Warszawa 2000, s. 119–124.
- Newkirk I., *Wolność dla zwierząt – prawdziwa historia*, Animal Liberation Front, przeł. R. Rupowski, Wydawnictwo „Vega!Pol”, Opole 2005.
- Nie ma szczęścia bez myślenia*, rozmowa J. Żakowskiego z T. Gadaczem, „Polityka” 17.05.2019, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/klasykipolityki/1791880,1,prof-gadacz-nie-ma-szczescia-bez-myslania.read> (11.02.2020).
- Nie ma szczęścia bez myślenia*, rozmowa J. Żakowskiego z T. Gadaczem, „Polityka” 17.05.2019, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/klasykipolityki/1791880,1,prof-gadacz-nie-ma-szczescia-bez-myslania.read> (11.02.2020).
- Ryle G., *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.

- Perles F., *The Gestalt Approach, and: Eyewitness to Therapy*, Palo Alto, Science & Behavior Books, [Ben Lomond, California] 1973.
- Rainie L., Wellman B., *Networked: The New Social Operating System*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 2012.
- Stróżewski W., *Osoba i wartość*, w: *Wobec samotności*, red. A. Kaczmarek, A. Kullig, K. Machtyl, Poznań 2014, s. 55–69 (Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein, 12).
- Tokarczuk O., *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020.
- Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, Państwowego Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002.
- Vonnegut Jr. K., *Rzeźnia numer pięć*, przeł. L. Jęczynek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
- Whitehead A. N., *Nauka i świat nowożytny*, przeł. M. Kozłowski, M. Pieńkowski OP, Kraków 1987.
- Whitehead A. N., *Process and Reality*, The Free Press, New York 1969.
- Wieczorek K., *Rozum w poszukiwaniu prawdy o wolności*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 163–165.
- Wilson M., *Six Views of Embodied Cognition*, „Psychonomic Bulletin & Review” 9 (2002), s. 625–636.

Abstrakt

(Nie)wolna wola

Autorka podejmuje ważną dziś kwestię wolności ludzkiej woli, która wraz z ogłoszeniem przez nurty posthumanistyczne śmierci podmiotu została zakwestionowana. W tekście są postawione pytania: czy dziś wolność nadal jest kategorią definiującą człowieczeństwo i stanowi podstawę wszelkiego rodzaju relacji (moralnych, prawnych, ekonomicznych, społecznych itp.)? Czy może czas obwieścić panowanie królestwa niewolnej woli? W poszukiwaniu odpowiedzi autorka przygląda się temu, jak utraciliśmy władzę woli i odpowiada na pytanie, dlaczego wola została zniewolona oraz jaką rolę w tym procesie odegrało odrzucenie klasycznych zasad racjonalnego myślenia.

Słowa kluczowe: wolna wola, niewolna wola, wolność, myślenie, postmodernizm, posthumanizm

Abstract

The (Un)Free Will

The author discusses the question of human free will, which seems incredibly these days. As the posthumanist trends have declared the death of the subject, the issue has been also put in question. The questions posed in the article are: is freedom a category to define humanity today and does it serve as a basis of all kinds of relations (moral, legal, economic, social ones, etc.) or, maybe, has the time come to announce the reign of unfree will? To find some answers to those questions, the author studies how we lost the control of the will and answers the question of why the will has been enslaved and what its relation to the power of thinking means for a human being.

Keywords: free will, unfree will, freedom, thinking, postmodernism, posthumanism

Marek Błaszczyk

<https://orcid.org/0000-0001-5518-0115>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

O kobiecości

Niniejszy artykuł ukazuje fenomen kobiecości, rozpatrując go w kontekście egzystencjalnej dialektyki. Przez dialektykę należy tu rozumieć syntezę pozornie sprzecznych elementów rzeczywistości, ich wzajemne skorelowanie, zazębianie się,

uzupełnianie czy dopełnianie. Jest więc ona swego rodzaju jednością przeciwieństw. Jeden biegun oddziałuje na drugi, ten zaś nie pozostaje bez wpływu na pierwszy. Nieustanne napięcie między nimi nie oznacza bynajmniej zatracenia ich specyficznej, indywidualnej jakości. Przeciwnie, oba bieguny dopiero razem tworzą całość, będąc czymś więcej niż tylko sumą poszczególnych części. Inność natomiast zdaje się wynikać z konfrontacji jednego bieguna z drugim. Wyłania się z owego napięcia między nimi. Takie rozumienie dialektyki, jak nietrudno zauważyć, nie jest bynajmniej tożsame z dialektyką Georga Wilhelma Friedricha Hegla (idealizm dialektyczny) czy Karola Marksa (materializm dialektyczny). Jest raczej bliższe Heschelowskiej idei „biegunowości” (*polarity*), oznaczającej charakterystyczną dla ludzkiej egzystencji „syntezę przeciwieństw”¹.

Artykuł dotyka problematyki płci, wpisując się w dotychczasowe dyskusje na temat różnic między kobietą a mężczyzną, a w dalszej perspektywie:

Marek Błaszczyk – doktor filozofii, związany z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika w Toruniu; absolwent Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania naukowe: filozofia egzystencji, antropologia filozoficzna, filozofia hermeneutyczna.

1 Por. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 423–424.

między tym, co kobiece, a tym, co męskie. Mając to na uwadze, prowadzone tu rozważania pozwalają spojrzeć na to zagadnienie szerzej, godząc (integrując) pozornie konkurujące ze sobą stanowiska (feministyczne i nie-feministyczne). Poczynione tu rozpoznania, co trzeba wyraźnie zaznaczyć, są jedynie pewną propozycją interpretacyjną, niedoskonałą, naczyną subiektywności oglądu. W żaden sposób nie pretendują tym samym do rangi „jedyniej słusznej” wykładni. Można je raczej potraktować jako skromny głos w dyskusji, umożliwiający na sporne kwestie spojrzeć komplementarnie, a nie dysjunktywnie. Wydaje się, że pozwoli to wykroczyć poza tradycyjne sposoby wartościowania różnic między płciami, przy jednoczesnej afirmacji ich inności.

Wywód składa się z czterech części. Pierwsza dotyczy specyfiki twórczości kobiet, odwołując się do rozpoznania Julii Kristevej. Podkreśla się tutaj, że twórczość ta jest wcieleniem porządku semiotycznego, który dobrze zdaje się ilustrować platońska kategoria „chory”. Druga część pokazuje, że „przemoc symboliczna” (Pierre Bourdieu) przebiega dialektycznie (dwutorowo). Nie tylko bowiem kobiety są jej „ofiarami”, lecz coraz częściej stają się nimi również mężczyźni. Zaznacza się, nawiązując do współczesnych ustaleń psychologicznych, że tak jak mężczyźni zwykli deprecjonować rolę kobiet w sferze politycznej, biznesowo-ekonomicznej czy naukowej, tak kobiety „wyspecjalizowały” się w stosowaniu wobec mężczyzn „agresji pasywnej” (*passive-aggressive*), przejawiającej się w kodowaniu odpowiednich sygnałów niewerbalnych (intrygi, manipulacje, relatywizacja).

Następnie zwraca się uwagę na kobiecy sposób egzystowania, wyluszczać (bio)psychologiczne różnice między płciami. Ostatnia część artykułu wskazuje natomiast na wzajemną „inność” kobiety i mężczyzny, argumentując za zniesieniem obiegowego wartościowania owej „inności”, w tym – rzecz jasna – różnic między płciami. Proponuje się tym samym wyjście poza rywalizację i podział na „lepszą” i „gorszą” płć. W duchu dialektycznym nadmienia się tutaj, że kobiecość i męskość, choć inaczej się manifestują, nieustannie na siebie oddziałują, wzajemnie się uzupełniają i twórczo stymulują. Wedle tego ujęcia, zachowane zostają psychologiczno-egzystencjalne różnice między kobietą a mężczyzną, jednak zanegowany zostaje sam sposób wartościowania tychże różnic, interpretowania ich na

korzyść jednej bądź drugiej płci; lub lepiej: interpretowania ich w kontekście „wyższości” jednej płci nad drugą.

Porządek semiotyczny

Julia Kristeva zauważa, że na kobiecą tożsamość składa się „efekt kobiety” oraz „funkcja macierzyńska”². Przez „efekt kobiety” rozumie „szczególny stosunek do władzy”³ i mowy; lub inaczej: do „władzy sprawowanej poprzez język”⁴. Kobieta, jej zdaniem, nie tyle posiada władzę i język, ile jest raczej jego „niemą podporą”, „ukrytą pośredniczką”. Kristeva pisze, że rola kobiety sprowadza się tutaj do roli „robotnicy za kulisami”. Kobieta jako milcząca podpora systemu językowego zdaje się być wcieleniem porządku semiotycznego. To, co semiotyczne wywodzi się natomiast z preedypalnej relacji z ciałem matki. Semiotyczne jest więc to, co nie ma charakteru czysto językowego, co jest „przed” porządkiem symbolicznym.

To, co semiotyczne dobrze ilustruje Platońska kategoria „chory”⁵, oznaczająca „zbiornik” znaczeń, pewne „naczynie” (czy też „macicę”), w którym znaczenia mogą się dopiero pojawić. „Chora”, poprzedzając porządek symboliczny, odnosi się tym samym do matki, macierzyństwa i opiekuńczości. Wyznacza miejsce zaistnienia znaczenia⁶. „Chora” odnosi się zarazem do twórczości kobiet, do specyficznego dla nich języka wypowiedzi, który ma wyraźnie „ruchomy”, „nieostry”, „prowizoryczny” charakter⁷. Język ten – w przeciwieństwie do języka mężczyzn – unika bowiem precyzji, logicznych kategoryzacji, podziałów oraz wszelkich jednoznaczności. Wyraża („ucieleśnia”) raczej „inność”, jednostkowość kobiety, odwołując się do metafor, wyobrażeń, asocjacji, fantazji czy marzeń sennych. Semiotycznie zorientowana „chora”, materializując się w kobiecym języku,

2 E. Bouquey, J. Kristeva, *Kobiety*, „Teksty Drugie” (1995) nr 3–4, s. 275–282.

3 E. Bouquey, J. Kristeva, *Kobiety*, s. 276.

4 E. Bouquey, J. Kristeva, *Kobiety*, s. 276.

5 Platon, *Timaios*, w: Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2007, s. 328–329.

6 Zob. J. Derrida, *Chora*, przeł. M. Gołębiowska, Warszawa 1999.

7 Por. J. Bator, *Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”*, „Teksty Drugie” (2000) nr 6, s. 7–26; por. K. Kłosińska, *Kobieta autorka*, „Teksty Drugie” (1995) nr 3–4, s. 87–112.

ujawnia „ukrytą”, „tajemniczą stronę” kobiecego podmiotu. Podmiotu, który zbudowany jest z antynomii, dwuznaczności i paradoksów.

Co interesujące, tak rozumiany podmiot zdaje się być procesem, ruchem *in statu nascendi*. Nie tyle „jest”, ile „staje się”. Nie jest on zatem raz na zawsze ustalony i „gotowy” – jest raczej pewną nieokreślonością, definiującą swoją tożsamość w trakcie konfrontacji swojej wewnętrzności z tym, co zewnętrzne. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o samą tylko konfrontację własnego „ja” (tego, co wewnętrzne) z otaczającym światem (tym, co zewnętrzne), lecz nade wszystko o wchłonięcie tego, co zewnętrzne (światowe) w swoją wewnętrzność, w swoje głębokie „ja”. Ów proces konstytuowania się kobiecej tożsamości zdaje się nie mieć końca („kobieta jako taka nie istnieje”⁸), co koresponduje z egzystencjalistyczną wizją człowieka⁹.

Przemoc symboliczna

W dyskursie feministycznym wiele mówi się – i słusznie – o „przemocy” mężczyzn wobec kobiet¹⁰. Podkreśla się ich kulturową „wyższość” i dominację¹¹, akcentując przy tym – dostrzegalne na różnych płaszczyznach życia – wykluczenie tych ostatnich. Bardzo rzadko mówi się natomiast

8 J. Bator, *Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”*, „Teksty Drugie” (2000) nr 6, s. 18. Por. E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2012.

9 Zob. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998; J.P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007.

10 „Przemoc” mężczyzn wobec kobiet jest powszechnie znana, (nie tylko) perspektywa feministyczna dobrze ją ukazuje. W niniejszym artykule nie będziemy więc jej analizować, nie chcąc niepotrzebnie rozsądzać jego ram. Chcemy raczej wskazać na swoistą dialektykę inności, pokazując, że owa „przemoc” rozkłada się po równo, obejmując zarówno „przemoc” mężczyzn wobec kobiet, jak i kobiet wobec mężczyzn. Podkreśla się tutaj, że „dyskryminacja ze względu na płeć nie dotyka wyłącznie kobiet, ale jest zjawiskiem obejmującym również mężczyzn” (K. Karasiewicz, N. Kosakowska, *Kij ma dwa końce – mężczyźni też są dyskryminowani ze względu na płeć*, w: *Kobiecość w obliczu zmian. Studia interdyscyplinarne*, red. A. Chybicka, B. Pastwa-Wojciechowska, Kraków 2009, s. 149).

11 Zob. P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Warszawa 2004; L. Irigaray, *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*, przeł. S. Królak, Kraków 2010.

o „przemocy” kobiet wobec mężczyzn. Często nawet pewnych kobiecych zachowań w ogóle nie traktuje się w kategoriach przemocy. Tymczasem za „przemocowe” działania kobiet można uznać różnego rodzaju intrygi czy manipulacje, a więc to wszystko, co współczesna psychologia nazywa „agresją pasywną” (*passive-aggressive*)¹². Są to zachowania i postawy, których kobiety uczyły się od lat i w których, jak się zdaje, osiągnęły „mistrzostwo”¹³. Można tu wymienić choćby kobiece postrzeganie relacji damsko-męskich, uwodzenia i komunikacji niewerbalnej¹⁴, bliskości, intymności i seksu¹⁵, a także prawdy i kłamstwa. Kobiety, jak się okazuje, nierzadko nawet skrajnie relatywizują prawdę, odróżniając ją od „kłamstwa”, „niewinnego kłamstwa”, „półprawdy”, „intrygi” czy „udawania”¹⁶.

Harriet Goldhor Lerner, współczesna psycholog kliniczny, zajmująca się między innymi psychoanalitycznymi teoriami feministycznymi, uważa nawet, że udawanie jest „ściśle związane z kobiecością”¹⁷. Jest ono przy tym

12 J. Long, N. Long, S. Whitson, *The Angry Smile. The Psychology of Passive-Aggressive Behavior in Families, Schools, and Workplaces*, Austin 2009; J. Long, N. Long, S. Whitson, *The Angry Smile. The New Psychological Study of Passive-Aggressive Behavior at Home, at School, in Marriage and Close Relationships, in the Workplace and Online*, Austin 2017. Pasywno-agresywne zachowania kobiet pomagają im „sterować” mężczyznami. Jak bowiem zauważył już Immanuel Kant: „mężczyzna nad kobietą góruje swą siłą cielesną i odwagą, kobieta zaś nad mężczyzną dzięki naturalnemu darowi panowania nad skłonnością mężczyzny ku niej” (I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 267).

13 Zob. E. Berne, *W co grają ludzie. Psychologia stosunków międzyludzkich*, przeł. P. Izdebski, Warszawa 2010, s. 72–87, 100–107. Mistrzostwo, wbrew intuicjom Kristevej, nie jest więc domeną jedynie mężczyzn. Tak bowiem jak mężczyźni realizują się w przewidywaniu czy planowaniu różnego typu strategii, tak kobiety doskonale opanowują sprawy, które uruchamiają bądź angażują ich emocjonalną naturę. Nie ma tu miejsca na jakąkolwiek rywalizację między płciami, ponieważ predyspozycje każdej z nich lepiej „sprawdzają się” w innych sytuacjach czy działaniach.

14 Por. L. Lowndes, *Erotyczne sygnały, czyli mowa ciała kobiety*, przeł. E. Pytlińska, Warszawa 2007; P. Turchet, *Siła nieświadomego uwodzenia. Erotyczna mowa ciała*, przeł. E. T. Sadowska, Warszawa 2005.

15 Por. C. Meston, D. Buss, *Dlaczego kobiety uprawiają seks*, przeł. A. Nowak, Sopot 2010.

16 Por. H. G. Lerner, *Dlaczego kobiety kłamią? Prawda i kłamstwo w życiu kobiet*, przeł. M. Woźniak, Warszawa 1997.

17 H. G. Lerner, *Dlaczego kobiety kłamią? Prawda i kłamstwo w życiu kobiet*, s. 25. Podobną intuicję znajdziemy w głośnej pracy Joan Riviere z 1929 roku zatytułowanej *Kobiecość jako maskarada*. Por. J. Riviere, *Womanliness as a Masquerade*, „International Journal of Psychoanalysis” (1929) nr 10, s. 303–313.

na ogół postrzegane jako niewinne i „moralnie nieszkodliwe”, podczas gdy – patrząc z innej perspektywy (np. Kantowskiej filozofii moralności, Kantowskiego rygoryzmu etycznego¹⁸) – jest ono w istocie kłamstwem, a więc czynem moralnie „podejrzany”: „udawanie jest potencjalnie najpoważniejszą formą kłamstwa, ponieważ zakłada życie nieautentyczne, sprzeczne z rzeczywistością, a nie tylko negowanie tej rzeczywistości słowami”¹⁹.

Można odnieść wrażenie, że kobiety tak bardzo przywykły do „udawania”, iż stało się ono niemal integralną częścią ich natury. Zwracają na to uwagę choćby Jacques Lacan czy Slavoj Žižek, wiążąc udawanie kobiet z dotychczasowym porządkiem symbolicznym²⁰. Tak czy inaczej, jak powiada przywoływana wyżej Lerner, kobiety nie utożsamiają „kłamstwa” z „udawaniem” (manipulacją) – są to dla nich raczej dwie osobne sprawy. Relatywistyczny stosunek do prawdy pozwala im tym samym zrećnić manipulować mężczyznami (którzy przeważnie nie potrafią „rozczytać” tego typu zachowań), zdarzeniami, jak i emocjami – fakty zachodzące w świecie zewnętrznym zdają się być „podporządkowane” ich wewnętrzności, będąc niejako swoistą funkcją ich aktualnego stanu emocjonalnego. Więcej nawet: relatywistyczne ujęcie prawdy pozwala kobietom zarazem „usprawiedliwić” swoje „niemoralne” („przemocowe”) zachowanie. „Udawanie nie jest równoznaczne z głośnym, otwartym stwierdzeniem nieprawdy”²¹ – przekonują kobiety. Udawanie, ich zdaniem, „sugeruje łagodną formę zniekształcania rzeczywistości, która nie burzy spokoju sumienia”²². Jean-Paul Sartre dodałby zapewne, że kobiety przez większość swego życia egzystują nieautentycznie, urzeczywistniając („wcielając”) projekt „złej wiary”²³.

18 Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Kęty 2002; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009.

19 H. G. Lerner, *Dlaczego kobiety kłamią? Prawda i kłamstwo w życiu kobiet*, s. 104.

20 Por. P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2006. Szerzej na temat postrzegania kobiet w kulturze dominującej zob. np. A. Szczap, *Kobiety i filozofia. Kontynuacja esejów subiektywnych*, Zielona Góra 2016.

21 H. G. Lerner, *Dlaczego kobiety kłamią? Prawda i kłamstwo w życiu kobiet*, s. 102.

22 H. G. Lerner, *Dlaczego kobiety kłamią? Prawda i kłamstwo w życiu kobiet*, s. 103.

23 J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 83–112.

Egzystencja, psychologia, kultura

Warto pamiętać, że w pewnym sensie to system patriarchalny spowodował, iż kobiety zaczęły uciekać się do intryg i manipulacji²⁴. W historii kultury można bowiem znaleźć sporo przykładów potwierdzających to zjawisko. Niemniej jednak warto mieć również na uwadze, że mówienie wyłącznie o męskiej „przemocy” wobec kobiet jest daleko idącym uproszczeniem. To przecież tylko jedna perspektywa oglądu, o czym dość często w obiegowych dyskusjach się zapomina. To trochę tak, jak przycinanie obrazu, by pasował do uprzednio przygotowanej ramy. To, co nie pasuje do ogólnej koncepcji, zostaje po prostu odrzucone, „przycięte” lub przemilczane. W niniejszym artykule kładziemy więc nacisk na to, że dobrze jest widzieć dwa bieguny (dwie perspektywy) jednocześnie, by nie popadać w nadmierne symplifikacje. Wydaje się, że będziemy nieco bliżej prawdy, a tym samym osiągniemy nieco szersze rozumienie kobiecej egzystencji (kobiecej tożsamości), gdy perspektywę feministyczną i nie-feministyczną potraktujemy dialektycznie, nie dysjunktywnie, lecz komplementarnie.

Kobiecość można rozumieć jako to, co czyni kobietę kobietą. Ujęcie to zdaje się mieć rodowód Platoński. Kobiecość manifestuje się tutaj poprzez „naturalne” cechy kobiety (np. emocjonalność, opiekuńczość, wrażliwość, uległość, zmysł estetyczny). Ale można ją też rozumieć jako to, co kulturowo konstruowane przez kobiety²⁵. Pierwszej interpretacji zarzucić można esencjalizm, drugiej zaś – pomijanie czynników (bio)psychologicznych. Niezależnie od ich słuszności, wydaje się, że każdej interpretacji przypisać można „przemocowy” charakter. Mając to na uwadze, spójrzmy na kobiecość i męskość z perspektywy psychologii ewolucyjnej, akcentując

24 Co ciekawe, niektórzy badacze (w tym płci żeńskiej) zwracają uwagę, że skłonność do manipulowania i uciekania się do intryg jest u kobiet wrodzona, a nie wyuczona. Twierdzi tak choćby Leil Lowndes, polemizując z ustaleniami Margaret Mead. Por. L. Lowndes, *Erotyczne sygnały, czyli mowa ciała kobiety*, s. 46.

25 Szerzej na temat psychologii kobiet zobacz: J. Gray, *Naucz się rozumieć płę przeciwną*, przeł. D. Golec, Warszawa 1995; J. Gray, *Dlaczego Mars zderza się z Wenus*, przeł. B. Józwiak, Poznań 2008; K. Pospiszyl, *Psychologia kobiety*, Warszawa 1978; K. Horney, *Psychologia kobiety*, przeł. J. Majewski, Poznań 2001.

różnice między płciami, zwłaszcza w sposobie rozumienia swego miejsca i roli w świecie.

Kobieta psychologicznie nastawiona jest na poszukiwanie prawdy o sobie („własnej prawdy”) poprzez wnikanie w głąb własnego „ja” („jednym z celów życia kobiety jest poszukiwanie własnej prawdy”²⁶). To zaś dokonuje się głównie poprzez nieustanne wsłuchiwanie się w swoje wnętrze, nieustanne „wchłanianie” w swoją wewnętrzną zdarzeń i zjawisk fizycznych zachodzących w świecie zewnętrznym. Kobiety, najprościej rzecz ujmując, definiują siebie (swoje „ja”) w relacjach i poprzez relacje z innymi²⁷. Przetwarzanie emocji i metaemocji pozwala im odczuć, że „odkrywają” jakąś prawdę o sobie. Jak można zauważyć, kobieca droga do samopoznania i samorozumienia jest dość skomplikowana („okrężna”), dlatego jej „inność” nierzadko implikuje zarazem jej samotność²⁸. Mężczyzna, jak wiadomo, postrzega z kolei świat jako swoistą „arenę walki”, miejsce rywalizacji, konfrontacji z tą czy inną przeszkodą. Sensem tej „walki” nie jest jednak dla niego rozpoznawanie czy nazywanie pojawiających się wówczas emocji, lecz przede wszystkim osiągnięcie wyznaczonego sobie celu, zrealizowanie wyznaczonej sobie misji.

Z punktu widzenia psychologii ewolucyjnej, kobieta inaczej niż mężczyzna przetwarza emocje, inaczej posługuje się językiem, preferuje inny styl rozmowy; inaczej postrzega proces uwodzenia, relacje partnerskie, związki romantyczne i miłość; inaczej postrzega prawdę i kłamstwo, inaczej reaguje w obliczu stresu i zagrożenia, stawia sobie inne cele, wyznaje nieco inne wartości, ma inne potrzeby (nie tylko emocjonalne) i inne priorytety w życiu. Co więcej, kobieta inaczej niż mężczyzna postrzega przestrzeń, otacza się innymi przedmiotami (np. fenomen torebki, butów czy różnego typu „estetycznych” ozdób), a także najczęściej nie rozumie

26 H. G. Lerner, *Dlaczego kobiety kłamią? Prawda i kłamstwo w życiu kobiet*, s. 166.

27 Por. N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley 1999.

28 Por. E. Dębińska, *Samotność kobiety*, w: *Samotność i osamotnienie*, red. M. Szyszowska, Warszawa 1988, s. 63–82; A. Beniśławska, *Inność: samotność kobiety w świecie*, w: *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 383–396; G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 257–263.

męskiej potrzeby samotności, skrytości, wycofania, męskiego sposobu myślenia, w tym „męskiej” logiki, racjonalności czy dążenia do precyzji i jednoznaczności.

Jest i odwrotnie – w większości przypadków mężczyźni nie rozumieją zachowania kobiet²⁹. Co ciekawe, sygnalizowane wyżej różnice między płciami nie są jedynie wynikiem socjalizacji. Zwraca się tutaj uwagę, że „reakcje małych dziewczynek na bodźce zewnętrzne różnią się od reakcji małych chłopców od samego początku, nawet jeśli wychowywani są w tym samym środowisku”³⁰. Zaznacza się bowiem, że „gdy mała dziewczynka rozpłacze się w przedszkolu, inne natychmiast są przy niej, by otrzeć jej łzy. Natomiast mali chłopcy nie zwracają większej uwagi na swego płaczącego kolegę i kontynuują wykonywaną przez siebie czynność”³¹. Zachowanie chłopców nie oznacza, jak mogłoby się wydawać, że są oni bezduszni, pozbawieni odruchu empatii. Przeciwnie, pozwalając swemu koledze płakać w odosobnieniu (w samotności), okazują mu tym samym szacunek. Dziewczynki postrzegają zaś takie zachowanie w kategoriach zaniedbania.

Można więc odnieść wrażenie, że pewne cechy są u kobiet wrodzone. Należy jednak pamiętać, że odwoływanie się jedynie do biologii celem uzasadnienia kobiecych zachowań obarczone jest aspektowością przyjętej perspektywy. Rozumienie biologii zmieniało się bowiem pod wpływem rozwoju nauki i technologii, „ukrywając” historyczne zmienne czy – jak powie Michel Foucault – uwarunkowania dyskursu „wiedzy i władzy”. Nie oznacza to bynajmniej, że nie zachodzi korelacja pomiędzy kobiecą biologią (naturą) a kobiecą psychologią. Foucault wprawdzie akcentuje bardzo ważną kwestię, przez pryzmat której czytać można każdy dyskurs, nie sposób jednak nie zauważyć, że uwarunkowania wiedzy i władzy również są

29 Nie oznacza to bynajmniej, że porozumienie między kobietami a mężczyznami w ogóle nie jest możliwe. Oznacza to jedynie, że wiele tu zależy od tego, jaki poziom (po)rozumienia mamy na myśli oraz jak postrzegamy relacje międzyludzkie (w tym damsko-męskie), jakie cele im stawiamy. Kant, dla przykładu, nadmienia, że mężczyźni na tyle cenią sobie w domu spokój, iż chętnie podporządkowują się rządowi kobiet: „on kocha spokój w domu i chętnie podporządkuje się jej rządowi, by tylko nie przeszkadzano mu w jego zajęciach” (I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 268).

30 L. Lowndes, *Erotyczne sygnały, czyli mowa ciała kobiety*, s. 47.

31 L. Lowndes, *Erotyczne sygnały, czyli mowa ciała kobiety*, s. 47.

historyczne, zmieniając się na przestrzeni dziejów. Nie są więc aprioryczne i uniwersalne, by mogły stanowić „jedyne słuszne” kryterium interpretacji wyników badań nauk szczegółowych.

Mówiąc o (bio)psychologicznych różnicach między płciami, warto przypomnieć, że wydzielane hormony wpływają na konstrukcję psychologiczną kobiety i mężczyzny (np. wydzielana podczas porodu bądź orgasmu oksytocyna wpływa na poczucie przywiązania kobiety do dziecka czy partnera). Jednym z najbardziej instruktynych przykładów związku kobiecej biologii z kobiecymi („emocjonalnymi”) wyborami życiowymi zdaje się być natomiast wzmożone zainteresowanie kobiet tzw. niegrzecznymi chłopcami, którzy przeważnie – z racjonalnego punktu widzenia – nie są dla nich najlepszym wyborem na partnera, a którzy są przez nie pożądani (głównie na poziomie podświadomym), ponieważ uruchamiają w nich biologiczne, pierwotne instynkty.

Psychologowie (np. David Buss czy Helen Fisher) podkreślają, że za tym „mechanizmem” stoi właśnie natura kobiet. Ich pociąg (zarówno fizyczny, jak i emocjonalny) do tzw. złych chłopców wykształcił się bowiem na drodze ewolucyjnej i pierwotnie wiązał się z biologicznym przetrwaniem. Kochający, czuły i opiekuńczy mężczyzna postrzegany był przez kobiety jako „słaby”; taki, który najprawdopodobniej szybko zginie w walce z potencjalnym wrogiem. Natomiast „zły chłopiec” kojarzył się kobietom z osobą silną, zaradną, władczą i pewną siebie. Co ciekawe, „mechanizm” ten nadal „obowiązuje” (nie zatrzymały go ruchy feministyczne) i do dziś wpływa na kobiece postrzeganie mężczyzn i relacji damsko-męskich³². Potwierdzają to choćby ostatnie badania Petera Jonasona, z których wynika, że kobiety naturalnie pożądają „silnych” mężczyzn. Zwłaszcza zaś takich, którzy

32 Por. D. Buss, *Ewolucja pożądania*, przeł. B. Wojciszke, A. Nowak, Gdańsk 2007, s. 15–59; H. Fisher, *Anatomia miłości*, przeł. A. Bukowski, J. Środa, Poznań 2017, s. 31–57; L. Lowndes, *Erotyczne sygnały, czyli mowa ciała kobiety*, s. 102–104; T. Perper, *Sex Signals. The Biology of Love*, Philadelphia 1985. Podobne konstatacje znajdziemy już u Kanta: „kobiety nigdy nie zajmują odkrycie moralnych cech mężczyzny przed jego poślubieniem – szczególnie gdy jest młody. Wierzy, że może go poprawić. Rozumna kobieta – mówi ona – potrafi zepsutego mężczyznę sprowadzić na dobrą drogę. Najczęściej jednak sąd ów w pożałowania godny sposób okazuje się mylny” (I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 276).

posiadają specyficzny zestaw cech (określany mianem „mrocznej triady”), świadczących o ich pewności siebie, charyzmatyczności oraz emocjonalnej niezależności³³.

Mówiąc najogólniej: kobieta jest inna niż mężczyzna, myśli inaczej i czuje inaczej. Trudno więc jednoznacznie zgodzić się z konstatacją, że nie ma różnic między płciami lub że są one nieistotne (bądź jedynie wtórne, „kulturowe”³⁴). Kobięca egzystencja jest wszak bardziej emocjonalna (nie-logiczna) nie dlatego, że mężczyźni tak mówią (byłoby to wówczas równoznaczne z męską „przemocą”), ale dlatego, że to wynika z jej psychologii, z jej konstrukcji mentalnej i psychofizycznej. Pomińmy tutaj teologiczne i religijne (chrześcijańskie) rozumienie kobiety i kobiecości, ponieważ przeważnie utrwała ono raczej „przemocowy” charakter kultury. Nie oznacza to, rzecz jasna, że owe różnice należy wartościować, akcentując „wyższość” jednej płci nad drugą. Przeciwnie, świadomość tych różnic pozwala dostrzec, że między kobietą a mężczyzną nie zachodzi rywalizacja, lecz dialektyczne dopełnienie.

Poza wartościowanie. Afirmacja inności

„Inność” zdaje się stanowić istotę kobiecości. Jak powie Emmanuel Lévinas: „to, co kobiece, jest inne dla bytu męskiego nie tylko dlatego, że jest

33 Por. P. Jonason, N. Li, E. Teicher, *Who is James Bond? The Dark Triad as an Agentic Social Style*, „Individual Differences Research” 8 (2010) nr 2, s. 111–120; P. Jonason, N. Li, G. Webster, D. Schmitt, *The Dark Triad. Facilitating a Short-Term Mating Strategy in Men*, „European Journal of Personality” 23 (2009) nr 1, s. 5–18; P. Jonason, P. Kavanagh, *The Dark Side of Love. Love Styles and the Dark Triad*, „Personality and Individual Differences” 49 (2010) nr 6, s. 606–610.

34 Zob. J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 50–62; S. de Beauvoir, *Druga płęć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003. W dyskursie feministycznym wyróżnia się kategorie *sex* (płęć) i *gender* (rodzaj). Płęć odnosi się tutaj do tego, co biologiczne, rodzaj natomiast do tego, co społecznie i kulturowo uwarunkowane. Tożsamość płciowa, wedle tego ujęcia, nie tyle jest zdeterminowana przez czynniki biologiczne, ile społeczno-kulturowe. W tym sensie perspektywa feministyczna zdaje się stanowić ciekawą propozycję interpretacyjną, dekonstruując dotychczasowy sposób postrzegania rzeczywistości, w tym miejsca i roli kobiet w społeczeństwie. Por. E. Gontarczyk, *Kobiecość i męskość jako kategorie społeczno-kulturowe w studiach feministycznych. Perspektywa socjologiczno-pedagogiczna*, Poznań 1995, s. 29–41.

innej natury, lecz również dlatego, że inność jest w pewnym sensie jej naturą³⁵. I nieco dalej: „kobiecość jest opisana jako *inne od siebie*, jako źródło samego pojęcia inności³⁶. Co znamienne, owa „inność” jest nieredukowalna. Nawet związek damsko-męski (w tym związek miłosny) nie może jej znieść czy anulować. Raczej ją umacnia i afirmuje: „patos miłości polega na nieprzekraczalnej dwoistości bytów. Jest to relacja z tym, co wymyka się na zawsze. Ta relacja nie neutralizuje *ipso facto* inności, lecz ją zachowuje³⁷. Oznacza to, mówiąc najprościej, że kobiecość (a dokładniej: „inność” kobiecości) wymyka się naukowemu poznaniu. Jej poznanie oznaczałoby bowiem jej uprzedmiotowienie, to zaś oznaczałoby zniwelowanie lub zatracenie jej podmiotowej „inności”. Niepoznawalność kobiecej „inności” wynika więc z jej sposobu bycia, który polega na „wymykaniu się światłu”³⁸. Afirmacja kobiecej „inności” oznacza zatem afirmację tego, co paradoksalne, antynomiczne i niejednoznaczne.

Powinnością kobiety, przypomnijmy ustalenia Kristewej, jest manifestowanie swojej odmienności (realizowanie swojej jednostkowości). Otwarte pozostaje tu jednak pytanie, czy kobieta mogłaby (byłaby w stanie) realizować swoją „inność” w świecie, w którym zniesiona (lub przynajmniej zachwiana) zostałaby różnica między tym, co męskie, a tym, co kobiece. Wydaje się, że to właśnie owe różnice stanowią o istocie relacji damsko-męskich – to one powodują, że kobieta i mężczyzna mogą poczuć do siebie pociąg fizyczny, że mogą czuć się dla siebie atrakcyjni, że może zrodzić się między nimi flirt czy namiętność. Słowem, te różnice powodują, że ludzie dobierają się w pary, tworzą związki i mogą się w nich realizować – kobieta

35 E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 40.

36 E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 40.

37 E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 96.

38 E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 98. Interesujące w tym kontekście zdają się być feministyczne interpretacje myśli Lévinasa. Por. L. Irigaray, *Questions to Emmanuel Levinas. On the Divinity of Love*, w: *Re-Reading Levinas*, ed. R. Bernasconi, S. Critchley, Bloomington 1991, s. 109–118; C. Chalier, *Ethics and the Feminine*, w: *Re-Reading Levinas*, ed. R. Bernasconi, S. Critchley, Bloomington 1991, s. 119–129; L. Irigaray, *The Fecundity of the Caress. A Reading of Levinas, Totality and Infinity*, „Phenomenology of Eros”, w: *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. T. Chanter, Pennsylvania 2001, s. 119–144; M. Adamiak, *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Warszawa 2007.

może się realizować i spełniać jako kobieta, a męczyzna może się realizować i spełniać jako mężczyzna. Owo spełnienie nie oznacza przy tym zatracenia własnej jednostkowości (podmiotowości, „inności”), lecz raczej, na zasadzie synergii, jeszcze bardziej pomaga ją wyeksponować.

Polarność między tym, co kobiece, a tym, co męskie, może być potrzebna nie tylko dlatego, by manifestować swoją „inność”, lecz także dlatego, by gatunek ludzki mógł istnieć. Warto też pamiętać o konstatacji Zygmunta Freuda³⁹, że wraz z brakiem owej polarności libido kobiety gwałtownie spadnie, przez co nie będzie ona w stanie w pełni realizować swojej kobiecej egzystencji, wnikać w głębokie warstwy swojej podmiotowości. Można więc przypuszczać, że różnice między płciami służą kobiecie bardziej niż na pierwszy rzut oka się wydaje. Inną sprawą wartą rozważenia jest także to, czy można w ogóle mówić o kobiecości (kobiecej tożsamości) jako takiej, czy raczej definiuje się ją w kontekście tego, co męskie. Lub lepiej: w odniesieniu i w kontraście do tego, co męskie. Wątek ten jedynie tu sygnalizujemy, wymaga on bowiem osobnego, niezależnego omówienia.

W świetle poczynionych uwag nie chodzi o to, że kobieca emocjonalność jest czymś „gorszym”, a męska logika czymś „lepszym”. Takie rozumowanie, jak się zdaje, wywodzi się z kultury patriarchalnej i ma ono wyraźnie „przemocowy” wydźwięk. Chodzi raczej o to, by wyjść poza te „podziały”, poza tę „rywalizację”. Wyzwalana przez kobiety „kobieca energia” doskonale bowiem sprawdza się w określonych sytuacjach, podczas gdy wyzwalana przez mężczyzn „męska energia” zadziała niezawodnie w innych sytuacjach. Obie „energije”, przejawiając się w rozmaitych konfiguracjach (rzadko mamy do czynienia z „typami idealnymi”), są natomiast potrzebne, by świat mógł się rozwijać⁴⁰. Męskość i kobiecość, choć manifestują się

39 Zob. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 2010.

40 Energia męska przejawia się aktywnością, odwagą, dominacją, siłą, ekspansywnością, racjonalnością, działaniem nastawionym na cel. Energia żeńska manifestuje się natomiast biernością, przyjmowaniem, zmysłowością, emocjonalnością, tajemniczością, umiejętnością odpuszczania. Obie energie są równoważne i dialektycznie się dopełniają (uzupełniają). Nie należy ich wartościować, same w sobie nie są bowiem ani dobre, ani złe. Por. A. Lowen, *Duchowość ciała*, przeł. S. Sikora, Warszawa 1992. Warto dodać, że na przenikanie się energii męskiej i żeńskiej zwrócił uwagę Carl Gustav Jung, polemizując z poglądami Zygmunta Freuda. Zauważył on bowiem, że

inaczej, mogą się więc uzupełniać i nawzajem stymulować. Owa polarność sprawia nawet, że przed kobietą i mężczyzną otwierają się wyższe poziomy świadomości. Słowem, nie chodzi o zanegowanie (zakwestionowanie) różnic między płciami, lecz o wyjście poza obiegowe ich wartościowanie, poza wszelkie interpretacje akcentujące „wyższość” jednej płci nad drugą.

Zakończenie

Przejdźmy do podsumowania, bezpośrednio odnosząc się do kwestii „inności”, która – choć ontologicznie neutralna – może generować określone rodzaje wykluczeń. Po pierwsze, kobiety inaczej niż mężczyźni postrzegają świat, swoją w nim rolę i miejsce. Są raczej – w przeciwieństwie do mężczyzn – nastawione na poszukiwanie i budowanie społecznych więzi (relacji „poziomych”), a nie na dążenie do konstruowania rozmaitych hierarchii „pionowych”. Kobiety inaczej traktują też wypowiedzi słowne – język nie tylko jest dla nich nośnikiem obiektywnych („chłodnych”) informacji, lecz także subiektywnych wrażeń i emocji, generujących określone przeżycia i stany psychiczne. Z jednej strony są więc wykluczane przez mężczyzn z pewnych obszarów życia (zwłaszcza tych, które wymagają ściśle logicznego, analitycznego podejścia czy intelektualnej precyzji), z drugiej zaś – same przyczyniają się do ich wykluczania z tych sfer życia, w których niezbędny jest wysoki poziom empatii czy inteligencji emocjonalnej⁴¹.

Po wtóre, „przemoc symboliczna” zdaje się przebiegać dwutorowo (dialektycznie). Jej „ofiarami” są bowiem nie tylko kobiety, jak się najczęściej sądzi (szczególnie w dyskursie feministycznym), lecz także mężczyźni. Owa „przemoc”, jak zauważa Pierre Bourdieu, jest przemocą „delikatną, niewyczuwalną i niewidoczną nawet dla jej ofiar, przemocą, wywieraną głównie czysto symbolicznymi kanałami komunikacji i wiedzy oraz niewiedzy,

w psychice męskiej znajdują się elementy (pierwiastki) kobiece, podobnie jak w psychice kobiecej znajdują się elementy (pierwiastki) męskie. Kobiecość w mężczyźnie Jung nazwał *animą* (odpowiednik duszy), a wewnętrzny obraz męskości w kobiecie *animusem* (odpowiednik ducha). Kobiecość, jego zdaniem, zdaje się być nacechowana Erosem, męskość natomiast Logosem. Por. E. Mandal, *Kobiecość i męskość. Popularne opinie a badania naukowe*, Warszawa 2003, s. 21–22.

41 Por. D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1997.

poprzez nieświadome przyzwolenie, a wreszcie za pośrednictwem uczuć⁴². Symboliczna przemoc mężczyzn wobec kobiet objawia się, dla przykładu, deprecjonowaniem (a zarazem marginalizowaniem⁴³) ich roli w sferze politycznej, społeczno-ekonomicznej czy naukowej. Przemoc kobiet wobec mężczyzn jest natomiast bardziej wysublimowana, najczęściej bowiem przejawia się w specyficznym zachowaniu oraz wysyłaniu odpowiednich sygnałów niewerbalnych („agresja pasywna”). Oznacza to, że wykluczenie związane z „przemocą symboliczną” dotyka zarówno kobiet, jak i mężczyzn.

Warto dodać, że mężczyźni, jak się okazuje, bardzo często nie potrafią „rozczytać” niewerbalnych komunikatów kobiet. Leil Lowndes, światowej sławy psycholog komunikacji interpersonalnej, zaznacza nawet, że kobiety są „stworzone” do odczytywania sygnałów niewerbalnych, wynika to bowiem z ich natury⁴⁴. Autorka tym samym podkreśla, że kobiety – w przeciwieństwie do mężczyzn – mają wrodzoną umiejętność rozpoznawania tego typu sygnałów. Dodaje zarazem, że tylko „jeden na trzydziestu jeden mężczyzn”⁴⁵ w ogóle je dostrzega. Podobnie – dla przykładu – twierdzą także Allan i Barbara Pease, uznani badacze mowy ciała i stosunków międzyludzkich:

kobiety mają wrodzoną umiejętność wychwytywania i rozszyfrowywania sygnałów niewerbalnych oraz dostrzegania drobnych szczegółów. Ich mózg został zaprogramowany w taki sposób, żeby potrafiły rozpoznać potrzeby niemowląt, które przecież nie potrafią mówić, oraz umiały ocenić, czy zbliżający się nieznanomy nie stanowi zagrożenia⁴⁶.

42 P. Bourdieu, *Męska dominacja*, s. 8.

43 Jak zauważa Monika Oliwa-Ciesielska, „stan marginalizacji powoduje wykluczenie bądź czasowo jest stanem wykluczenia lub też stanem wykluczenia w niektórych sferach życia, a wykluczenie jednocześnie świadczy o marginalizacji” (M. Oliwa-Ciesielska, *Teoretyczne ujęcia i egzemplifikacje wykluczenia społecznego*, „Humaniora” (2020) nr 3, s. 16).

44 Por. L. Lowndes, *Erotyczne sygnały, czyli mowa ciała kobiety*, s. 27.

45 L. Lowndes, *Erotyczne sygnały, czyli mowa ciała kobiety*, s. 15.

46 A. i B. Pease, *Mowa ciała w miłości*, przeł. B. Józwiak, Poznań 2012, s. 122.

Psychologowie wskazują więc na różnice między płciami, odwołując się do męskiej i kobiecej natury (biologii, psychofizjologii). „Inność” kobiety (wobec mężczyzny) i mężczyzny (wobec kobiety) zdaje się stanowić źródło dialektyki wykluczenia.

Po trzecie wreszcie, różnice między płciami (biologiczne i psychologiczne) nie stanowią o uprzywilejowanej pozycji kobiety czy mężczyzny. Wedle tego ujęcia znosi się podział na „lepszą” i „gorszą” płeć, postulując równowagę (równoważność) pomiędzy „kobiecą” emocjonalnością a „męską” logiką. Nie chodzi zatem o wzajemne wykluczanie i rywalizację płci, lecz o dialektyczne dopełnienie ich „inności”. Inność ta wprawdzie może generować określone wykluczenia, jednak w szerszej perspektywie okazuje się, że nie przebiegają one wyłącznie jednostronnie. Wykluczenie ma bowiem dwa momenty (dwa bieguny), co oznacza, że wykluczając kogoś, wykluczamy zarazem samych siebie. Uchwycenie tego dialektycznego spłotu pozwoli zrozumieć, że między kobietą i mężczyzną nie zachodzi rywalizacja, lecz nieustanna wymiana energii, korzystna dla każdej ze stron. Zgodnie z dążeniami ruchów feministycznych, chodzi tu o wyjście poza (kulturowe) wartościowanie różnic między płciami; wbrew nim natomiast – podkreśla się psychofizyczną (psychofizjologiczną) inność kobiety i mężczyzny.

Podobne konstatacje, jak się zdaje, formułuje się na gruncie postfeminizmu. Autorzy zwracają tutaj uwagę, mówiąc najogólniej, że feminizm „nie jest już potrzebny kobietom, a czasami wręcz im szkodzi”⁴⁷. W tym kontekście interesujące może być pytanie, czym światopoglądowo różni się od zdeklarowanej feministki kobieta, która nie uważa się za feministkę (np. wyznaje tradycyjne, konserwatywne wartości w relacjach międzyludzkich i damsko-męskich), a jednocześnie – podobnie jak feministka – dąży do kulturowej równości wobec mężczyzn. Rozstrzygnięcie tej kwestii

47 J. Helios, W. Jedlecka, *Wpływ feminizmu na sytuację społeczno-prawną kobiet*, Wrocław 2016, s. 10. Por. T. Modleski, *Feminism without Women. Culture and Criticism in a „Postfeminist” Age*, New York 1991; E. Wright, *Lacan and Postfeminism*, Cambridge 2000; P. Aronson, *Feminists or „Postfeminists”? Young Women’s Attitudes Toward Feminism and Gender Relations*, „Gender and Society” 17 (2003) nr 6, s. 903–922; A. Nikonow, *Koniec feminizmu. Czy kobieta różni się od człowieka*, przeł. P. Powolny, Warszawa 2011; C. McMillan, *Women, Reason and Nature. Some Philosophical Problems with Feminism*, Princeton 1982.

niechybnie wiąże się z wykluczeniem jednej bądź drugiej strony. Krytyka feminizmu, godzi się nadmienić w trybie uzupełnienia, stanowi także punkt wyjścia w studiach nad męskością. W ich ramach zaznacza się, że polityczno-gospodarcze i kulturowe przekształcenia związane z ruchem feministycznym (rewolucja seksualna, rewolucja obyczajowa) spowodowały wykluczenie mężczyzn z wielu obszarów życia społecznego⁴⁸. Temu zagadnieniu warto jednak poświęcić osobne opracowanie.

Bibliografia

- Adamiak M., *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Warszawa 2007.
- Aronson P., *Feminists or „Postfeminists”? Young Women’s Attitudes Toward Feminism and Gender Relations*, „Gender and Society” 17 (2003) nr 6, s. 903–922.
- Bator J., *Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”*, „Teksty Drugie” (2000) nr 6, s. 7–26.
- Buss D., *Ewolucja pożądania*, przeł. B. Wojciszke, A. Nowak, Gdańsk 2007.
- Butler J., *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.
- Beauvoir S. de, *Druga płęć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003.
- Benisławska A., *Inność: samotność kobiety w świecie*, w: *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 383–396.
- Berne E., *W co grają ludzie. Psychologia stosunków międzyludzkich*, przeł. P. Izdebski, Warszawa 2010.
- Bouquey E., Kristeva J., *Kobiety*, „Teksty Drugie” (1995) nr 3–4, s. 275–282.
- Bourdieu P., *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Warszawa 2004.
- Chalier C., *Ethics and the Feminine*, w: *Re-Reading Levinas*, ed. R. Bernasconi, S. Critchley, Bloomington 1991, s. 119–129.
- Chodorow N., *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley 1999.
- Derrida J., *Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999.

48 A. Graff, *Manosfera, czyli bunt upokorzonych samców*, „Czas Kultury” (2019) nr 1, s. 15–20.

- Dębińska E., *Samotność kobiety*, w: *Samotność i osamotnienie*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1988, s. 63–82.
- Dybel P., *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2006.
- Fisher H., *Anatomia miłości*, przeł. A. Bukowski, J. Środa, Poznań 2017.
- Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 2010.
- Goleman D., *Inteligencja emocjonalna*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1997.
- Gontarczyk E., *Kobiecość i męskość jako kategorie społeczno-kulturowe w studiach feministycznych. Perspektywa socjologiczno-pedagogiczna*, Poznań 1995.
- Graff A., *Manosfera, czyli bunt upokorzonych samców*, „Czas Kultury” (2019) nr 1, s. 15–20.
- Gray J., *Dlaczego Mars zderza się z Wenus*, przeł. B. Józwiak, Poznań 2008.
- Gray J., *Naucz się rozumieć płęć przeciwną*, przeł. D. Golec, Warszawa 1995.
- Helios J., Jedlecka W., *Wpływ feminizmu na sytuację społeczno-prawną kobiet*, Wrocław 2016.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
- Horney K., *Psychologia kobiety*, przeł. J. Majewski, Poznań 2001.
- Hyży E., *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2012.
- Irigaray L., *Questions to Emmanuel Levinas. On the Divinity of Love*, w: *Re-Reading Levinas*, ed. R. Bernasconi, S. Critchley, Bloomington 1991, s. 109–118.
- Irigaray L., *Ta płeć (jedną) płcią niebędąca*, przeł. S. Królak, Kraków 2010.
- Irigaray L., *The Fecundity of the Caress. A Reading of Levinas, Totality and Infinity*, „Phenomenology of Eros”, w: *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. T. Chanter, Pennsylvania 2001, s. 119–144.
- Jonason P., Kavanagh P., *The Dark Side of Love. Love Styles and the Dark Triad*, „Personality and Individual Differences” 49 (2010) nr 6, s. 606–610.
- Jonason P., Li N., Teicher E., *Who is James Bond? The Dark Triad as an Agentic Social Style*, „Individual Differences Research” 8 (2010) nr 2, s. 111–120.
- Jonason P., Li N., Webster G., Schmitt D., *The Dark Triad. Facilitating a Short-Term Mating Strategy in Men*, „European Journal of Personality” 23 (2009) nr 1, s. 5–18.

- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Kęty 2002.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009.
- Karasiewicz K., Kosakowska N., *Kij ma dwa końce – mężczyźni też są dyskryminowani ze względu na płeć*, w: *Kobiecość w obliczu zmian. Studia interdyscyplinarne*, red. A. Chybicka, B. Pastwa-Wojciechowska, Kraków 2009, s. 149–168.
- Kłosińska K., *Kobieta autorka*, „Teksty Drugie” (1995) nr 3–4, s. 87–112.
- Lerner H. G., *Dlaczego kobiety kłamią? Prawda i kłamstwo w życiu kobiet*, przeł. M. Woźniak, Warszawa 1997.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Long J., Long N., Whitson S., *The Angry Smile. The New Psychological Study of Passive-Aggressive Behavior at Home, at School, in Marriage and Close Relationships, in the Workplace and Online*, Austin 2017.
- Long J., Long N., Whitson S., *The Angry Smile. The Psychology of Passive-Aggressive Behavior in Families, Schools, and Workplaces*, Austin 2009.
- Lowen A., *Duchowość ciała*, przeł. S. Sikora, Warszawa 1992.
- Lowndes L., *Erotyczne sygnały, czyli mowa ciała kobiety*, przeł. E. Pytlińska, Warszawa 2007.
- Mandal E., *Kobiecość i męskość. Popularne opinie a badania naukowe*, Warszawa 2003.
- McMillan C., *Women, Reason and Nature. Some Philosophical Problems with Feminism*, Princeton 1982.
- Meston C., Buss D., *Dlaczego kobiety uprawiają seks*, przeł. A. Nowak, Sopot 2010.
- Minois G., *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.
- Modleski T., *Feminism without Women. Culture and Criticism in a „Postfeminist” Age*, New York 1991.
- Nikonow A., *Koniec feminizmu. Czym kobieta różni się od człowieka*, przeł. P. Powolny, Warszawa 2011.
- Oliwa-Ciesielska M., *Teoretyczne ujęcia i egzemplifikacje wykluczenia społecznego, „Humaniora”* (2020) nr 3, s. 15–26.
- Pease A. i B., *Mowa ciała w miłości*, przeł. B. Józwiak, Poznań 2012.
- Perper T., *Sex Signals. The Biology of Love*, Philadelphia 1985.

- Platon, *Timaios*, w: *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2007.
- Pospiszyl K., *Psychologia kobiety*, Warszawa 1978.
- Riviere J., *Womanliness as a Masquerade*, „International Journal of Psychoanalysis” (1929) nr 10, s. 303–313.
- Sartre J.P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Szczap A., *Kobiety i filozofia. Kontynuacja esejów subiektywnych*, Zielona Góra 2016.
- Turchet P., *Siła nieświadomego uwodzenia. Erotyczna mowa ciała*, przeł. E. T. Sadowska, Warszawa 2005.
- Wright E., *Lacan and Postfeminism*, Cambridge 2000.

Abstrakt

O kobiecości

Niniejszy artykuł ukazuje fenomen kobiecości, rozpatrując go w kontekście egzystencjalnej dialektyki. Zwraca uwagę na specyfikę kobiecego podmiotu, akcentując jego „otwarty” charakter. Wskazuje też na wzajemną „inność” kobiety i mężczyzny, argumentując za zniesieniem jej obiegowego wartościowania, w tym interpretowania jej na korzyść jednej bądź drugiej płci. W duchu dialektycznym zaznacza się, że kobiecość i męskość, choć inaczej się manifestują, nieustannie na siebie oddziałują, wzajemnie się uzupełniają i twórczo stymulują.

Słowa kluczowe: kobiecość, dialektyka, inność, egzystencja, filozofia, psychologia

Abstract

On femininity

The article aims to show the phenomenon of femininity, considering it in the context of existential dialectics. It exposes the specificity of the female subject, emphasizing its “open” character. The paper also presents the mutual otherness of

men and women, arguing for the abolition of its common evaluation, including interpreting it in favor of one or the other sex. The article shows that femininity and masculinity, although they manifest differently, constantly interact, complement and stimulate each other creatively.

Keywords: femininity, dialectics, otherness, existence, philosophy, psychology



artykuły

przekłady

recenzje i sprawozdania

Tomasz Sójka¹

<https://orcid.org/0000-0002-4875-9388>

Berlin

Marsilio Ficino, „Teologia platońska. O nieśmiertelności dusz”²

Wstęp do *Teologii platońskiej. O nieśmiertelności dusz* napisany przez Marsilia Ficina florentczyka dedykowany wielkoduszniemu mężowi Lorenzowi Medyceuszowi

Wszystko, o czymkolwiek tylko rozważam,
czy tutaj, czy gdzie indziej, chcę stwierdzić
tylko o tyle, o ile zgadza się to z Kościołem.

[1] Wielkoduszny Lorenzo! Platon, ojciec filozofów, będąc świadomym tego, że wzrok ma się do światła słonecznego tak samo, jak wszystkie umysły mają się do Boga – a te bez światła Boga niczego pojąć nie mogą – doszedł do słusznego

Tomasz Sójka – absolwent filologii polskiej i klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W 2019 roku studia humanistyczne podsumował dysertacją doktorską w dziedzinie literaturoznawstwa. Nie kontynuował pracy akademickiej. Zaangażował się w życie rodzinne i pracę pedagogiczną w przedszkolu. Mieszka w Berlinie z żoną i trójką dzieci.

1 Przekład z języka łacińskiego.

2 Podstawą publikowanego tutaj polskiego przekładu *Liber primus (Księga pierwsza)* wraz z *Prohemium (Wstęp)* traktatu *Theologia platonica. De immortalitate animorum* Marsilia Ficina była łacińska edycja krytyczna (wydana wraz z angielskim tłumaczeniem): Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Latin text edited by J. Hankins, W. Bowen, English translation by M. J. B. Allen, J. Warden, vol. 1, Cambridge–London 2001, s. 8–91. Przypisy w niniejszym tekście nie pełnią roli komentarza do *Theologia platonica* Marsilia Ficina. Odsyłają one przede wszystkim do konkretnych edycji, w których można odnaleźć cytowane przez Marsilia Ficina zdanie lub miejsce w danym tekście, do którego czynił on filozoficzną aluzję. Por. *Notes to the Translation*, w: Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, s. 322–326.

i pobożnego wniosku, że tak jak umysł człowieka wszystko od Boga otrzymuje, tak też wszystko z powrotem Bogu oddaje. Podejmowane przez nas kwestie filozoficzne będą więc dotyczyły zarówno moralności, aby dusza – którą należy oczyścić – rozjaśniła się wreszcie, przyjęła boskie światło i uwielbiła Boga; jak i rozważań o przyczynie wszechrzeczy, w którą należy wnikać dotąd, aż odkryjemy przyczynę ostateczną i temu to odkryciu się oddamy.

[2] Ukochany nam Platon nie tylko zachęcił pozostałych do tego znamienitego zadania, lecz i on sam dał temu najlepszy wyraz. Dlatego też wśród rozlicznych ludów zgodnie nazywa się go „boskim”, a doktrynę jego „teologią”. Albowiem jakkolwiek dziedzinę on porusza – czy to etykę lub dialektykę, matematykę albo fizykę – wnet z największą pobożnością sprowadza ją ku kontemplacji i czci dla Boga. Otóż samą duszę postrzeżę jako zwierciadło, w którym przejrzyście odbija się boski obraz. Ciągłe na każdym kroku z uwagą wypatruje Boga, wszystko otacza ideą duszy. W słowach wyroczni – „Poznaj samego siebie”³ – dostrzeżę najistotniejsze znaczenie w tym, by każdy, kto chce poznać Boga, najpierw poznał samego siebie. Dlatego też ktokolwiek wczyta się w pisma Platona, które jakiś czas temu przełożyłem na łącinę, nawet jeśli ogarnie je w całości, to przede wszystkim wyszczególni dwie sprawy: uświęcone umiłowanie wiedzy o Bogu oraz boskość dusz. Od tego właśnie zależy postrzeganie uniwersum, sposób życia oraz pełnia szczęścia. Z tego też powodu św. Augustyn uznał rozmyślania Platona za prawdę najbliższą chrześcijaństwu, wybrał go spośród wielu filozofów za godnego naśladowania, a w platonikach dostrzeżę, przy niewielkich zmianach, poprzedników chrześcijan⁴.

[3] Postanowiłem zatem – ufając niezmiennie w autorytet Augustyna i wiedziony miłością do ludzi – przedstawić wizerunek samego Platona

3 Inskrypcję ze starożytnej świątyni Apollina w Delfach – *Γνωθι σεαυτόν* – Platon przywołuje i komentuje w dialogach *Fajdros* 229e-230a (Plato, *Phaedrus*, w: *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, vol. 2, Oxonii 1901) oraz *Protagoras* 343b, w: *Platonis Opera*, vol. 3, Oxonii 1903.

4 Zob. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei. Libri I–X*, VIII, 5; VIII, 11, curaverunt B. Dombart et A. Kalb paucis emendatis mutatis additis, Turnhout 1955, s. 221, 228 (Corpus Christianorum. Series Latina, 47).

w pewnej zbieżności z prawdą chrześcijańską. Powierzyłem swą uwagę przede wszystkim dwóm wyżej wskazanym sprawom i stąd uznałem za stosowne całą pracę zatytułować nie inaczej, jak *Teologia platońska. O nieśmiertelności dusz*⁵. Głównym zamysłem przy jej tworzeniu było to, abyśmy w owej boskości stworzonego umysłu, niby w zwierciadle pośrodku wszechrzeczy, skierowali się ku widokom na dzieła samego Stwórcy, a następnie ku kontemplacji oraz ku nabożnemu oddaniu Jego umysłowi. Ufam zarazem – i nie jest to żadnym czczym wymysłem – że boska opatrność pokieruje rzeszą tych, którzy sami niechętnie podążają za autorytetem boskiego prawa, i że dzięki platońskiemu rozumowaniu, całkowicie wspierającemu religijność, przynajmniej poskromią swe zbłąkane myśli; i że ci, którzy w swych marnych postępkach rozdzielają studia filozoficzne od religijnej świętości, uzmysłowią sobie, iż popełniają ten sam błąd, co ten, który stwarza podziały, czy to między miłością a szacunkiem do mądrości, czy też między świadomą prawdą a dobrą wolą. Ufam wreszcie i w to, że ci nieszczęśnicy, których myśli krążą jedynie wokół cielesnych zmysłów, i którzy od prawdziwej rzeczywistości wolą cienie tej rzeczywistości, zostaną wreszcie pouczeni przez platońskie rozumowanie, przekroczą swe zmysły ku wzniosłej kontemplacji i szczęśliwie wybiorą rzeczywistość ponad jej cieniami.

[4] Oto naczelne polecenie wszechmocnego Boga. Oto wręcz niezbędny warunek człowieczeństwa. Oto, czego niegdyś dokonał wspaniały Platon w swoich czasach – swobodnie, z boskiego tchnienia. I oto też moja pieczołowita praca, której ja – wprawdzie jako naśladowca Platona, lecz w całkowitym zaufaniu do boskiej pomocy – obecnie się podjąłem. Oby to, do czego doszedłem, przekazywało tyle samo prawdy, ile też uwielbienia kierowałem ku prawdzie boskiej, gdyż niczego innego nie chcę, jak tylko, by moje stwierdzenia potwierdziło prawo boskie.

[5] Otóż uznałem, że pracę tę powinienem zadedykować przede wszystkim Tobie, Wielkoduszny Lorenzo, nie po to jednak, by wprowadzać cię w kwestie filozoficzne, o których przecież już od dawna rozprawiasz

5 Marsilio Ficino nawiązuje w tytule do traktatu Proklosa *Theologia platonica*, a w podtytule do utworu św. Augustyna *De immortalitate animae* oraz do *Ennead* (IV.7) Plotyna.

i w których – jak się zdaje – orientujesz się nadzwyczaj biegle; mniemam, że to raczej inni poprzez tę publikację zaznajomią się z tajemnicami antycznych filozofów. Dedykuję tę pracę Tobie, gdyż to dzięki Twojej dobroczynności mogę w zaciszu swobodnie uprawiać filozofię, a także dlatego, że takie uwydatnienie twoich czynów – jak przypuszczam – sprawiłoby szczególną radość ukochanemu nam Platonowi; albowiem to, czego on oczekiwał niegdyś po wielkich ludziach, osiągnąłeś Ty, łącząc w jedno filozofię z wzorową działalnością publiczną.

KSIĘGA PIERWSZA

Rozdział I. Jeśli dusza nie byłaby nieśmiertelna, to żadne stworzenie nie byłoby bardziej nieszczęśliwe niż człowiek

[1] Ponieważ człowiek przez niespokojność swej duszy, niedołężność ciała i ciągłe we wszystkim nienasycenie wiecie ziemskie życie w znacznie większym utrapieniu niż dzikie zwierzęta, to jeśli natura narzuciłaby mu dokładnie te same ograniczenia, co innym stworzeniom, żadne stworzenie nie byłoby bardziej nieszczęśliwe niż człowiek. Tak jednak się nie dzieje, albowiem człowiek poprzez nabożne oddanie Bogu – twórcy spełnienia – upodabnia się do Niego bardziej niż jakakolwiek istota śmiertelna. Niemożliwe więc jest, aby to on trwał w największym nieszczęściu. Jednakże do pełni duchowej przybliży się dopiero po nieuniknionej śmierci ciała. Dopiero po opuszczeniu tego więzienia nasze dusze trwają w światłości. A jeśli umysły ludzi, „uwięzione w ciemnościach ślepej kryjówki”⁶, w żaden sposób nie dostrzegają swego światła, to dlatego, iż częstokroć ograniczają same siebie brakiem wiary w boskość. Uwolnijmy się, niebiańskie dusze spragnione niebiańskiej ojczyzny, proszę, uwolnijmy się czym prędzej

6 Aluzja do *Eneidy* VI, w. 734 Wergiliusza. Zob. P. Vergilius Maro, *Aeneis*, recensvit G. B. Conte, Berolini et Novi Eboraci 2009 (Bibliotheca Teubneriana). Porównaj tłumaczenie w polskiej edycji: Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, przeł. T. Karyłowski, oprac. S. Stabryła, wyd. 3 zm., Wrocław 1980 (Biblioteka Narodowa. Seria 2, 29).

z więzów ziemskich kajdan, abyśmy uniesieni na platońskich skrzydłach, kierowani przez Boga, wzbili się swobodnie ku eterycznej siedzibie, ku radosnej kontemplacji nad wzniosłością naszego ludzkiego rodzaju.

[2] Aby jasne się stało, jak wielkie są rozumne możliwości ludzkich umysłów, które uwalniają się z więzów śmiertelności, wnikają w swoją nieśmiertelność, osiągają duchowe spełnienie, postaram się w dalszej części rozprawy ukazać, najlepiej jak mogę, że oprócz znużonej masy cielesnej, do której ograniczają swe wywody demokrytejscy, cyrenaicy, epikurejczycy, istnieje pewna sprawcza jakość i moc, której szczególną uwagę poświęcili cynicy i stoicy. Lecz i ponad tą jakością, która w wymiarze materialnym całkowicie ulega podziałom i przemianom, istnieje pewna forma wyższa, i ta, choć w pewnym stopniu także się przemienia, to jednak nie poddaje się ona cielesnemu rozkładowi. W tej formie dawni teologowie umieszczali siedzibę duszy rozumnej. Na te właśnie wyżyny weszli Heraklit, Marek Warron i Marek Maniliusz. Ponad duszą rozumną objawia się umysł anielski, nie tylko niepodzielny, lecz także niezmienny, w którym, jak się wydaje, spoczęli Anaksagoras i Hermotimus. Aż wreszcie oko tegoż umysłu, które chwyta się żarliwie światła prawdy, kierowane samym boskim słońcem, ku któremu nasz Platon wskazywał, pouczał i wyostrzał nieskazitelny umysł.

[3] Gdy już do tego dojdziemy, porównamy owe pięć stopni wszechrzeczy, czyli kolejno: masę cielesną, jakość, duszę, anioła, Boga. Następnie, ponieważ dusza rozumna, zajmuje w tej hierarchii miejsce pośrednie, a swoje właściwości przejawia jako spoiwo całego naturalnego uporządkowania – nadzoruje ciało i jakość, a zarazem współistnieje z aniołem i Bogiem – wykażę, że jest ona zupełnie nierozkładalna, gdyż łączy kolejne stopnie natury; nadrzędna, nadzorując strukturę świata; przepełniona szczęściem, przenikając do boskości. Na tym właśnie polega istnienie naszej duszy, co uzasadnię po pierwsze ogólnym rozumowaniem, po drugie szczegółową argumentacją, po trzecie dowodzeniem, po czwarte badaniem problemowym.

Rozdział II. Ciało z swej natury niczego nie uaktywnia

[1] Według Platona ciało składa się z tego, co materialne i wielkościowe. To, co materialne dotyczy jedynie rozrostu i popędlowości, ten wzrost i ten popęd są pewnymi doznaniem; wielkość natomiast jest albo wzrostem owej materii, albo też – gdyby miało być odwrotnie – zależy od jej rozkładu. Ciało bezwolne wobec wszystkich materialnych doznań nie wydziela do materii niczego poza sobą. W rezultacie ciało samo z siebie niczego nie uaktywnia, a jedynie uzależnia się od swych doznań⁷.

[2] Można to również przedstawić poprzez trzy warunki niezbędne do tego, by dokonało się działanie naturalne. Po pierwsze: to, co aktywne, musi mieć największy wpływ; po drugie: być gotowe do wszelkiego ruchu; po trzecie: z łatwością przenikać do tego, co bierno i natychmiast wespół z nim się uaktywniać. We wszystkim tym masa cielesna zdaje się stać na przeszkodzie. Odnośnie do pierwszego: ponieważ ciało rozwleka się na rozliczne części, moc aktywująca zostaje w sobie rozproszona i oddalając się od samej siebie, staje się w najwyższym stopniu rozproszona. Albowiem o ile moc powiększa się, skupiając w jednym, o tyle też maleje w rozproszeniu. Dla przykładu: susza wzmaga i ciepło, i zimno, gdyż skupia ich moc w jednym; natomiast wilgoć je osłabia, gdyż ich moc rozprasza. Odnośnie do drugiego: im ciało jest masywniejsze, tym bardziej jest znużone i niezdadne do ruchu, czyli im bardziej się ciało rozrasta, tym bardziej ma spowolniony ruch i tym bardziej odracza swe działanie. Dla przykładu: zwiewność szybciej uniesie w górę iskrę niż płomień, a siła ciężenia prędzej sprowadzi kłodę w dół w pionie niż położeniu równoległym do podłoża. Odnośnie do trzeciego: ponieważ każde dowolne ciało zajmuje swoje miejsce, a jedno miejsce żadną miarą nie dopuszcza dwóch ciał naraz, nie mogą one w jedno się zejść, zwłaszcza że przez swoją gęstość i stężenie nie dopuszczają siebie do wzajemnego przeniknięcia. W rezultacie rozległy

7 Zob. Plato, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, Londinii–Leide 1962, s. 216.14–18, 268.22, 278.8–10. Plotyn, *Enneady*, III, 6.16–17. Zob. edycja grecka wraz z łacińskim tłumaczeniem Marsilia Ficina: *Plotini Ennead*, w: *Plotini opera omnia Porphyrii liber de vita Plotini cum Marsilii Ficini commentariis et eiusdem interpretatione castigata*, annotationem D. Wyttenbach, apparatus criticum disposuit G. H. Moser, vol. 1, Oxonii 1835, s. 582–586.

dystans między cząstkami osłabia moc aktywującą, rozległa powierzchnia opóźnia ruch, zagęszczenie przeszkadza w przenikaniu ciała. Co gorsza, jeśli natura, aby powiększyć moc jakiegoś ciała, skupi w jedno jego zaburzone cząstki, wówczas ciało zagęści się i stanie niezdadne do kolejnych posunięć. A jeśli je rozrzedzi, aby spotęgować ruch i ułatwić przenikanie, to od razu moc aktywująca zostaje rozproszona. Dlatego, choć te trzy warunki są niezbędne, aby dokonało się działanie, to ciało usposabia się względem nich albo zupełnie odwrotnie, albo dopuszcza tylko jeden z nich, lecz nie więcej. Musiałoby ono usposobić się zarazem i jako ulotne, i zwiewne, i rozrzedzone. Zatem tylko wtedy owe trzy warunki na nowo sprowadziłyby ciało do pewnego stanu bezcielesności, jeśli wszelka moc aktywująca miałaby odniesienie w naturze bezcielesnej.

[3] Ale czyż to nie od wielkości zależy wielość cząstek zarówno aktywnych, jak i pasywnych oraz w przestrzeni między nimi? Bynajmniej, gdyż oto przy pierwszym warunku uaktywnienie, które przecież odbywa się szybko, zostaje spowolnione; przy drugim: to, co spełnia się w sposób natychmiastowy, przechodzi przez kolejne etapy; przy trzecim: to, co dokonuje się momentalnie, przebiega z opóźnieniem. Zatem działanie szybkie, momentalne, natychmiastowe dotyczy raczej pewnej siły bezcielesnej. Zwróćmy tutaj uwagę na ogień, który przez swoją nikłość zbliża się do natury duchowej bardziej niż pozostałe żywioły; spośród nich jest najsłabszy. Uaktywnia się momentalnie, a nie jak inne ciała w przeciągu dłuższego czasu. W odróżnieniu od nich pozostaje bez uszczerbku, gdy miesza się z innymi ciałami. Jedna iskra ognia na odpowiednim materiale opanuje niemal cały świat. Reszta żywiołów nie rozprzestrzenia się w takim tempie. Jego nikłość staje się tak potężna, że jego potęga częściej o wpływie decyduje, niż pod jakimś wpływem ulega. Może również wznicać światło – które postrzega się jako bezcielesne – a działanie światła objawia się przecież natychmiastowo. Kolejny przykład: wystarczy odrobina powietrza w górnej warstwie naczynia, by naczynie to podtrzymało na powierzchni wody, nawet wraz z ciężkim osadem. Błyskawica lub wybuch także dosadnie ukazują, jak silny wpływ wywierają i ogień, i powietrze. Aż wreszcie sfera niebieska: minimalnie zagęszczona, a zarazem zjawiskowa w swym świetle, ruchu i sile sprawczej. Czyż zatem ciało, stykając się z tym,

co bezcielesne, nie staje się bardziej skuteczne w działaniu?; czyż nie oczywiste, że moc aktywująca tkwi w naturze bezcielesnej?

[4] Można i spojrzeć na to w ten sposób; mianowicie że Bóg jako pierwszy wszystko w naturze uaktywnia i nic Nim nie powoduje, a materia cielesna jako ostatnia ulega wszelkim wpływom, jej aktywność jest znikoma, gdyż pod nią nic już się nie znajduje, na co mogłaby wpływać. O ile też najwyższa i nieskończona jedność objawia nieskończoną moc aktywującą, o tyle nieskończona wielość nie wykazuje żadnej takiej mocy, a jedynie nieskończoną podatność na wpływ. Cieleśność – jak sądzą pitagorejczycy – jest nieskończoną wielością, gdyż ulega bez końca podziałowi. Zatem jeśli ciała wykazują jakąś aktywność, to nie przez swój ogrom wezbrania, jak sądzili demokrytejscy, cyrenaicy, epikurejczycy, lecz działają dzięki pewnej mocy i jakości głęboko w niej zaszczipionej. Ponad wszelką wątpliwość. Tam bowiem, gdzie powstaje rozbieżność przeciwieństw, tam też przejawia się aktywność ciał naturalnych. Rozbieżność zaś powstaje na poziomie jakościowym.

[5] Ponadto u podstaw wszystkich ciał rozpościera się jedna materia oraz jeden bezgraniczny wymiar. Jeśli więc aktywność wynikałaby z materii lub wymiaru, wszystko uczestniczyłoby w jednym i tym samym działaniu. Jednakże różne ciała przejawiają zróżnicowaną aktywność, więc ich działania nie zależą od jednej materii lub jednego wymiaru, lecz od ich urozmaiconych form i jakości. Uaktywniają się – mówiąc dosadnie – według swojego sposobu bycia. Przybierają taką lub inną postać nie poprzez rozrost, lecz przez taką lub inną formę. Zatem to forma decyduje o przebiegu działania: przeciw wpływ tego, co aktywne, na to, co pasywne, zależy bardziej od jakości formy niż od miary wielkości i to raczej moc formy przenika do innej materii, a nie wymiar wielkościowy, a poszczególne punkty materii dotyczą nie wymiaru, lecz jakości. To zimno sprawia, że woda się oziębia, oraz gorąco, że ogień goreje, a nie ich zmasowane wezbranie. Ogień płonie przez swoją intensywność, a nie rozległość. Gdyby całe swe ciepło skumulował w jednym małym punkcie, jego moc spalania osiągnęłaby ostateczne maksimum. Zatem to jakość decyduje o uaktywnieniu, a szczególnie jakość skondensowana.

[6] Stąd też w procesie naturalnym przyczyna wytwarza skutek na swoje jakościowe podobieństwo, a nie zgodnie ze współmierną wielkością. Najpierw z konieczności objawia się współpodobieństwo – dokonane jakby jakościowo – nawet jeśli niekiedy tyczy się to tej samej współmiary, a potem powstały skutek całkowicie i nieodzownie odpowiada swej przyczynie. Dlatego też dopiero co narodzone dzieci są podobne do rodziców z wyglądu i sylwetki, a później – i to z rzadka – równają się wielkością. Lecz jest to oczywiste, tak jak i to, że nie powiększysz się, zbliżając do większego ciała, natomiast z pewnością poparzysz się blisko gorącego; niczego też nie odbierzesz zmysłowo ze względu na wielkość, jeśli wpiery nie poruszy tobą jakość. Czyż ktoś oceni rozmiar ściany, jeśli jej barwa i oświetlenie nie przywiodą jej przed oczy? Lecz nie tylko one, gdyż dodatkowo i jeszcze wcześniej perspektywa wielkości zostaje zaburzona przez odległość, jakby wskutek poruszenia jakościowego.

[7] Jeszcze wyraźniej potwierdza to fakt, że pragnienie – ilekroć nas porusza – uzasadniamy dobrem – a ono przecież jest jakością – a nie skalą czy nagromadzeniem; w przeciwnym razie kierowalibyśmy nasz wybór na to, co większe i liczniejsze. Tymczasem w tym, co postrzegamy jako złe, wybieramy zgoła niewiele. Jakość zatem nie może być cielesna, gdyż dwa ciała w tym samym miejscu za nic nie mogłyby scalić się bezkonfliktowo; natomiast w tym też samym miejscu zupełnie na równi łączy się wiele jakości. Na przykład w substancji miodu wiążą się zarazem trzy jakości: żółty kolor, słodki smak i woń; już w jednej kropli przyjemnie nęca i barwa, i słodycz, i zapach. Przypomnijmy: każde ciało z natury rozrasta się na długość, na szerokość i na głębokość. Natomiast jakość z natury nie wykazuje rozrostu; gdzież bowiem objawiłby się taki jakościowy rozrost? W żadnym punkcie, skupisku, członku, organizmie, ustroju – jakość nie rozrasta się. Jakość więc nie jest cielesna. Gdyby rozrost był jej przypisany z natury, stawałaby się coraz to obszerniejsza, coraz mocniejsza, lecz i zarazem rozproszona, a przez to i osłabiona.

[8] Jakość, choć na swój sposób jest niepodzielna, to jednak w wymiarze cielesnym uczestniczy w podziale. Dzieje się tak tylko ze względów ilościowych, gdyż podział zawsze przebiega od jednego ku wielu. Jakość, mimo obecności w ciele, zachowuje jednak pewną właściwość natury

niepodzielnej. Według platoników bowiem bieli, która częściowo objawia się na jakimś ciełe o białej barwie, nie należy określać jako bieli częściowej, przynależnej do owego całego ciała; powinno się wskazywać na odmianę bieli, a nie na biel częściową. Jeślibyś bowiem podzielił owe białe ciało, to w każdej poszczególniej części pozostałaby ta sama biel podstawowa o podobnej sile i działaniu, zmieniałyby się jedynie powierzchnia⁸.

[9] Podział zatem nie dotyczy jakości, lecz cielesności w jej aspekcie wielkościowym. To, co dotyczy jakości – szczególnie, gdy jest skumulowana – to aktywne działanie. Jakość nie odznacza się cielesnością, co więcej – maksymalnie skoncentrowana – staje się bezcielesna. Stąd wniosek, że działanie nie wynika z materii cielesnej, ale z mocy o naturze bezcielesnej.

Rozdział III. Ponad formą w ciełe podzielną istnieje forma niepodzielna, czyli dusza

[1] Jak dotąd wznieśliśmy się ponad ciało ku jakości. Jakością nazywamy – zgodnie z platonikami – wszelką formę podzielną w ciełe. Ale czyż mielibyśmy – jak stoicy i cynicy – zatrzymać się na tym etapie? Bynajmniej. Jakość jest pewną formą. Prostota formy naturalnej, jej sprawczość i działanie dążą do uaktywnienia. Stąd też fizycy określają formę jako akt. Natura taka w głębokich pokładach materii zostaje znieprawiona: zamiast istnieć w swej głębokiej prostocie, staje się podzielona i zanieczyszczona; zamiast być aktywna, bezwolnie poddaje się doznaniom; jest już nie ruchliwa, ale bezwładna. Forma taka nie jest ani czysta, ani prawdziwa, ani doskonała. Jeśli nie jest czysta, nie może być formą pierwotną. Albowiem cokolwiek tylko istnieje – zanim ulegnie zepsuciu – najpierw musi być zgodne ze swoim pochodzeniem.

[2] Zatem, jakość – jeśli nie jest prawdziwa – nie może też być formą pierwotną. A czyż umysł udowodniłby, że taka forma nie jest zupełnie prawdziwa, jeśli nie miałby wglądu w coś prawdziwszego – coś, w porównaniu z czym jakość staje się wybrakowana, w pewien sposób nieodparcie fałszywa? Gdzie zatem umysł dostrzega ową prawdziwą formę? Musiałby

8 Zob. *Plotini Ennead* II, 6.3, vol. 1, s. 327–329; *Plotini Ennead* IV, 3.2, vol. 2, s. 689–691.

albo spojrzeć poza siebie, albo też w samego siebie. Jeśli wygląda poza siebie, to prawdziwa forma istnieje z pewnością gdzieś w naturze. Jeśli wejrzy w samego siebie, to prawdziwa forma uobecnia się w nim samym, a więc również i w świecie.

[3] Ponadto prawda niezaprzeczalnie ma większe znaczenie od fałszu, gdyż, o ile prawda bez fałszu istnieje, to fałszu bez prawdy stwierdzić nie można. Nic bowiem nie zostanie określone jako fałsz, jeśli stwierdzenie o fałszywości nie będzie prawdziwe. Coś posiada znaczenie tylko wtedy, gdy ma prawdziwe znaczenie; świadomość fałszu można mieć tylko wraz z prawdą; nazywa się fałszywym tylko to, co oszukuje, a oszukuje tylko pod pozorem prawdy. Skoro więc prawda ma większe znaczenie od fałszu – a w porządku rzeczy istnieje forma niezupełnie bliska prawdzie, mianowicie jakość – to oczywiście, że w porządku tym przejawia się forma znacznie bliższa prawdzie. Tak jak myśl jest uprzednia względem zmysłów i bardziej zgodna z prawdą, tak też należy postrzegać formę myślną – również jako uprzednią względem formy zmysłowej i bardziej od niej zgodną z prawdą. Przykład ten w sposób szczególnie wskazuje, że jakość nie może być formą pierwotną, gdyż nie jest ona ani czysta, ani też zgodna z prawdą.

[4] To samo wynika również ze stwierdzenia o jej niedoskonałości. Otóż wszelki istniejący rodzaj najpierw wywodzi swe pochodzenie od principium, od której rozciąga się całe następstwo kolejnych istnień. Zatem owemu pierwszemu w swym rodzaju nie brakuje nic z tego, co mają jego następcy. Na przykład słońce – pierwsze spośród wszystkiego, co świeci – posiada każdy stopień natężenia światła, natomiast pozostałe planety i składniki niebieskie nie odbierają w pełni światła całkowitego. Skoro forma pierwotna zawiera w sobie doskonałości wszystkich form, to w żaden sposób nie może być niedoskonała. Powstaje więc słuszny wniosek, że ta forma, która jest określana jako niedoskonała, nie może być formą pierwotną.

[5] Co więcej, ponieważ jakość tak się zespala z materią, ulegając wraz z nią poszerzeniu i podzieleniu, że staje się – mógłbym rzec – materialna, bez materii wręcz wadliwa, to nie ona sama posiada wpływ, ale niejako podlega wpływowi materii. A jeśli sama nie może wpływać, tym mniej też polega na sobie samej. Ztraca się w czymś innym, więc i od tego innego

się uzależnia. A skoro powstaje od czasu do czasu, to również zmienia się i ginie. Jednakże nic nie powstaje samo z siebie. Każde narodzenie zostaje zainicjowane, więc to, co zrodzone, musi być czymś poprzedzone. Albowiem nic nie poprzedza samego siebie. Zatem jakość – ponieważ powstaje z czegoś innego, a nic by nie powstawało bez wpływu czegoś znacznieszego – nie może stanowić principium natury.

[6] Skąd więc bierze swój początek? Czyżby z materii? Bynajmniej. Materia jest powszechnym oraz bezforemnym podłożem, dlatego też zawsze i wszędzie upodabnia się do wszystkich form. A skoro posiada tyle, ile udostępniły jej przeróżne formy w swym urozmaiceniu, to czyż nie wynika stąd, że w owej różnorodności powoduje nią coś innego i znacznieszego? Ponadto, jeśli to materia miałaby samą siebie obdarzać formą, to powstaje pytanie, czy zanim jej sobie udzieli, posiada ową formę w swojej mocy, czy też jej nie posiada? Jeśli nie – to oczywiście, że nie może jej również przyjąć; jeśli tak – to z pewnością nie jest materią pierwotną, ale czymś złożonym z materii i mocy przynależnej do formy.

[7] Podobne pytanie dotyczy owej mocy: czy materia posiada ją od samej siebie czy od czegoś innego. Gdyż jeśli od czegoś innego, to zarazem od tego czegoś otrzymuje formę; jeśli zaś od siebie samej, to czy posiada tę moc w ramach innej mocy, która również w ten sam sposób ją posiada, i tak dalej w nieskończoność? A może to nie jakaś inna moc decyduje, że materia dysponuje mocą, ale jej własna esencja? W takim razie esencja materii byłaby tym samym, co moc lub substancja powodująca formy, a wówczas materia raczej stanowiłaby źródło dla form, niż im podlegała; albo i więcej – byłaby raczej formą niż materią; formą nad wszystko najwyższą; formą absolutnie niepodzielną. Przenigdy już nie rozchwiałaby się w rozmaitości ulotnych form, lecz dzięki swej wiecznie trwającej esencji przygarbłaby do siebie formy wiecznotrwale.

[8] Stąd wniosek, że materia nie posiada właściwie żadnej mocy wytwórczej dla żadnej formy. Bezwolna w swej bezforemności, więc i niezdolna do jakiegokolwiek formowania, nie może niczego uaktywniać, ponieważ to forma wywołuje aktywność i tym samym powołuje istnienie. Zatem, jeśli materia podlega procesowi artystycznemu i choć formy jej nie brakuje, to jednak nie ona samą siebie prowadzi, lecz to forma artystyczna kieruje nią

aż ku formie dzieła artystycznego. W takim też razie materia – mimo swej bezforemności – ponieważ podlega naturze, zostaje doprowadzona dzięki formie przynależnej do natury – bo przecież nie dzięki sobie samej – do formy naturalnej.

[9] Skąd więc pojawia się jakość? Czyżby z jakiejś innej jakości, tak jak ogień, który generuje kolejny ogień? Ależ bynajmniej. Przecież jakość nie może zaistnieć bez roznieconej materii, nie ma więc kontroli nad swą materią, a tym bardziej nie będzie mieć nad czymś innym. Nie może więc jakość jednego ciała swoją mocą nadać formy drugiemu ciału. Ciało naturalne przez swe własne obciążające doznania niczego nie uaktywnia; do uaktywnienia tego nie wystarczy mu również jakość, która przez swój wybrakowany sposób bycia nie doprowadza ciała do działania. Weźmy na to ogień: ten najpierw sam jest przez coś powodowany, zanim cokolwiek spowoduje; najpierw staje się skutkiem, zanim sam skutek wyrzuci. Skutek wynika z czegoś – taki jest jego warunek powstania. Dlatego też ogień, ilekroć przejawia swe działanie, uaktywnia się niczym narzędzie przyczyny wyższej. Jeśli bowiem ten czy inny ogień wygeneruje kolejny, to ów jako pierwszy – czyli najwyższy, gdyż całe następstwa wszelkiego rodzaju wynikają z jakiejś przyczyny pierwszej – zawsze i wszędzie pozostanie zaczynem, który skutkuje w każdym następnym ogniu. Zatem i samego siebie wytwarza oraz każdy ogień, i wcześniejszy, i późniejszy. Skoro to nie ogień ten czy tamten stanowi pierwszą przyczynę powstającego następstwa, zapytajmy więc o przyczynę, która się nim posługuje jako narzędziem. Czyżby był to inny ogień? Oczywiście, że nie. Po pierwsze dlatego, że taka przyczyna byłaby na równym poziomie, a nie wyższym; po drugie – ponieważ ogień początkowy albo już by wygasł, albo się rozproszył. A może to pozostałe żywioły posłużyły się nim jako narzędziem? Znowu nie. Przecież w rozbieżnościach i sprzecznościach pomiędzy żywiołami nie ma niczego takiego, co by uzasadniało, że ogień podlega pod jakiś inny ogień niczym jakiejś narzędzie. Czyżby więc byłby takim narzędziem dla sklepienia niebieskiego? Bynajmniej. Dla ciała tak dalece rozproszonego ogień może służyć jedynie jako narzędzie pośredniczące, a nie o ciała pośredniczące tutaj chodzi. Może więc odwrotnie: należy raczej mówić o jakimś ogniu pomiędzy sklepieniem niebieskim (czy też sferą ognistą)

a niepodobieństwem żywiołów, i ten to ogień miałyby wytwarzać na obszarach ziemskich całe następstwo ognia. Podobną argumentację stosuje się przy omawianiu poszczególnych postaci natury.

[10] Przeto oprócz wszystkich tych form musi istnieć ponad nimi pewna pierwotna substancja bezcielesna, która, wnikając w ciała, posługuje się w nich jakościami jako narzędziami. Jak bowiem pojedyncze jakości, które z natury są niestabilne i bezładne, miałyby zachować stabilny ład w pokoleniowym następstwie, jeśli nie kierowałyby nimi stabilny ład przyczyny wyższej? Czyż mogłyby powracać nieustannie do tych samych efektów, i to zawsze w ustalonej porze cyklu czasowego, jeśli nie byłoby jednej i tej samej przyczyny, która za każdym razem naprowadzałaby je na podobną porę w tymże cyklu?

[11] Umysł człowieka zwraca się dzień po dniu od form poszczególnych ku uniwersalnym i absolutnym. To znaczy, kieruje się zazwyczaj od form naturalnych, w materii ściśle określonych przez matematykę, która dookreśla materialną nieczytelność, ku formom metafizycznym, które to obywają się bez materii, zarówno tej określonej, jak i nieokreślonej. Oprócz tego przenosi samego siebie z przestrzennego wymiaru, gdzie niezbędne są i położenie, i części, do punktu, który, choć części nie potrzebuje, to jednak wymaga położenia; i znowuż od punktu do składnika – ten z kolei wymaga części, lecz już nie położenia; aż wreszcie od składnika do jedności, która nie wymaga ani położenia, ani części. I dalej ponad jednością niepodzielną, lecz wtórną wobec jedności substancjalnej, czyli wobec formy; przechodzi w niepodzielną esencję – zarazem i podstawę, i źródło dla wszystkiego, co wtórne – jakby ku czemuś stałemu, samemu w sobie, gdzie to, co zawsze wtórne i zmienne, znajduje trwałą ostoję. Jeżeli umysł człowieka ma zdolność do przenoszenia się ku takiemu rozumowaniu, a jest przecież jedynie ograniczonym cielesnymi więzami składnikiem wszechświata, to o ileż znaczniejsze w tym samym są zdolności samego uniwersum, tym bardziej że umysł człowieka, należąc do porządku niższego, bierze swe źródło z porządku uniwersalnego. Tam bowiem, gdzie możliwości pobudzające do działania są większe, tam też oczywiście następuje intensywniejsze i szybsze działanie.

[12] A jeśli można dowolne rodzaje wszechrzeczy sprowadzić do czegoś jedynego, na swój sposób niepodzielnego i zawartego w swej prostocie – dla przykładu: ruch i czas do momentu, formę naturalną do naturalnego minimum, wymiary geometryczne do figury, składniki do jedności – dlaczego więc i rodzaju substancjalnego nie sprowadzić do substancji niepodzielnej? Tak jak wszystko, co odznacza się niejednakowym kształtem, zostaje dopasowane do okręgu całkowicie nad wszystko jednakowego – ów okrąg zaś do niepodzielnego centrum, początku wszystkiego, co jednakowe – tak też formy wtórne i podzielne zostają sprowadzone do formy substancjalnej i podzielnej, a ta do formy substancjalnej i niepodzielnej. Podobnie i jakość, która ulega nie tylko pomniejszeniu, lecz także osłabieniu, a poza którą istnieje forma cielesno-substancjalna już nie słabnąca, choć ulegająca pomniejszaniu, tak też już zupełnie ponad to musi istnieć forma substancjalna, która ani nie słabnie, ani się nie pomniejsza – gradacja ta postępuje ku ulepszeniu, aż ku najlepszemu. Taka właśnie będzie substancja bezcielesna. Odznacza się ona w pierwszej kolejności tym, że nie można już bardziej jej pomniejszyć. Musi ona trwać gdzieś w naturze zgodnie z właściwą formą.

[13] „Tamto”, co jest niepodzielne i zarazem proste, z konieczności poprzedza „to”, co podzielne i złożone. Najpierw bowiem musi coś w ogóle istnieć, zanim się rozciągnie i rozszerzy. „To” zaiste nie obejdzie się bez „tamtego”; od niego bierze swój początek i na nim się kończy. Dlatego, jeśli „to” trwa zgodnie z właściwą sobie formą w naturze wszechrzeczy, to tym bardziej należałoby wyjawic i „tamto”, również trwające gdzieś zgodnie z właściwą sobie formą. Zakładamy bezsprzecznie, że natura skuteczniej i lepiej niż sztuka pobudza swoją materię, stąd też i pierwotna forma zawarta w naturze posiada większą kontrolę nad swoją materią, niż forma pierwotna zawarta w sztuce. Jeśli więc posiada większą kontrolę, to nawiązują się dwa zasadnicze wnioski: po pierwsze – odnośnie do położenia – natura znajduje się w lepszej pozycji względem materii niż sztuka; po drugie – odnośnie do substancjalności – lepiej niż sztuka uwypukla swą materię, zatem i bez niej potrafi lepiej odznaczyć swą egzystencję.

[14] Skłania mnie to następnie do kolejnego stwierdzenia, iż wszystkie jakości, ponieważ istnieją jako formy w czymś innym, to, ilekroć generują

formy, generują je w tym czymś innym. Nie mogą przecież tworzyć potomstwa bardziej samodzielnego niż one same. Wytwarzają formy w samym wnętrzu materii. Również i sama forma powoduje materią i ją zachowuje, lecz jedynie w tej materii, w której spoczywa. Materia jednakże nie istnieje dzięki samej sobie, jest niedoskonała, więc i samej siebie nie uaktywnia; ani też nie istnieje dzięki jakości, wobec których ma pierwszeństwo, lecz dzięki pewnej formie, która ma pierwszeństwo nad materią. Forma taka jest zupełnie bezcielesna. To na mocy i dzięki działaniu tej właśnie formy opierają się moce i działania jakości, na jej pracy opiera się ich praca. Lecz o tym innym razem.

[15] Należy w tym miejscu przywołać (za Merkurym Trismegistusem i Timeuszem) myśl, że materia jest niejako bezforemna, zbliżona do nie-bytu, gdyż jest pierwszą bezgraniczną pasywnością⁹. Za myślą tą podąża Plotyn¹⁰, który utrzymuje, że z materią ma wiele wspólnego dyspozycja – czyli wymiarowość i jakość – i że jest ona jakby pewnym widmowym – bez względu na to, jak małym – ogromem doznań. Wymiar jednakże to nic innego jak rozrost materii, jakość natomiast to jedynie jej popędliwość, popędy zaś są zamroczone i ulotne niczym cienie drzew mieniących się wśród błyskawic. Stąd dochodzi do końcowego wniosku, że ani materia – gdyż jest pierwszą pasywnością – ani też wymiar i jakość – gdyż są pierwszymi doznaniem owej pierwszej pasywności – nie mogą być pierwotnym principium uaktywnienia. Tak twierdził Plotyn. Inni, choć doszli do tego samego wniosku, różnili się w sposobie dociekania. Stali na stanowisku, że sama materia niczego nie uaktywnia; wielkość – jeśli byłaby biernym rozrostem materii, zależnym od przyczyny powodującej ów wzrost materii – także niczego by nie uaktywniała, gdyż byłaby bezustannym doznaniem pierwszej pasywności. Gdyby natomiast wielkość była jakby formą, przez którą przyczyna sprawcza doprowadza do rozrostu materii, to jej aktywność niejako objawiałaby się w materii, do której przynależy, gdyż tam jako

9 Zob. *Asclepius XIV*, w: *Corpus hermeticum*, t. 2: *Traités XIII–XVIII: Asclepius, texte etabli par A. D. Nock, traduit par A.-J. Festugière*, vol. 2, Paris 1992, s. 313; Plato, *Timaios*, 50b-c, w: *Platonis Opera*, vol. 4.

10 Zob. *Plotini Ennead II*, 4,2, vol. 1, s. 283; *Plotini Ennead III*, 6,19, vol. 1, s. 588–590.

pośrednik wspierałaby ową przyczynę w rozroście. Jednakże nie miałyby już żadnego wpływu na jakąś inną odrębną materię, gdyż to, co aktywne, musi być zawsze różne od pasywnego – utrudniającego działanie. Jakość natomiast – zgodnie z nauką perypatetyków – objawia swoje działanie w obu materiach: odrębnej i przynależnej.

[16] Doszliśmy więc do tego, że istnieje materia, która nie uaktywnia żadnej z tych obu materii; następnie, że istnieje jakość, która w pewien sposób wpływa na obydwie oraz że pomiędzy nimi istnieje wielkość, która w pewien sposób objawia swą działalność tylko w materii, do której przynależy. Czyż zatem mielibyśmy przejść w naszym wywodzie bezpośrednio od zagadnienia wielkości – pozostającej bez żadnego wpływu na materię odrębną – do owej rzeczy, która ściśle wpływa na materię odrębną? Oczywiście, że nie. Jakość i wielkość są przecież sobie pokrewne, co znaczy, że również i jakość jest nazbyt wybrakowana, aby uzewnętrzniło się działanie. Skoro uaktywnianie przychodzi jej z trudem, to musi być kierowana przez wyższą substancję, która byłaby wszechmocna. Jakość ma te trudności z oczywistych względów: zaraz jak tylko się pojawia, od razu się rozprasza w przestworzach i rozlewiskach materii, tak jakby zanurzała się w strumieniu Lete. Zanim więc przystąpi do jakiegokolwiek czynności, poddaje się w pewien sposób jakby materialnemu skażeniu. Nie ma takiej mocy, aby sama z siebie przewyciężyła materię. Sama z siebie zatem niczego nie poruszy, ale tylko przy wsparciu przyczyny wyższej – czyli pewnej żywotności wspierającej ją i nakierowującej, a która – co więcej – z obumarłego błota, gdzie gromadzą się żaby i muchy, stwarza życie i wigor, ona to z jednej mulistej bezkształtnej materii kreuje kwiecistą różnorodność, rozpyła najróżniejsze nasiona, które z rzadka kryją się w mule, lecz nieodzownie zawierają się w owej żywotności. Również materię rozproszone sprowadza do porządku. Porządek postępuje zgodnie z prawidłem; prawidło tkwi w żywotności; żywotność w pewnej niepodzielnej mocy (śmierć dotyczy przecież podziału i rozpadu). Żywotność ta przez pocieranie dwóch zimnych ciał wytwarza ogień; posługując się jakością ognia, rozpala tkaninę w zetknięciu z odbitymi promieniami lub gorącym żelazem, przez ogniste zalążki ożywia w tkaninie substancjalną postać ognia.

[17] Czymże wreszcie jest to coś w nas – pytamy – co bez wymuszonego pośpiechu trawi pożywienie, spokojnie i stopniowo spożywa, i rozdrabnia; to, co w tak zadziwiający sposób przemienia nieożywiony pokarm w ożywioną formę; to, co nieustannie i bez wysiłku przemieszcza ciężar w górę, a lekkość w dół, zupełnie nadnaturalnie, wbrew zwyczajowym wymagom życia; to, co przeciwstawne łączy i spaja w jedno? Oczywiście, nie chodzi tu o ciepło proste w rozgrzewającym ogniu, ani o żadną inną przeciwną jakość, ani też o podzielną naturę, ani w ogóle o żadną właściwość natury, lecz zaiste chodzi tu o pewną wyższą, niepodzielną, ożywiającą moc. Zauważ też, że to, co w nas, to też w uniwersum. Z tego wszystkiego niech nasunie ci się więc zwięzły wniosek: formy cielesne same z siebie nie posiadają wystarczającej produktywności, lecz wymagają pewnej przyczyny wyższej. Z kolei jeżeli owa przyczyna wyższa byłaby także formą współistniejącą z materią i również zstąpiłaby z innej wyższej substancji, to – aby proces ten nie toczył się w nieskończoność – musiałoby się dotrzeć wreszcie do pewnej formy, która nie byłaby już pomieszana z jakimkolwiek ciałem. Jednakże pośród różnego rodzaju form tkwi moc pozwalająca formom istnieć od materii oddzielnie. Jeśliby nawet ktoś twierdził, że są one w sobie zjednoczone, a rozdzielenie powstaje jedynie w refleksji umysłów, to musiałby jednak przyznać, że to owe umysły mają swe oddzielne istnienia, gdyż to one rozdzielają innych.

[18] Ukazuje to ponownie, że substancja ze swej natury i usytuowania zajmuje pozycję uprzednią wobec jakiegokolwiek wtórnej przypadłości (np. wielkości). A ponieważ to, co wcześniejsze, może istnieć niezależnie od tego, co późniejsze, zatem substancja może obywać się bez podziału ilościowego. Jeśli także ma możliwości, to niech jej potencjał – choćby niekiedy – przysłuży się doskonałości natury, niech nie idzie na marne. Albowiem wszystkie rzeczy w porządku uniwersalnym – te, które mogą zaistnieć, oraz te, które już zaistniały – trwają tak (według fizyków), aby nie zakłócać wiecznej przemiany i skoro też już raz są, to aby nie istniały w próżni. A jeśli i samo życie, które już u swego naturalnego pochodzenia poprzedza zmysłowość, i już wtedy egzystuje samodzielnie bez zmysłów, to przecież o wiele bardziej substancja – która góruje nad wielkością tak przez wzgląd na pozycję, jak i pochodzenie – trwa w porządku wszechrzeczy niezależnie

od wielkości; zwłaszcza że dla doskonałości uniwersum ważniejsze jest, aby niektóre substancje istniały bez uwikłania w więzy ilościowe, niż aby niektóre okazy życia istniały niezależnie od zmysłów.

[19] Awerroes potwierdza tezę Arystotelesa¹¹, że cielesno-substancjalna forma nieba jest pozbawiona materii, gdyż w niebie nie ma żadnej mocy stosownej dla form zróżnicowanych, które to charakteryzują materię. Jest w niebie natomiast forma wymiaru, a tego rodzaju formę uznawał Awerroes za pośrednika między formami naturalnymi i boskimi; a to stąd, gdyż formy naturalne współistnieją z materią i wielkością, formy boskie są od nich obu zupełnie niezależne; natomiast – w tym, by z jednego krańca do drugiego znajdowało się przejście, pośredniczy im obu forma niebieska. Dlatego postrzega ją jako współistniejącą z wielkością, ale nie z materią. Rozwinę tę argumentację: skoro forma substancjalna częściej zwykła spoczywać w materii niż w wielkości oraz uporządkowywać swe rodzajowe i naturalne proporcje raczej wraz z materią niż z wielkością i skoro może zaistnieć gdziekolwiek bez materii, to tym bardziej może trwać w jakiegokolwiek egzystencji niezależnej od wielkości.

[20] Dalej – jak uznawał Proklos¹² – trzy są rodzaje cielesności. Zatem – według jego terminologii – ciała zarazem materialne i złożone, czyli te złożone z czterech żywiołów. Potem ciała sferycznych elementów: materialne, lecz będące swoiście proste. Aż wreszcie ciała niebiańskie: są one proste, a zarazem są bezmaterialne. Wymienia również – tak jak Awerroes¹³ – trzy rodzaje form. Ustalił bowiem następującą ogólną definicję form: „Forma to coś, dzięki czemu coś innego zostaje uaktywnione i zarazem uaktywnia”¹⁴. W definicji tej jednakże nie uwzględniono zupełnie wymiarowości, choć niejako wskazano na znaczenie tego, co stanowi podłoże,

11 Zob. Averroes, *De substantia orbis*, w: Aristotle, *Omnia quae extant opera, et Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere commentarii*, vol. 5, Venetiis 1560, s. 321r–323v.

12 Zob. Proclus, *The Elements of Theology*, ed. transl. introduct. E. R. Dodds, Oxford 2004, s. 115 (Prop. 129).

13 Zob. Averroes, *De substantia orbis*, s. 320v.

14 Szerszy wykład na ten temat przeprowadził Proklos w *Theologia Platonica* (V, 30). Zob. Proclo, *Teologia Platonica. Nuova edizione riveduta e ampliata*, a cura di M. Abbate, Milano 2019, s. 781–787.

mianowicie w słowach „dzięki czemu coś innego” itd. I tu podsumowuje, że jeśli niektóre formy mogą istnieć bez podłoża materialnego, na przykład formy niebiańskie, to tym bardziej i liczniej mogą oraz powinny istnieć bez wymiarowości.

[21] Proklos i Syrianos również w ten sposób uzasadniają swój wywód. To, co nieustannie jest powiększane, nieodzownie wymaga wymiaru; to zaś, co powiększa, już nie. W takim nieodzownym zobowiązaniu wobec wymiaru znajduje się właśnie materia, ponieważ jest nieustannie przez coś innego powiększana. Lecz przecież wszystko, zanim zostanie powiększone, w pierwszej kolejności istnieje, więc i materię można uznać za niepodzielną. A cóż dopiero owo principium, dzięki któremu materia zostaje powiększona – nie tylko można je za istniejące bez wymiarów uznać, lecz owo principium przede wszystkim takie już jest w swej istocie. Ponadto wszystko, co podzielne, jest jedną całością złożoną z wielu części. Części te, jeśli nie posiadałyby w sobie czegoś jednego, tożsamego, im wszystkim wspólnego, to nigdy takiej całości by nie współtworzyły. Jedno bowiem może powstać tylko z jednego. A znowuż, jeśli nie uczestniczyłyby w jedności, to żadna częśćka nie byłaby jednym, lecz wielością w nieskończoności, każda częśćka niepoliczalnie nieskończona. Owo jedno znajduje się w częsteczkach nie jako podzielone raz za razem; potrzebowaloby bowiem także czegoś innego jednoczącego. Jest więc jednorazowo tożsame i całkowite. A tym czymś nieodzownie być musi coś bezcielesnego¹⁵.

[22] I znowuż – skoro każde ciało jest pewną całością części, czymże zatem będzie ich przyczyna jednocząca? Czy to całość jednoczy części, czy może części jednoczą całość? A może chodzi o coś znaczniejszego, coś, co nie jest ani żadną częścią, ani całością części, ale coś, co jednoczy wzajemnie części w całość? Całość raczej podąża za częsteczkami, niż je jednoczy. Natomiast jeśliby przystać na to, co części jednoczy, to byłoby to coś bezcielesnego. Jeśli i to byłoby podzielne, to również domagałoby się jednoczenia. W sytuacji gdyby to części jednoczyły całość, powstałby niedorzeczny wniosek, iż jedność, która powinna przecież powstać dzięki jednoczeniu, powstałaby jednak dzięki zupełnie jej przeciwstawnemu

15 Zob. Proclus, *The Elements of Theology*, s. 13 (Prop. 11).

zwielokrotnieniu. Reasumując: oprócz pojedynczych cząstek i całości uobecnia się pewna spajająca jednia, zaiste bezcielesna, gdyż inaczej również i ona potrzebowałaby kolejnego łącznika, i tak moglibyśmy dreptać w nieskończoność.

[23] Dlatego nie należy mniemać, że jakaś forma podzielna w ciele stanowi najwyższy szczyt i podstawę dla natury wszechrzeczy, zwłaszcza że owo principium niezaprzeczalnie zawsze istniało i będzie istnieć pośród wszechrzeczy z własnej mocy. Istniało zawsze, gdyż nie mogło wydać samo siebie – wówczas poprzedzałoby samo siebie – ani też być wydanym przez coś innego; albowiem nic nie jest wcześniejsze od pierwszego; nic by przecież nie zaistniało, jeśli najpierw nie byłoby pierwszego. Istnieć też będzie zawsze, ponieważ gdyby principium wygasło, unicestwiłby się także wszechświat; oba zarazem bezpowrotnie.

[24] Musi ono zatem z konieczności posiadać nieskończoną moc, dzięki której może nieskończenie żyć. Nie posiadałoby jej, gdyby było cielesne, albowiem jeśli miałoby nieskończone wymiary, nic innego by nie istniało poza nim samym; jeśli zaś skończone, to moc też miałoby skończoną. Pominę już to, co gdzie indziej wyłożyliśmy; że ani ciało, ani wybrakowana i zmienna forma cielesna nie spełniają wymogów tego, aby być pierwszym napędzającym czynnikiem; że wszystko cielesne zostaje wprawiane w ruch przez coś innego; i że wytwórca przepelniony i zmacony swym dziełem nie może nad nim zapanować; oraz że twórca doskonały i pierwszy to architekt dzieła wszechświata.

[25] Przejdźmy więc od formy cielesnej do rozważań kolejnych, teraz już o formie pierwotnej. Od ciała, które jest jakby na najniższym poziomie, przestąpiliśmy ku cielesnej formie, niby przejściowej (ponieważ wykazuje cechy ciała, gdy zostaje po nim rozpostarta, a zarazem ich nie wykazuje, gdyż nie składa się z materii i formy), teraz z tego przejścia przestąpimy do formy wznioślejszej, czyli bezcielesnej, która to nie wykazuje już żadnych cech cielesnych, która ciałom nadaje jakość, która – gdyż jest samowystarczalna – nosi nazwę formy i esencji prawdziwej. W zasadzie do esencji trzeciej, którą dopiero w odpowiednim miejscu przedstawię jako duszę rozumną, a której, tak jak cień swojemu ciału, współtowarzyszy dusza bezrozumna. Platonicy utrzymywali, że esencja ta jest i prawdziwa,

i nieśmiertelna; a to dlatego, że nie potrzeba jej cząstek, w których w jakiś sposób mogłaby się rozpuścić, a przez które jej moc osłabłaby w rozproszeniu; dlatego, że nie krępuje jej żadne podłoże, na którym w jakiś sposób samotnie by zanikła; dlatego, że nie mącą jej sprzeczności form, które mogłyby ją skazić; dlatego, że nie tłamszą ją ani miejsce, ani czas, ani pęd – a to przez wzgląd na niepodzielną i trwałą samą w sobie substancjalną prostotę.

Rozdział IV. Dusza rozumna poprzez substancję jest nieruchoma; poprzez działanie jest ruchoma; poprzez moc częściowo nieruchoma, częściowo ruchoma

[1] Zapytajmy, jaka jest natura owej trzeciej esencji. Czy jest zupełnie nieruchoma czy raczej ruchoma? Z pewnością nie całkowicie nieruchoma, gdyż stanowi źródło dla jakości spływającej w niespokojną materię. A skoro każda przyczyna pobudza do działania zgodnie z właściwą sobie naturą, to w dziele musi się zachować pewna moc i odbicie tejsze przyczyny. Jeśli owa esencja – przyczyna jakości – byłaby zupełnie nieruchoma, zgodnie ze swą nieruchomą naturą, to i jakość, od niej zstępująca, zachowałaby w sobie pewną naturę nieruchomą. Jednakże rzecz ma się odwrotnie. Jakość zawiera esencję, moc i aktywność; wszystkie te trzy odnoszą się do ruchu. Jej esencja powstaje i niszczy – to, że powstaje i niszczy jest wynikiem ruchu. Jej moc także ze swej natury potęguje się i wyczerpuje – choćby ciepło, które wrze mniej lub bardziej. Zmiana temperatury bez wątpienia zależy od przebiegu czasu. Również od aktywności – otóż aktywność ognia powoduje rozgrzanie. Woda nie nagrzewa się natychmiastowo, ale z czasem. Aktywność rozciągnięta w czasie przyjmuje powszechną nazwę ruchu, zatem jakość całkowicie zależy od ruchu.

[2] Jasne więc jest, że stan ciała wywołany daną jakością nie może nigdy w określonych odstępach czasu pozostać dokładnie ten sam lub podobny i że nieustannie się zmienia: albo w coś innego i o innych proporcjach, albo w coś lepszego lub też gorszego. Niechby ktoś stwierdził, że rozwinięte już ciało trwało w tym stanie przez godzinę, wówczas platonicy zapytaliby go: czy po minionej godzinie moc tegoż ciała jest identyczna jak przed

godziną? Jeśli identyczna nie jest, to oczywiście, że nie wytrzymał godziny, gdyż i w tym czasie stan zmienił się zgodnie z własną potencją; jeśli stwierdzi się, że moc pozostała identyczna, to przez kolejną godzinę stan się utwierdzi. Równe moce dają bowiem równy rezultat. Zatem jeśli przetrwał godzinę z daną mocą, to z równą mocą przetrwa i kolejną. Po drugiej godzinie postawią podobne pytanie o moc: identyczna czy też nie? Jeśli nie, to stan ciała nie wytrzymał; jeśli tak, to wytrzyma i następną. Będą tak kolejno postępować i wykazywać, że natura tegoż ciała, jeśli wytrzyma w ten sposób godzinę lub choćby pół godziny, to przetrwa nieskończenie długo. Lecz nie ma takiego organizmu, który utrzymałby się nieskończenie długo, gdyż wszystkie one szybko nikną i giną, a w niezmienionym stanie pozostają zaledwie chwilę. Również dlatego, że poczynają się i ustają w tym samym momencie (tam, gdzie pojawia się początek i ustanie, status całkowitej nienaruszalności pozostaje wręcz nieosiągalny); nienaruszalna pozostaje aktywność, przez którą musi nastąpić uaktywnienie. Doszliśmy tak – jak się zdaje – do potwierdzenia wyżej postawionej tezy, że w jakości nie zawiera się principium wystarczające do tego, by doprowadzić do uaktywnienia.

[3] Powróćmy jednak do stawianego pytania. Jeśli jakości – a ich to dotyczy – są jako jedyne uwarunkowane ruchem, to jak to możliwe, aby powstawały bezpośrednio od przyczyny tak różnej od nich samych – mianowicie od tej, która występuje w warunkach całkowitego bezruchu? Jeśli między jedną skrajnością a drugą wszystko przechodzi przez pośrednictwo (tak jak między zimą i latem znajduje się wiosna, a między latem i zimą jesień), to z pewnością pomiędzy jakością – całkowicie ruchomą – i esencją – zupełnie nieruchomą – należy z konieczności wstawić coś, co częściowo byłoby nieruchome, lecz i częściowo ruchome. Zatem owa substancja – bezpośrednia twórczyni jakości – nie może być nieruchoma. Cóż wtedy powiemy? A może też przyznać, że substancja ta jest całkowicie ruchoma? Z pewnością nie, ponieważ wówczas albo należałaby do rodzaju jakości cielesnych (ustanawiać jej jednakże na tym poziomie rodzaju nie możemy), albo przyczyna (której status rodzajowy jest wyższy) nie wykazywałaby dostatecznie skutku swego postępowania, gdyż substancja – przyczyna jakości – okazywałaby nie mniejsze rozchwianie niż sama

jakość. Dlatego owa substancja częściowo tkwi nieruchomo, częściowo zaś znajduje się w ruchu. Także i ona posiada te trzy: esencję, moc i działanie. Które spośród nich są stabilne, a które w ruchu? Działanie ustać nie może, jeśli pierwsze dwa ulegają zmianie. Esencja zaś się nie poruszy, jeśli następne dwa nie zostaną wprowadzone w ruch. Zatem pierwsze – czyli esencja – jest stabilne; ostatnie – czyli działanie – jest w ruchu. A co z tym, co pośrodku – z mocą? Jest ona i częściowo stabilna, i częściowo w ruchu.

Rozdział V. Ponad ruchomą duszą jest anioł nieruchomy

[1] Dotychczas doszliśmy do pewnej formy będącej ponad cielesnym organizmem, którą będziemy nazywać duszą rozumną. Jej esencja pozostaje ciągle taka sama (dowodzi tego stabilność woli i pamięci). Jej działanie zaś ulega przemianom, więc nie rozpoznaje wszystkiego jednocześnie, lecz stopniowo; karmi, powiększa i wytwarza ciała nie w sposób natychmiastowy, ale z biegiem czasu. Jej moc naturalna trwa nienaruszalnie, gdyż jej wigor nieustannie emanuje – ani się nie potęguje, ani nie wyczerpuje. Jej moc nabyta natomiast ulega przemianie: od potencji przechodzi w akt, z aktu w stan i odwrotnie. Taki etap rozważań osiągnęli również Heraklit, Warron oraz Maniliusz.

[2] Należy jednakże wzbić się ponad to, skoro omawiana forma nie może stanowić principium pełnej natury. Bliżej bowiem do doskonałości ma działanie pochodzące od tego, co stabilne, co swe dzieło doskonali wręcz natychmiastowo, a nie jak to, co wymaga czasu. Życie w pełni zjednane z samym sobą, bez sprzeczności z samym sobą, jest bardziej kompletne, niż to, które rozciąga się w czasie, które jakby rozstraja samo siebie zgodnie z wewnętrznymi postępkami i popędami. Zatem zawsze nad taką formę, której działanie zewnętrzne rozwleka się w czasie i której życie, czyli działanie wewnętrzne, rozprasza się jakby w jakiejś zawieszynie, należy przedłożyć pewną wzniolejszą formę, której działanie jest stabilne i której życie jest jednocześnie w pełni zjednoczone. Nad to bowiem, co niedoskonałe, należy zawsze przedkładać to, co doskonałe; a doskonałym w swym rodzaju jest to, co jest takie ze swej natury; niedoskonałym to, co takim nie jest, gdyż w przeciwnym razie byłoby tak samo kompletne.

Skoro więc niedoskonałe nie może istnieć samo z siebie, to decyduje o nim coś znaczniejszego.

[3] To, co wprawione w ruch, kieruje się od potencji i spoczynku do aktu, dąży do finalnego punktu swego ruchu, tak jakby samo sobie nie wystarczało, lecz pragnęło tego, dokąd go niesie wraz z jego własnym ruchem. Jednakże ponad tym, co przechodzi ze spoczynku w akt, istnieje zawsze coś, co jest aktem pełnym i nieustawicznym. Ponad tym wybrakowanym, a przez to i zmiennym, musi z konieczności istnieć coś, co jest niezmiennie (inaczej albo nikt nigdy nie odczuwałby braku, albo stałby się od razu ostateczną pełnią). Nawet wtedy, gdy to, co ruchome, pragnie w swym ruchu ulepszenia, to nie mogłoby ulepszyć się inaczej, niż osiągając naturę doskonalszą i znamienitszą; a nie wcześniej zdobyłoby to, do czego dąży, jak tylko wtedy, gdy ruch ustanie; jednak nie samo z siebie (bo czyż potrzebowałoby ruchu?), lecz dzięki czemuś pełniejszemu.

[4] To bowiem, co ze swej natury potrzebuje ograniczenia, musi być ograniczone przez coś doskonalszego. Taką potrzebą odznacza się rzecz ruchoma, gdyż nie spoczywa ona sama w sobie. Gdyby bowiem rzecz taka istniała jako principium wszechrzeczy, to – ponieważ jej działanie doprowadziłoby do wszechobecnej ruchliwości – nie byłoby pośród wszechrzeczy niczego stałego. Stałość jednakże jest wśród wszechrzeczy na tyle konieczna, że nawet sam ruch nie mógłby obejść się bez punktu stałego. Jeśli bowiem rzecz taka – którą przecież pobudza rozmaity ruch – nie pozostanie przez jakiś czas w substancji taka sama, to nie przemieni ona i nie przetworzy żadnych właściwości, lecz momentalnie wszystkiego zaniecha. Nawet cyrkulacja sfery niebieskiej – tak niezwykle uporządkowanej wokół tego samego centrum i tych samych biegunów, ze swym regularnym obiegiem, powrotem konstelacji – uczestniczy w pewnej stabilności. Tak więc to, co stabilnie trwa, trwa przez jednolitość i jednoczy się w stałości (omówię to gdzie indziej); to, co się porusza, porusza się przez stałość i trwa w ruchu. Kiedy twierdzę, że porusza się poprzez stałość, mam na myśli pewną stabilność napędzającej mocy. Ona to, gdyby nie trwała w swym wigorze, nie mogłaby zapewnić żadnej ciągłości ruchu, a raczej: to ruch nie utrzymałby się ani chwili. Zatem jeszcze raz: trwa w ruchu, czyli zachowuje regularność, równomierność, lub też podobieństwo

ruchu. Rzeczy jawią się też z wielu perspektyw; w jednej ruch się pojawia, lecz w innej ruchu już nie ma; zatem raz się poruszają, a raz spoczywają. Nadto: ponieważ pierwsza materia wszechrzeczy jest nieprzemijająca, to wszystko, co ulega przemianie poprzez formę substancjalną, musi jednak utrzymać się poprzez materię. A co więcej: wszystko to, co przez wzgląd na wielkość, jakość i umiejscowienie, ulega przemianie, może zachować się, a nawet musi, poprzez substancję. Krótko mówiąc: nic w żaden sposób się nie zachowa, jeśli zatraci stałość, gdyż wówczas bezwzględnie i całkowicie zatraci również ruch. Skoro zatem pośród wszechrzeczy istnieje pewna stabilność, to principium wszechrzeczy nie może być ruchliwe. Coś dlatego właśnie, że jest ruchliwe, nie stanowi principium natury. Zatem istnieje coś ponad duszą, dzięki czemu dusza – której natura bezwzględnie poddaje się tak pojmowaniu świadomemu, jak i bezświadomemu, naprzemiennie z jednego w drugie – uwarunkowana jego wpływem kieruje się ku pojmowaniu świadomemu, czyli ku takiemu rodzajowi, które jest nieustannie w akcji. A takie jest mianowicie, gdyż nieustannie jest świadome lub będąc w świadomym akcji (jedno i drugie oznacza to samo).

[5] Dalej: wszystko jest częściowo „jakieś”, a jest „takie” tylko dlatego, że swoje „jakieś” wydobycie z całości; tak jak częściowo gorące drewno nagrzewa się poprzez ogień, który ze swej natury jest gorącym całkowitym. Zauważ: gdy coś gorącego zostaje całkowicie opanowane przez swą własną naturę, staje się całkowicie „taką” właśnie jakością. Z drugiej strony: to, co jest częściowo „takie”, nie jest „takie” samo z siebie. A teraz owa trzecia esencja, czyli dusza: nie jest ona w pełni świadoma. Posiada przecież pewne inne naturalne właściwości, różne od świadomych, pozbawione świadomości. Zatem choć umysł w duszy stanowi tylko cząstkę, to cząstka ta w pewien sposób przynależy do umysłu – chcę powiedzieć – umysłu wyższego, który jako sam jeden jest umysłem całkowitym. Jeśliby dusza posiadała umysł sama z siebie, to rozum powszechnego umysłu zawierałby się w substancji duszy, a ta stałaby się całkowicie umysłem – umysłem całkowitym i doskonałym; wówczas każda dusza posiadałaby umysł, a rozum objawiałby się w każdej z dusz. Podobnie jak ruch powstały w ciele, a przecież pochodzący z naturalnych właściwości duszy, zawiera się w każdej indywidualnej duszy, tak też świadoma zdolność zawiera się w każdej

z dusz, także zwierzęcej, jeśli ze swej natury w duszy współuczestniczy. Czyli: skoro ponad naturą mniej twórczą istnieje z konieczności natura bardziej twórcza, a umysł zawarty w duszy nie tworzy żadnego dzieła wyłącznie dzięki własnej aktywności, ani nawet nie panuje nad swą twórczą potencją w duszy, to ponad nią musi istnieć umysł, który tworzy dzieła dzięki własnej aktywności i który twórczą potencję kontroluje. Podsumowując: wprawdzie umysł jest głową dla duszy, jej częścią najwznioślejszą, to jednak jest to jej umysł – czyli nie umysł sam w sobie, lecz przynależny do duszy; nie bezgraniczny, lecz w jej obrębie zamknięty; nie przejrzysty, lecz przyćmiony, jakby niewyrazisty – natomiast głową jej umysłu, jak powiadam, jest umysł wolny i jaśniejący. Trafnie przedstawia to enigmatyczne wyjaśnienie magów: „Jest zewsząd rzecz jaśniejąca, jest i rzecz zewsząd zamroczona, jest i pośrednia: częściowo jaśniejąca, częściowo zamroczona”¹⁶. W porządku cielesnym rzeczą zewsząd jaśniejącą jest gwiazda nad księżycem, zewsząd zamroczoną jest sfera powietrza, pośrednią zaś księżyc. W porządku duchowym umysł jest pełen światła, dusza nieświadoma jest go pozbawiona, pośrodku znajduje się rozum: częściowo posiada światło świadomości, częściowo mu go brakuje. Cząstkę taką, daną jej od Boga (podobnie jak księżyc od słońca) otrzymuje wielorako i różnorodnie w zmiennym kształcie. Słusznie więc anioł jest ponad duszą – jak gwiazda ponad księżycem – całkowicie, nieustanny, nieodmienny, promieniujący swym słonecznym światłem.

[6] Istotnie, tam, gdzie natura wyższa dotyka niższej, tam też ze swego najniższego stopnia styka się ona ze szczytem tego, co poniżej. Spójrz: niższe pokłady sfery gwiazdnej stykają się z ostatnią warstwą powietrzną. Natura świadoma natomiast znajduje się powyżej natury cielesnej, a dotyka jej w takim stopniu, aby to, co pośród ciał najdonioślejszego, miało udział w świadomości duszy; nigdy jednak w pokładach najniższych. Według platoników najdonioślejsze są ciała mieszkańców nieba, dajmonów

16 Michael Psellus, *Expositio in Oracula Chaldaica*, w: Georgii Cedreni compendium historiarum cui subjiuntur excerpta ex breviario Joannis Scylitzae, curopalatae. *Accedunt Michaelis Pselli Opera...*, tomus posterior, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1889, col. 1124 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 122).

i ludzi¹⁷. Ale czy umysły udzielone tym ciałom są umysłami najwyższymi? Z pewnością nie, gdyż wówczas natura niższa sięgałaby najwyższej bez żadnego pośrednictwa. Czyli tak jak pod ciałami obdarzonymi umysłem jest wiele ciał bez umysłów, tak też ponad umysłami obecnymi w ciele wiele jest umysłów w ogóle ciałom nieudzielonych; przewyższają one nawet liczbę cielesnych postaci – a to dlatego, że (co omówię dokładnie w innym miejscu) dusze rozumne uczestniczą zarówno w wieczności, jak i w czasie. Wieczność – jak się zdaje – w swej wspaniałości domaga się, aby większość doskonałych postaci uczestniczyła właśnie w niej, a nie w czasie. Pominę tutaj (choć omówię gdzie indziej) to, że dystans pomiędzy duszami a pierwszym principium jest nieskończony, ale odległość między nimi a materią jest skończona. Niech więc nikogo nie zaskakuje, że ponad duszami – czyli w hierarchii aniołów – może być znacznie więcej szczebli niż poniżej dusz – czyli w hierarchii form.

[7] Idźmy dalej: skoro jedno powstaje z dwóch, a spośród nich już owo mniej doskonałe przejawia się gdzieś samodzielnie, to tym bardziej owo bardziej doskonałe i mniej potrzebujące może istnieć gdzieś bez tego mniej doskonałego. Powstaje więc jedno stworzenie – i z substancji świadomej (czyli duszy rozumnej), i z ciała; widzimy jednak, że wiele ciał istnieje i trwa przy życiu bezmyślnie. Bo cóż miałyby wzbraniać rozlicznym umysłom, aby nie jednoczyły się także z ciałami? Są przecież i takie ponad duszami, które współistnieją z ciałami. Tak więc umysły przyłączone do ciał nie jako jedyne wypełniają stworzoną postać, lecz stanowią części pośród jej rozlicznych komponentów, dzięki czemu również i ciała świadomie myślą oraz spostrzegają to, co w nich zmysłowe. Pod tym względem przynależą do niedoskonałości i obierają niedoskonały kierunek.

[8] Z niedoskonałości wszelkiego rodzaju należy więc wznieść się ku doskonałości – ta jest w naturze pierwszorzędna; stąd ponad owe umysły przyłączone wiedzie nas rozum ku umysłom oddzielnym, które odpowiednio wypełniają postacie, aby i te dzięki świadomemu myśleniu spostrzegały to, co świadomie poznawalne. Umysł ten, dzięki świadomości i woli nie poddaje się cielesnej konieczności; naturalnie rozdziela formy

17 Zob. Plato, *Timeus a Calcidio*, s. 173, w. 7–20.

i wokół tak rozdzielonych krąży; częściej kieruje się spokojem, a nie porywem, z natury wolny od ciała i od porywu. Życie poza ciałem i bez porywu sprzyja mu lepiej niż życie cielesne i porywce. Choć wiele umysłów wie dzie w ciałach życie porywce, to przez to tym bardziej i tym więcej kieruje się ku życiu bez porywów i bez cielesności. Czyż zaprzeczy ktoś, że substancjom bezcielesnym bardziej sprzyja pobyt poza ciałem niż w ciele; czyż zatem większość spośród takich postaci nie powinna się raczej odłączać od ciała, niż się do niego przyłączać? Albowiem to, co dla każdego rodzaju przejawia się jako bliższe natury, to też egzystuje w nich w stopniu najwyższym. Tym właśnie są aniołowie; doprowadzają oni do cielesnego ruchu świata, lecz sami przez ten cielesny ruch w żaden sposób nie są poruszeni. Dusze natomiast, przenosząc ciała, same zostają unoszone.

[9] Czynn timer napędzający, który rozchodzi się wraz z ruchem ciała, może zachować ciągłą stabilność i regularność ruchu, tylko jeśli poprzedza go czynnik nieruchomy. Stąd bezustanny regularny obieg wszechświata dowodzi, iż ponad duszami istnieją pewne czynn timer nieruchome. Żywioty, ponieważ składają się z rozstrojonej materii i nawzajem się szargają, upie ralyby się w swoim bezładzie, gdyby nie kierowało nimi uporządkowane w najwyższym stopniu prawo ruchu niebiańskiego. Lecz również i niebo odznacza się bezustannym ruchem, więc i ono odczuwa brak, a regularność jego ruchu nie pochodzi od niego samego, ale od czynn timer wyższego, całkowicie nieruchomego i niepodziel nego. Pośród rzeczy urozmaiconych i rozruszanych stabilna jedność przetrwa tylko dzięki najstabilniejszemu i ponad wszystko zjednoczonemu ośrodkowi, który koniec końców odtwarza jedność i stałość samą w sobie. I rzeczywiście, tak jak ruchome odnosi się do ruchomego, tak i czynnik ruchu do czynn timer. I tak też wszystko do siebie powraca: żywioty w ruchu ruchomym do nieba stabilnie ruchomego, a ruchomy i zmienny czynnik nieba do czynn timer stabilnego i zjednoczonego; aż wreszcie stabilność i jednia do owej stałości i jedności. Czyli to, co podąża za czynn timer napędzającym i jest w ruchu, definiuje się jako aktywność; to zaś, co podąża za aktywnością i jest wprawiane w ruch, będzie doznaniem – nigdy przeciwnie. Wtórny przecież nie prowadzi pierwszego, lecz odwrotnie. Z pewnością więc to, co jest w ruchu – tu zdefiniowane jako aktywność – prę dzej mogłoby gdzieś zaistnieć bez tego, co jest w ruch

wprawiane – czyli doznanie – niż doznanie w jakiś tam sposób bez aktywności. Choć istnieje także doznanie, które nie wymaga aktywności – uobecnia się ono w ciałach – lecz ponad tym pojawia się gdzieś aktywność daleka doznaniu; i tak jak ciała są wprawiane w ruch, lecz ruchu nie nadają, tak znowuż aniołowie ruch nadają, lecz nie są w ruch wprawiani – o czym mówi Zoroaster: πῶς ἔχει κόσμος νοερούς ἀνοχηῶς ἀκαμπεῖς; co znaczy: „Wszczęświat ma w sobie nieruchomych świadomych przewodników”¹⁸. Zatem tak jak nad jakościami całkowicie ruchomymi pierwszeństwo mają dusze częściowo ruchome, częściowo nieruchome, tak też nad duszami pierwszeństwo mają całkowicie nieruchomi aniołowie.

[10] Aniołowie istnieją, i to licznie, co potwierdza Arystoteles w jedenastej księdze *Metafizyki*: „Ruch na niebie – ciągły, uporządkowany i na ile możliwe niesłabnący – musi powstawać z czynnika napędzającego, który ani sam z siebie, ani mimowolnie nie poddaje się ruchowi. A skoro ruchy przejawiają się różnorako, różnokierunkowo, w różnej postaci i o różnej mocy, powinny więc one powstawać z rozmaitych czynników, które z pewnością ani nie są ciałami – gdyż wówczas one same, nadając ruch, byłyby jednocześnie do ruchu przymuszone i tak z konieczności trwałoby w nieskończoność – ani też nie są formami w ciele, gdyż wówczas ulegałyby ruchowi przejawiającemu się w ciele. Powinny więc dopasować się do czynnika najdoskonalszego, czyli nieruchomego, a wówczas wśród ruchów nie powstałoby już nigdy żadne wykroczenie. Czynniki takie są umysłami, a zatem – mówiąc o formach całkowicie niezależnych od materii – to, co świadomie poznawalne i świadome, staje się tym samym”¹⁹.

[11] Tyle Arystoteles. Hebrajczycy i filozofowie późniejsi nazywają owe umysły aniołami i posłańcami, spośród których – o czym mówi Avicenna – najgłówniejsi są w liczbie nie mniejszej niż dziesięć, a pozostali występują ponoć znacznie liczniej. Według Arystotelesa natomiast jest ich więcej niż ruchów niebieskich, których sumę wykazuje na podstawie swoich miarodajnych obliczeń. Rozstrzygające dowodzenie tego zostawia jednak

18 Michael Psellus, *Expositio in Oracula Chaldaica*, col. 1132.

19 Nie jest to dosłowny cytat z *Metafizyki* Arystotelesa, lecz łacińska parafraza jego słów (fragment 1073a). Zob. Aristotles, *Metaphysics*, ed. W.D. Ross, vol. 2, Oxford 1924.

bieglejszym myślicielom, oczekując stanowczo, że w kwestii policzalności umysłów nie będą one szacowane według aktywności powszechnej i wtórnej – czyli ruchu – a raczej według aktywności dla umysłów charakterystycznej i szczególnej – czyli świadomości. Oprócz tego, ponieważ umysły owe stanowią o skończoności ruchów, przestrzegał przed określaniem ich zgodnie z liczbą ruchów, twierdząc zarazem, że umysłów może być więcej niż tylko ta liczba, która została udzielona ciałom ruchomym. Stąd też słuszna pozostaje teza, że aniołowie są niemalże niepoliczalni, co zazna-czyłem już powyżej, a co dokładnie wykażę teraz.

[12] Jeśli postaci przynależne do natury wszechrzeczy już w materii, mimo ograniczenia takim podłożem, różnicują się jednak między sobą nie dzięki temuż podłożu, ale dzięki samym sobie i jeśli już one powiększają swoją liczebność, to tym bardziej substancje, które ponad materią żyją same z siebie, zróżnicowane same przez siebie, w nadzwyczajnej obfitości swego niezmiernego rodzaju są niemal bez liku rozmnożone w postaciach. Co więcej, to raczej świadomość, a nie cielesność, tak skutecznie wiąże się ze swoim naturalnym sposobem bycia, że to ona ma większą możliwość zwielokrotniania – zwłaszcza że ilość, wymiar, kształt, proporcja, gęstość ciała, szybkość ruchu są zawsze w ciałach ograniczone; w umyśle jednakże rozciągają się bezgranicznie podług woli. Innymi słowy: to, co w materii partykularne, w umyśle staje się uniwersalne. A krótko mówiąc: umysł – ponad wszelkim ogółem ciał – ogarnia myślą wedle woli zarówno niezliczoną bezcielesność, jak i cielesność. Skoro rodzaj świadomy ma o wiele większą możliwość rozmnażania niż zmysłowy, a tak przydatna we wszechświecie potencja nie może iść na marne, to bezsprzecznie częściej pobudzane do aktywności są postaci należące do substancji oddzielonych niż cielesnych; zwłaszcza że potencja znaczniejsza i większa prędzej przyswoi sobie we wszechświecie aktywność, niż uczyni to potencja słabsza. I wreszcie: ponieważ porządek wszechświata został rozporządzony jak najlepiej przez bezgraniczne dobro, zdaje się więc, że wszystko domaga się – na ile to możliwe – by zwielokrotniono w nim to, co lepsze; ponad zwyczajowo gorszą wielkość (szczególnie że to, co poniżej, ustanowiono dla tego, co powyżej). Widzimy to wyraziście w sferycznej budowie świata. Im sfera znaczniejsza, tym wyższa; dla porównania: ziemia i woda – jak

się zdaje – tak się mają do sfery wyższej, jak punkt do otaczającego obwodu. Natomiast to, co w ciałach będzie wymiarem, w zjawiskach bezcielesnych będzie liczbą. Powstaje więc oczywisty wniosek, że substancje świadomościowe – gdyż są szczególnie wyróżnione, gdyż egzystują same z siebie, gdyż wyznaczają koniec dla wszystkich ciał, ciał stworzonych dla nich – liczebnie przewyższają wszelką sumę sferycznych ruchów oraz ciał. Potwierdza to Dionizy Areopagita, mówiąc, że więcej jest oddzielonych postaci świadomościowych niż cielesnych²⁰.

[13] Oczywiście, że wszechmocny Stwórca wszechświata objawił swe dzieło na swoje własne podobieństwo, zgodnie ze swą możliwością, wiedzą i wolą. Wytworzył dzieło podobne do Niego jak tylko to możliwe, podobieństwo nad wszystko Jemu najbliższe – owe umysły bezgraniczne, które – że się tak wyrażę – rozprzestrzenił ponad bezmiar złączonych form materialnych. Jak w słowach proroka Daniela: „Tysiąc tysięcy służyło Mu, a dziesięć tysięcy stało przed Nim”²¹.

[14] Dionizy, wprowadzając wśród aniołów pewien porządek, stosuje przede wszystkim liczbę trzy oraz dziewięć, a czasami siedem²². Liczbę dwanaście zauważamy w misterium chrześcijańskim. Jamblich i Proklos – platonicy – zgadzają się z Dionizym²³. Układają oni bowiem porządek według liczby trzy i dziewięć dla aniołów najwyższych i pośrednich, wśród następnych według liczby siedem, a wśród ostatnich według dwanaście. A ponieważ dla platoników hierarchia ciał stanowi cień rozumnych dusz, a hierarchia dusz stanowi wizerunek aniołów, to niektórzy wprowadzają porządek dla aniołów zgodnie z porządkiem ciał i dusz. Lecz o tym gdzie indziej.

20 Zob. Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, w: *S. Dionysii Areopagitae Opera omnia*, tomus prior, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1857, c. 14, col. 321 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 3).

21 Dn 7, 10.

22 Zob. Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, c. 10, col. 279.

23 Zob. Proclo, *Teologia Platonica*, VI, 2, s. 851–859; *Iamblichi De mysteriis liber*, recognovit G. Parthey, Berolini 1857, s. 83–86 (cap. II, 7).

Rozdział VI. Ponad aniołem jest Bóg, jako że dusza to ruchoma wielość, anioł to wielość nieruchoma, Bóg nieruchoma jedność

[1] Platonicy sądzą, że anioł pozostaje w esencji, mocy i aktywności całkowicie nieruchomy, jako że zawsze jest tożsamy, posiada równomierne możliwości, uświadamia sobie zawsze wszystko równocześnie, chce tego samego i sam z siebie może uaktywnić natychmiastowo wszystko to, co uaktywnia. Tak twierdzili platonicy. Co zaś inni o tym mówią, przedstawię gdzie indziej. Nasze rozumowanie jednakże nie pozwala, by na tym spokojnie poprzestać wraz z Anaksagorasem i Hermotimusem, lecz nakazuje wznieść się powyżej.

[2] A zatem: dusza, jako że jest ruchoma, przechodzi z jednego w drugie. Posiada więc w sobie i jedno, i drugie. A skoro posiada oba, to posiada wielość. Stąd też dusza w sobie samej jest pewną wielością, wielością – jak mówię – w ruchu. Skoro anioł poprzedza ją bezpośrednio, to nie może on być nieruchomą jednością. Dwie także istoty – jedna jako ruchoma wielość, druga jako nieruchoma jedność – zdają się między sobą skrajnie odległe. Jedność zaś stanowi przeciwieństwo dla wielości, bezruch dla ruchu. Skoro więc obie istoty z każdej strony stanowią wobec siebie przeciwieństwo, nie mogą bezpośrednio po sobie następować, lecz wymagają jakiegoś scalającego pośrednika. A duszę, którą jest ruchomą wielością, anioł poprzedza bezpośrednio. Nie może więc anioł być nieruchomą jednością, gdyż w takim razie dwie skrajności łączyłyby się bez pośrednika. Bez wątpienia jest nieruchomy – jak wcześniej już wykazaliśmy – lecz nie jest jednością. Pozostaje tylko twierdzić, że anioł to nieruchoma wielość. Dusza – jak tylko się z nim zetknie – zaraz za nim również staje się taką wielością; różnią się zaś tym, że dusza jest ruchoma, a anioł nieruchomy.

[3] Nie ma wątpliwości, że anioła należy przedstawiać jako współistniejącego z wielością. Lecz z jaką? Otóż z taką, która współuczestniczy w świadomej myśli, czyli z taką, której byt oraz esencja posiadają zarówno moc myślenia, jak i aktywność myślenia, i różnorodność aspektów rzeczy już pomyślanych. Jednakże skoro anioł nie w pełni jest prosty, lecz posiada składniki, to ponad składnikami musi istnieć jedność, gdyż to właśnie jedność stanowi wspólny początek dla wszystkich składników; nie brakuje jej jedni, o którą wielość ze swej natury tak zabiega; ponad aniołem musi

wręcz z konieczności być coś, co nie tylko jest bezruchem, lecz i całkowitą jednią, i prostotą. Taki właśnie jest Bóg – na ile pośród wszechrzeczy jest On wszechmocny, na tyle też pośród wszystkiego najbardziej prosty. Jeśli więc na prostocie zasadza się jednia, na jedności moc, nikt zatem nie ośmieliłby się rzec, że Bóg składa się z wielości, ponieważ – aby być należyte złożonym – musiałyby składać się z czegoś, jakby podłoża, i z czegoś, jakby formy. W takim razie nie byłby Bóg pod każdym względem najdoskonalszy, gdyż wówczas jedna Jego częśćka byłaby mniej doskonała od drugiej, a w całości obie niedoskonałe. Nie byłby ostateczną aktywnością, gdyż cokolwiek by uaktywniał, nie czyniłby tego wedle swej całkowitości, ale wedle jednej ze swych części, mianowicie wedle formy. Nie byłby całkowitym spełnieniem, gdyż nie czerpałby zewsząd z samego siebie: nie ogarnąłby przecież całości siebie z jakiejś części. Nie jawiłby się już sobie jako Bóg, ale coś innego – częśćka bowiem i całość nie są tym samym. A z pewnością Jego spełnienie będzie bardziej całkowite, gdy ujawni się sam przed sobą – w sobie zawsze wszechobecny, zewsząd całkowicie sobie objawiony. I jeszcze ta częśćka w Bogu, którą określaliśmy jako coś jakby podłoże; otóż ona rozpoznana jako bezforemna nie może formować samej siebie. Z kolei owa druga częśćka, która pełni funkcję formy, ponieważ nie zasadza się na sobie samej, tym bardziej też nie może samej siebie powołać do egzystencji. Takiz „Bóg uformowany” byłby więc złożony z jakiejś formy, a wtedy to raczej ona byłaby Bogiem. Tak oto prezentuje się początkowy wywód potwierdzający tezę, że ponad aniołem jest Bóg.

[4] Kontynuując: tak jak oko ma się do twojego ciała, tak też twój umysł ma się do twojej duszy. Umysł jest bowiem okiem twojej duszy. I podobnie jak ma się światło słoneczne do cielesnego oka, tak też się ma światło prawdy do oka duszy. Tak jak oko cielesne światłem nie jest, lecz zdolnością przechwytyjącą światło, tak też umysł – oko duszy – nie jest prawdą, choć prawdę przechwytytuje. Twój umysł bowiem poszukuje prawdy. Jednakże prawda nie poszukuje samej siebie, ani też nie dopuszcza do kłamstwa, przez które twoja dusza wielokrotnie zostaje zwiedziona.

[5] Wyobraź sobie, że twoje oko przybiera na duszy takie rozmiary, że przepełnia całe twoje ciało; zanikają rozmaite członki, a ciało całkowicie staje się okiem. Niezależnie od tego, co tak powiększone oko by ujrzało,

bez wątpienia nadal widziałoby takie samo światło słoneczne, którego wyglądało z wąskiej perspektywy. Odbierze światło tak samo prawdziwe, lecz w większej obfitości, spostrzeże zewsząd w tym świetle wielobarwność ciał, wszystko naraz w jednym wejrzeniu. By widzieć, nie będzie już kręcić się to tu, to tam, lecz wszystko dostrzeże równocześnie w zupełnym spokoju. Atoli nadal czymś innym będzie światło, czymś innym oko. Nawet jeśli widzenie nastąpiło, aby ogarnąć światło, to czymś innym są i widzenie, i światło. Światło przecież nie wymaga widzenia, gdyż owo światło nie musi niczego pobierać ze światła. Wyobraź sobie następnie, że umysł twój na tyle przewyższa duszę – wyzbywszy się najpierw pozostałych części duszy związanych ze złudzeniem, zmysłami i właściwością – że cała dusza staje się wyłącznie jednym umysłem: w ten sposób pozostałby wyłącznie czysty umysł – anioł. Powiadam jednak, że umysł ten, tak powiększony, nadal będzie się wpatrywał w tę samą prawdę, którą widział z wąskiej perspektywy, lecz odbierze ją w większej obfitości, spostrzeże w niej wszystkie prawdziwe rzeczy poprzez jedno wejrzenie, a nie w gonitwie raz za jednym, raz za drugim (mówiąc po platońsku). Atoli nadal czymś innym będzie umysł, czymś innym prawda. Wyjawił to Zoroaster w słowach: „Μάνθανε τὸ νοητόν, ἐπεὶ ἔξω νόου ὑπάρχει”²⁴. – co znaczy: „Wiedz, że to, co świadomie poznawalne myślami, istnieje poza umysłem”. Nawet jeśli umysł powstał, aby przechwytywać prawdę, to czymś innym są i umysł – prawdy potrzebujący – i prawda. Prawda przecież nie wymaga umysłu, przez który pobierałaby prawdę. Gdyby jednak i umysł, i prawda były tym samym, to każdy umysł byłbyrawdonośny, a wszelka prawda uczestniczyłaby w umyśle. Tymczasem jednak umysły ludzkie dają się zwodzić, a wiele rzeczy zgodnych z prawdą niejako potrzebuje umysłu.

[6] Prawda nie tylko jest czymś innym niż umysł, lecz także czymś znaczniejszym. To umysł potrzebuje prawdy, prawdzie zaś umysłu nie brakuje. Prawda bowiem zakreśla szersze kręgi niż umysł. Sztuka świadomego myślenia przejawia się w jednostkowych formach, nigdy natomiast w bezforemnej materii, mimo że „materia” to trafne określenie

²⁴ *Oracles Chaldaïques*, texte établi et traduit par Édouard Des Places S.J., Paris 1971, s. 66 (fr. 1, 10).

i rzeczywiste podłoże wszystkiego naturalnego. Jednakże, skoro prawda przewyższa umysł – a temu, co powyżej nie brakuje dóbr niższych – to prawdzie nie brakuje też przenikliwości umysłu. Nie są jednak tym samym przenikliwość i prawda, lecz to prawda jest najwyższą prostotą zupełnie przed samym sobą niezakrytą; tak jak światło, które nie ma oka na siebie spoglądającego, a jednak przed samym sobą się nie skrywa. Bóg jest bowiem najprzenikliwszą prawdą i najprawdziwszą przenikliwością lub przejrzystością, jasnością siebie widzącą, widzeniem siebie oświetlającym, źródłem dla przenikliwej i oświecającej myśli; źródłem, którego światło przenika przez przenikliwość umysłu. Twierdzi się, że drewno płonie, gdy staje się częścią gorącego, ogień zaś zgodnie z gorejącą formą; natomiast słońce w swej wyższości zgodnie z ciepłem emanującym od mocy i przyczyny – tak też dusza staje się częścią umysłu, anioł posiada formę umysłu, Bóg stanowi początek dla najpomysłniejszego postępowania umysłu; co znaczy zarazem, że Bóg to „myśl uświadamiająca”, czyli – jak to wyjaśnia Plotyn²⁵ – nie „myśl” jako możność wewnątrz jakiegoś „myśli”, ani nie „myśl prawdziwościowa” jakby uprzedmiotowiona, ale myśl istniejąca w samej sobie z samej siebie; tak jakby widzenie nie przebywało w jakimś widoku, ani też nie należało do innego, osobnego światła, ale pozostawało w sobie samym i było swoim własnym widzeniem. Myśl ta uobecnia się wszędzie niczym możność uświadamiania, lecz – co więcej – uświadamia ona samą siebie; oto „myśl świadomościowa”, która – nawet gdy posługuje się zdolnością rozumową – jako „myśl uświadamiająca” ma pierwszeństwo wobec zdolności rozumowej. Przecież „myśl świadomościowa” jest wcześniejsza i znaczniejsza od „mocy uświadamiającej”; jak gdyby porusza ona, formuje i doskonali to, co wobec niej wtórne i późniejsze. Dlatego też częściej niż „myślą” nazywają Boga albo „myślą świadomościową”, albo „myślą uświadamiającą”; chociaż i te nazwy przez swoją racjonalność odnoszą się do Boga nieadekwatnie. Lecz o tym gdzie indziej.

[7] Trzeba tutaj dodać o duszy, której zadanie polega na dostarczaniu życiodajnego ruchu; otóż ona sama jest pewnego rodzaju życiem. Zadanie umysłu natomiast polega na wprowadzaniu ładu poprzez formy. On

25 Zob. Plotini *Ennead*, V, 3,5, vol. 2, s. 929–931.

sam bowiem jest pewnego rodzaju wzorcem i też podług wzorców – które przechwytyjemy w naszym umyśle – przebiega jego działanie. Życiodajny ruch roznosi się po wszystkim, co żyje; nie wiąże się jednak z rzeczami, w których brak życia. Uporządkowanie natomiast poprzez formy łączy się także z rzeczami nieożywionymi; w których z kolei nie brak ani ładu, ani wzorców. Przewaga umysłu nad duszą powiększa się o tyle bardziej, o ile szerzej rozprzestrzenia się ład formalny niż życie. Lecz właśnie dlatego, że zadanie umysłu ogranicza się jedynie do form, nie sięga on pewnych bezformnych nasion – że tak to ujmę – form kiełkujących, które znajdują się poza ładem formalnym, w bezformnej pierwszej materii wszechrzeczy. Materia owa, ponieważ pragnie dobra – czyli form – ponieważ otwiera się na dobro, ponieważ jest niezbędna dla dobra świata, to i ona sama w pewnym sensie jest dobrem. Dobrem są również nasiona, jako że stanowią zaczątek dobrych form. Przewaga dobra nad umysłem zwiększa się o tyle bardziej, o ile rozległej niż wzorzec upowszechnia się urodzaj dobra. Im jakaś rzecz ma większe możliwości, tym też rozleglejsze ma pole działania.

[8] Trzeba tutaj dodać twierdzenie o tym, że wszystko pragnie dobra, nie wszystko zaś pragnie umysłu. Nie wszystko bowiem może umysłu dośięgnąć, wiele więc rzeczy, aby nie pragnąć go na darmo, nie pragnie go wcale. Jeśli wszystko w pragnieniu zwraca się ku dobru, zaś nie wszystko ku umysłowi, a rzeczy powracają tam, skąd przybyły, to nie od umysłu, lecz od dobra wszystko też pochodzi. Przeto raczej dobro, nie umysł, stanowi pierwszą przyczynę wszechrzeczy. I z drugiej strony: nawet posiadając umysł, nie spocznie się dopóki, dopóty nadal poszukuje się dobra. Umysł mianowicie charakteryzuje się tym, że zmierza do uświadomienia. Czy okazuje się potem „gorszy”, „lepsz” czy „taki sam”? – otóż nie „gorszy”, gdyż już samo działanie wskazuje na pewną doskonałość, „gorszym” można być tylko, gdy upada się na sile lub w niewiedzę, a nic z tego nie przydarza się umysłowi czystemu i wolnemu. Ani nie „taki sam”, gdyż jego zamiar jest wówczas daremny, jako że niczego nie uzyskuje, a przecież nic nie zmierza do tego, co już ma. Musi więc okazać się jedynie „lepsz”. A zatem nie jest dobrem, albowiem nie ma nic lepszego nad dobro. Znaczący to też, że umysł, by być świadomym, czerpie z dobroci, czyli czerpie z czegoś innego. Gdyby miał to w sobie, nie musiałby zmierzać do działań,

dzięki którym coś uzyskuje. Dobroć czerpie jedynie z dobra, a będąc ponad umysłem, rozlewa na niego swe soki, ku jego udoskonaleniu. Co więcej, o uczość i o umysł zabiegamy tylko z pobudek rozumowych, o dobro natomiast wcześniej przed jakimkolwiek rozumowym impulsem. Każde nasze pragnienie pojawia się zawsze dla dobra, nie każde dla umysłu; nasze pragnienie rozumnego myślenia również mamy ze względu na dobro, a nie odwrotnie. Natura zatem ceni sobie więcej dobro niż umysł, gdyż najpierw, częściej i bardziej ciągnie ją właśnie ku dobru. Dlatego też ci niektórzy, co mniemają, że w filozofii osiągnęli już wystarczająco wiele, gdyż oto zdaje im się, że osiągnęli uczość – nawet jeśli tak się nie dzieje – ci sami jednak w życiu nie uznaliby tego, co posiadają, za wystarczające, jeśli – zwłaszcza dla nich samych – nie byłoby to dobre.

[9] Jeśli z naturalnej pobudki przyznaje się większą wartość nie umysłowi, lecz dobru, to i jemu też przyznaje się większą doniosłość. Oznacza to zatem, że bycie świadomym nie wystarcza nam, jeśli dobrze nie uświadamiamy sobie dobra. Częstokroć bowiem zarzucamy wiedzę, jeśli przypuszczamy, że przysporzy nam ona zła i przykrości. Natomiast nigdy nie potrafimy zarzucić dobra. Częstokroć również nad istotne rozmyślenia przedkładamy przyjemność. Lecz niczego, co uzasadniamy sobie jako dobre, nigdy nie możemy przedkładać nad owo dobro. Nic tak nie przymusza jak impuls dobra, gdyż nikt nie potrafi nie chcieć dobra. Nic tak nie wyzwala jak impuls dobra, wszystkiego bowiem chcemy podług dobra, dobra wszelakiego, we wszystkim i zewsząd tak ochoczo i tak ujmująco, że chcielibyśmy, aby niemożliwe było nie chcieć niczego ponadto. A skoro w dobru zbiega się największy przymus z największą wolnością, a nakazowi dobra podlega i bezgraniczna konieczność, i bezgraniczne wyzwolenie, to nasuwa się wniosek, że stąd właśnie – jakby od prastwórcy – wszystko pochodzi, i tam też – jakby do pratworzywa – wszystko zmierza.

artykuły

przekłady

recenzje i sprawozdania

Marcin Walczak

<https://orcid.org/0000-0002-8189-6392>

Próba ujęcia tego, co nieujmowalne. Recenzja: Krzysztof Paczos, „Noetyka”, Béziers 2021

Czy istnieje jakieś poznanie doskonałe, wyższe od poznania racjonalnego, rozumowego? To pytanie nie od dziś nurtuje europejskich myślicieli, nie od dziś także udziela się na nie rozmaitych odpowiedzi, związanych z różnymi sferami kultury. W przypadku sztuki mówi się często o natchnieniu, które niejako

władą artystą, przynajmniej tym prawdziwym i wielkim, przekraczając jego własne kalkulacje czy świadome zamiary. W relacjach międzyludzkich ludzie często powołują się na jakąś szczególną intuicję, która pozwala im zobaczyć głębiej drugiego człowieka. Wiele o poznaniu głębszym od rozumowego mówi się również w religii. W tradycji chrześcijańskiej wielokrotnie pojawia się wątek serca, rozumianego nie tyle jako siedlisko uczuć, ile jako najgłębsze Ja człowieka, poprzez które poznaje on więcej, niż jest w stanie uchwycić rozumowo. To właśnie owo serce ma ostatecznie spotykać się z Bogiem, ono także ma wychodzić do innych ludzi i budować z nimi autentyczne więzi. Poznanie ponadracjonalne znajduje dziś swojego adwokata ponadto w psychologii, która od czasu Freuda chętnie mówi o sferze nieświadomej, w której człowiek niejako wie więcej, niż wie świadomie.

Nic dziwnego, że poznanie ponadracjonalne nurtowało od wieków również filozofów, a przynajmniej tych spośród nich, którzy w istnienie tego

Marcin Walczak – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Sekretarz redakcji półrocznika „Teologia w Polsce”. Obszary badawcze: teologia krytyczna, chrystologia, filozofia religii, myśl Paula Tillicha, teologiczne implikacje historycznych badań nad postacią Jezusa i początkami chrześcijaństwa.

rodzaju poznania wierzyli. O sercu, jako pewnej poznawczej władzy wyższej i doskonalszej od rozumu, pisał wyraziście Pascal. O intuicji, w głębokim tego słowa znaczeniu, mówił najdobitniej Bergson. W pewnym sensie o poznaniu poprzedzającym wszelkie rozumowe założenia pisali też fenomenolodzy, począwszy od Husserla. I choć nowożytna filozofia mocno postawiła na matematyczne wręcz kryteria racjonalności ludzkiego poznania, idąc za Kartezjuszem, nie sposób zatrzeć i zapomnieć nurtu epistemologicznego, który widział ludzkie poznanie jako sięgające głębiej i dalej niż to, co racjonalne. Niewątpliwie trwałość tego nurtu można przypisywać wpływowi chrześcijaństwa, które niestrudzenie przypomina o Bogu przekraczającym racjonalne poznanie i niemogącym być ostatecznie poznany w ramach kryteriów ludzkiego rozumu. Patronem i ojcem filozoficznego nurtu, który uznawał istnienie poznania wyższego niż rozumowe, nie jest jednak żaden z ojców Kościoła, lecz poganin Platon. Obok poznania racjonalnego (διόνοια) wyróżniał on wyższe i doskonalsze poznanie, które nazywał νόησις. To Platon zarysował więc jako pierwszy zagadnienie poznania doskonalszego niż racjonalne, to on tę kwestię sproblematyzował.

Choć filozofia europejska to, jeśli wierzyć Whiteheadowi, zbiór przypisów do Platona, trudno znaleźć jakieś całkowite, wyczerpujące dzieło poświęcone poznaniu ponadracjonalnemu czy noetycznemu. Tę lukę uzupełnił swoją monumentalną monografią Krzysztof Paczos. Autor jest doktorem filozofii (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), a także duchownym katolickim pracującym i żyjącym we Francji. Książkę wydał we własnym wydawnictwie, co znacząco utrudnia jej zdobycie. Na szczęście rozesłano egzemplarze do bibliotek uniwersyteckich, istnieje także możliwość zakupu książki przez Internet. Ewentualne trudności z dotarciem do niej to jeszcze nic w porównaniu do trudności związanych z jej lekturą. Paczos już we wstępie zapowiada, że książkę pisał językiem trudnym i hermetycznym, i że nie będzie zabiegał o przystępność czy sympatię czytelnika. I słowa dotrzymuje – *Noetyka* nie będzie dla nikogo lekturą do poduszki, raczej źródłem siódmych potów. Warto jednak po nią sięgnąć, bo wydaje się, że mamy tu do czynienia, co nieczęste, z autentycznym dziełem filozoficznym, a nie jedynie z jakimś opracowaniem filozofoznawczym. *Noetykę* można uznać za prawdziwy filozoficzny traktat, pisany generalnie

w nurcie metafizyki klasycznej, choć przy życzliwym otwarciu na różne inne nurty filozofii i ludzkiej myśli w ogóle.

Praca składa się z siedmiu obszernych rozdziałów, jednak, jak stwierdza autor (s. 16), istotniejszy jest podział na dwie zasadnicze części. Pierwsza z tych dwóch dotyczy tego, jak funkcjonuje poznanie noetyczne, jak się ma do innych typów poznania i jak się ma do rzeczywistości. Druga natomiast traktuje o poznaniu ponadracjonalnym w praktyce, a więc o różnych sferach ludzkiego życia, w których pracuje ten rodzaj poznania.

Pierwszy rozdział poświęcony jest kwestiom terminologicznym. Jako że poznanie noetyczne wykracza z założenia ponad kategorie racjonalności, można o nim mówić jedynie nie wprost, głównie przez metafory. Paczos przedstawia najważniejsze z nich, pokazując, że każda wskazuje na inny aspekt ponadrozumowego poznawania rzeczywistości. Są to: wgląd, intuicja, doświadczenie, błysk, tchnienie oraz serce. Dziwić może na pierwszy rzut oka obecność w tej wyliczance kategorii doświadczenia, która wszak wydaje się dość jasna i wcale nie metaforyczna. Doświadczenie jest tu jednak rozumiane właśnie metaforycznie, a więc nie jako doświadczenie empiryczne, lecz jako jakiś bezpośredni sposób spotkania z rzeczywistością (s. 30). Podobnie jest z intuicją, która nie oznacza tu jakiegoś instynktu czy emocjonalnego przeczucia, ale głęboko duchowe poruszenie. W dalszej części rozdziału Paczos dokładnie precyzuje zresztą, jak się mają różne rodzaje intuicji do intuicji intelektualnej, którą jest właśnie *noesis*. Najważniejsza jest ostatecznie pewna niezależność owego poznania od człowieka. *Noesis* nie można wyprodukować, można jedynie go doświadczyć. „Podmiot nie zależy tu tylko od siebie. Jest w pozycji wyczekującej na coś, co jest w nim nieujawnione i co jedynie jako wolne daje się poznać” (s. 68).

Drugi rozdział zestawia poznanie noetyczne z innymi rodzajami ludzkiego poznania. Paczos opiera się tu mocno na Platonie, a konkretnie na jego metaforze linii. Uczeń Sokratesa proponował w dialogu *Państwo* wyobrażenie odcinka podzielonego na cztery nierówne części. Każda z nich odpowiada kolejnemu rodzajowi ludzkiego poznania, przy czym każde kolejne jest poznaniem odpowiednio doskonalszym. Podstawowy podział to ten na δόξα oraz ἐπιστήμη, gdzie to pierwsze oznacza szeroko pojęte poznanie zmysłowe, a drugie umysłowe. To pierwsze dzieli się jednak na

εἰκασία oraz πίστις. Pierwsze to poznanie przez odbitki, poznanie pośrednie, drugie zaś ma charakter bezpośredniego zmysłowego poznania rzeczy. Podobnie na dwa typy dzieli się poznanie umysłowe, w którym Platon wyróżnia διάνοια oraz νόησις. Mają się one do siebie analogicznie, jak typy poznania zmysłowego. Poznanie dianoetyczne, czyli rozumowe, jest więc jakąś kopią i niedoskonałym ujęciem tego, czym jest poznanie noetyczne. Cały obszerny drugi rozdział swojej pracy Paczos poświęca rozwinięciu tej metafory Platona i wyjaśnianiu, jakie są cechy poznania noetycznego na tle innych typów poznania. I tak dowiadujemy się, że *noesis* jest poznaniem o charakterze oczywistości (która różni się od dowodliwej pewności), że ma charakter aktualnościowy oraz nieświadomy, gdyż człowiek „poznaje znacznie więcej niż sobie uświadamia” (s. 167).

Nie sposób mówić o poznaniu rzeczywistości, nie mówiąc zarazem o rzeczywistości. Choć w nowożytnej filozofii utrwalił się prymat epistemologii nad metafizyką, Paczos ewidentnie pracuje w tradycji klasycznej, a co za tym idzie, chce mówić także o bycie, a nie jedynie o autonomicznym poznaniu. Dlatego trzeci rozdział pracy poświęcony jest właśnie zagadnieniom *stricte* metafizycznym. Autor rozważa, jaka jest rzeczywistość w świetle tego, co poznajemy noetycznie. Wyróżnia cztery typy, a w zasadzie cztery wymiary jednej rzeczywistości. Pierwszy z nich to odbitki rzeczy materialnych. Drugi to same byty materialne. Trzeci wymiar rzeczywistości stanowią pojęcia, czyli byty typu matematycznego. Jak widać, kolejne wymiary rzeczywistości odpowiadają kolejnym rodzajom poznania, które Paczos wyróżnił za Platonem. Wreszcie najwyższym wymiarem rzeczywistości są idee, którym odpowiada właśnie poznanie noetyczne. Autor jawi się w tym rozdziale nie tyle nawet jako tomista (choć odwołania do dzieła Tomasza z Akwinu są tu i w całej książce bardzo częste), ile po prostu jako platonik. „Idee są rzeczywistością pierwotną, źródłową dla wszystkich innych rzeczywistości” – przekonuje (s. 213).

W kolejnym, czwartym rozdziale, Paczos prowadzi czytelnika ku noetycznemu ujęciu trzech zasadniczych idei, stanowiących wedle metafizycznego żargonu transcendentalia bytu, a więc: prawdy, dobra oraz piękna. Ich poznawanie ma dla człowieka zarazem charakter poznawania ostatecznych przyczyn rzeczywistości. I tak poznanie prawdy jest poznaniem przyczyny

wzorczej bytu, poznanie dobra – przyczyny celowej, zaś poznanie piękna oznacza poznanie przyczyny sprawczej. Paczos stanowczo odżegnuje się zatem od perspektywy proponowanej przez Hume'a czy Kanta, wedle której przyczynowość jest jedynie ludzkim uposażeniem, niezasadnie projektowanym przez nas na zewnętrzną rzeczywistość. Autor głosi wyraźnie, że ludzkie poznanie dotyka realnie samych przyczyn rzeczywistości. „Jeśli coś istnieje w sposób niekonieczny, czyli taki, że może nie istnieć, bo nie istniało kiedyś lub kiedyś może przestać istnieć, to istnienie tego czegoś domaga się ontycznego uzasadnienia” (s. 232). Owo uzasadnienie jest właśnie tym, co człowiek poznaje noetycznie, zanim jeszcze podejmie próby racjonalnego uporządkowania tego poznania.

W rozdziale piątym czytelnik może nabrać oddechu po ciężkich, narzmiących terminologicznie metafizycznych rozważaniach. Tematem tej części książki są relacje międzyludzkie, przeżywane w najgłębszym z możliwych wymiarów, a więc noetycznie. Paczos opisuje, na czym polega jego zdaniem prawdziwie duchowe spotkanie osób. Z tego spotkania może zrodzić się trwała wspólnota, a w dalszej kolejności również społeczność. Relacje noetyczne mają swoje typy idealne, wyróżnia się mianowicie typ ojcowsko-synowski, braterski oraz oblubieńczy. Ten pierwszy cechuje się pewną niesymetrycznością. Jedna osoba jest wprowadzana w noetyczną przestrzeń przez drugą, doświadczoną już duchowo osobę. Choć obie strony wiele otrzymują, przede wszystkim to „syn” jest tu tym, który czerpie, a „ojciec” tym, który daje. Inaczej jest w relacji typu braterskiego, gdzie obie strony obdarowują się w równej mierze i są jakby wzajemnymi towarzyszami duchowej, noetycznej drogi. Szczególnym rodzajem noetycznej relacji jest ta oblubieńcza, w ramach której osoby nie obdarowują się wzajemnie czymś, ale samymi sobą w sposób całkowity i wyłączny. Miłość, której na różne sposoby doświadczają ludzie, nie jest jakimś skutkiem ubocznym poznania noetycznego, ale sama jest tym poznaniem. Kochając, człowiek prawdziwie poznaje rzeczywistość. Można powiedzieć, że miłość odsłania przed człowiekiem właściwy sens bytu.

Miłość łączy zatem nie tylko ludzi między sobą, ale także łączy człowieka z ostateczną tajemnicą istnienia. Kochając, odkrywamy, że sami jesteśmy kochani, że przyczyna rzeczywistości odnosi się do nas z miłością.

Dlatego w szóstym rozdziale Paczos przechodzi do filozofii religii w ujęciu noetycznym. Tomasz i Platon schodzą tu na dalszy plan, a nowym, zaskakującym towarzyszem drogi okazuje się dla autora Martin Buber, żydowski filozof-personalista. Jak wiadomo, w swoich dziełach ukazywał on Boga jako Ty, ku któremu skłania się ludzkie Ja. Relacja Ja-Ty jest czymś gatunkowo różnym od odniesienia Ja-To, jak stwierdza Buber. Paczos dodaje, że uprzedmiotowienie Boga, czynienie z Niego „czegoś”, wynika właśnie z przeżywania religii na poziomie rozumowym. Tymczasem religia prawdziwie noetyczna nie stara się ująć rzeczywistości absolutnej w karby ludzkich pojęć, ale zachowuje pewien apofatyczny dystans, koncentrując się na osobowej relacji. To właśnie osobowa relacja człowieka i Boga stanowi sedno autentycznej religii. W takim kluczu można właściwie zrozumieć istotę modlitwy, w której nie tyle odnosimy się do Boga jako zewnętrznego „czegoś”, co stajemy przed boskim Ty. Wdzięczność nie jest już dziękowaniem za konkretne dary, ale totalnym dziękczynieniem serca uczestniczącego w miłosnym spotkaniu. Prośba jest całkowitym wychyleniem człowieka ku wiecznemu Ty, jest jednym wielkim pragnieniem zjednoczenia. Skrucha natomiast staje się dostrzeganiem własnego braku, wynikającym z zanurzenia w Bożej miłości, nie zaś neurotycznym lękiem o własną doskonałość i psychologicznym poczuciem winy. Ważne jest to, że nie tylko religia ma charakter noetyczny, ale także samo *noesis* ma charakter potencjalnie religijny. Paczos pokazuje, jak poznanie ponadrozumowe prowadzi człowieka do spotkania z tym, co od niego większe. Widać to choćby w dziejach kultury, w ramach których kolejne etapy rozwoju społeczeństwa wiążą się z rozwojem poznania noetycznego, a zarazem z rozwojem religii. Ostatecznie „istotą religii jest – stwierdza Paczos – miłość w jej najgłębszym, noetycznym, międzyosobowym wymiarze” (s. 480).

Ostatni rozdział wskazuje na początki poznania noetycznego w człowieku. Choć wydawać by się mogło, że jako najdoskonalszy rodzaj poznania, *noesis* powinno pojawiać się w człowieku bardzo późno, po rozwinięciu władz zmysłowych i rozumowych, Paczos głosi, że poznanie noetyczne obecne jest w człowieku od samego początku jego istnienia. Owszem, człowiek nie jest z nim w świadomy sposób skomunikowany, ale poznanie to jest w nim obecne, i to ono stanowi *de facto* o jego człowieczeństwie.

To ono wspiera w rozwoju człowieka i jego kolejne wymiary, stanowiąc zarazem początek, jak i koniec życiowej drogi. Można powiedzieć, że życie polega na zjednoczeniu się przez człowieka z tym, kim jest on sam od samego początku. Paczos przedstawia tę teorię, posiłkując się biblijnym mitem o raju. Życiem w raju w psychoanalitycznej interpretacji ma być życie prenatalne, w którym każdy człowiek doświadcza spotkania z Ty matki, a poprzez nie z Ty samego Boga. To spotkanie poprzedza kontakt z obiektywną rzeczywistością zewnętrzną. Na szczególną uwagę zasługuje także kończąca książkę rozważanie dotyczące śmierci człowieka w perspektywie *noesis*. Według autora o ile śmierć dotyka wszystkich niższych warstw bytu i poznania człowieka, o tyle to, co noetyczne, nie może być pokonane przez śmierć. *Noesis* nic nie wie o śmierci, a ludzki lęk przed umieraniem pochodzi od niższych władz. „Jak można się zatem spodziewać, śmierć oczyści nas z tego, co przedmiotowe, a pozostawi w nas to, co podmiotowe” (s. 595).

Książka Paczosa z pewnością nie trafi do wszystkich i nie wszystkich przekona. Dzieło o charakterze metafizycznego traktatu raczej nie dotrze pod strzechy, a i u samych specjalistów w dziedzinie filozofii, odżegnujących się jednak od klasycznej metafizyki, może nie spotkać się z ciepłym przyjęciem. Jednak życzliwa lektura książki pozwala dostrzec – niezależnie od osobistych zapatrywań czytelnika – że filozofia w swoim twardym, metafizycznym czy właśnie noetycznym wydaniu, jest nadal czymś żywym i zdolnym podejmować poważne próby opisu rzeczywistości. Pokazuje też, że jak u neoplatoników, filozofia może być duchową drogą, a nie jedynie suchym, pozbawionym kontaktu z egzystencjalnymi poszukiwaniami rozważaniem.

Noetyka Krzysztofa Paczosa to potężny (bo i liczący ponad 600 stron) akt opisu i rozumowego ujęcia rzeczywistości nieopisywalnej i nieujmowalnej rozumowo. Czy warto pisać o czymś, co ostatecznie wymyka się wszelkiemu racjonalnemu ujęciu? Pisanie o poznaniu noetycznym nie jest już noetyczne. Jest, jak powiedziałby Platon, racjonalną odbitką najgłębszej rzeczywistości. Jednak próba wskazania na to, co ponad ludzkim pojmowaniem pojęciowym, może okazać się cenna dla wszystkich, którzy w duchowe poznanie wierzą i go szukają. Mimo swojego ciężaru gatunkowego i terminologicznego, praca Paczosa warta jest lektury. Docenią ją nie

tylko zadeklarowani miłośnicy i przedstawiciele klasycznej refleksji metafizycznej, ale i niejedna osoba, która uznaje w swoim życiu wagę jakiegoś wyższego niż rozumowe poznanie. Znajdzie ona być może w *Noetyce* pewne rozjaśnienie tego, co rozjaśnia jej życiowe drogi.

Marek Błaszczyk

<https://orcid.org/0000-0001-5518-0115>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Oblicza filozofii samotności. Recenzja monografii: Piotr Domeracki, „Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności”, Toruń 2018

Najnowsza książka Piotra Domerackiego zatytułowana *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, która ukazała się nakładem Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, wieloaspektowo omawia problematykę ludzkiej samotności. Praca ta zasługuje na uwagę nie tylko dlatego, że podejmuje jeden z najważniejszych problemów naszych czasów, lecz także dlatego, że jest jedną z nielicznych opublikowanych dotychczas na polskim gruncie naukowym rozpraw, które ukazują ów problem w świetle refleksji filozoficznej.

Marek Błaszczyk – doktor filozofii, związany z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika w Toruniu; absolwent Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania naukowe: filozofia egzystencji, antropologia filozoficzna, filozofia hermeneutyczna.

Warto nadmienić, że Domeracki jest również autorem monografii *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*¹, co wyraźnie zdaje się świadczyć o tym, iż próba systematyzacji filozoficznego wymiaru fenomenu samotności zaprzęta jego uwagę od wielu lat². W tym kontekście *Horyzonty i perspektywy monoseologii* jawią się jako swoista, szeroko zakrojona kontynuacja jego namysłu. Już w tym miejscu odnotujmy, że jest to książka niezwykle inspirująca i interesująca, napisana ze znanstwem i polotem. Można przy tym odnieść wrażenie, że w przyszłości będzie ona stanowić

1 P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016.

2 Por. M. Błaszczyk, *Filozoficznie o samotności*, „Świat i Słowo” 34 (2020) nr 1, s. 421–427.

istotny punkt odniesienia dla wszystkich badaczy, chcących w sposób kompetentny tropić różnorakie meandry filozofii samotności.

Rozprawa *Horyzonty i perspektywy monoseologii* – oprócz obszernego wprowadzenia – składa się z dziesięciu rozdziałów, rozpisanych na cztery części (*Spektrum filozofii samotności: przybliżenia, Kontemplatywno-mistyczne aspekty samotności, Sojuszniczka zła. Negatywistyczne implikacje samotności, Od samotności do wspólnoty i z powrotem*). Nie chcąc szczegółowo rekapitulować zawartości omawianej monografii, skupię się przede wszystkim na przybliżeniu jej zasadniczych tez oraz najciekawszych wątków. W dalszym kroku wskażę także na kwestie, które mogą uchodzić za kontrowersyjne lub polemiczne.

Domeracki zaznacza, że „samotność należy do najważniejszych określników ludzkiej egzystencji” (s. 75). Jest ona trwale wpisana w strukturę ludzkiego bycia, odsłaniając pewną prawdę o człowieku – to, kim jest, jakie są jego cele i wartości, którymi się w życiu kieruje; wreszcie, jaka jest jego rola i miejsce w świecie. Samotność – wbrew powszechnej tendencji do negatywnego jej postrzegania – jest tu bowiem ujmowana jako „niezbywalny, pełnoprawny, twórczy i rozwijający” (s. 43) element życia. Uwydatnienie pozytywnych, prorozwojowych, a nawet terapeutycznych aspektów samotności, choć wykracza poza tradycyjne, Arystotelesowskie rozumienie człowieka jako istoty społecznej³, stanowi niewątpliwie zaletę publikacji. Jest ono przekonujące, dobrze uargumentowane i udokumentowane stosownymi odwołaniami do literatury przedmiotu⁴.

Domeracki nie tylko dowodzi, że samotność jeszcze nigdy nie występowała „w tak ogromnej skali, jak współcześnie” (s. 39), ale i twierdzi, że stanowi ona fundamentalny problem filozoficzny, domagający się poważnego, wnikliwego oglądu. Autor ma przy tym świadomość, że jest to „wyjątkowo trudny i niewdzięczny obiekt badawczy, nieustannie wymykający się możliwościom zamknięcia go w jednej, spójnej i niepodważalnej teorii naukowej” (s. 63). Nie oznacza to jednak, że nie należy o samotności pisać

3 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 345; Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, s. 27–28.

4 Por. A. Storr, *Samotność. Powrót do jaźni*, przeł. J. Prokopiuk, P. Sieradzan, Warszawa 2010.

rozpraw naukowych. Przeciwnie, pisać o niej warto, choćby dlatego, że naukowa wiedza o niej wciąż jeszcze nie jest nazbyt obfita – dotyczy to zwłaszcza filozoficznych jej opracowań. W tym sensie praca Domerackiego doskonale wpisuje się w potrzebę naszych czasów, uzupełniając ową lukę w polskim piśmiennictwie filozoficznym.

Warto podkreślić, że Domeracki jest twórcą – coraz częściej używanego tak w rodzimym, jak i zagranicznym dyskursie naukowym – pojęcia „monoseologia”, które oznacza – w szerokim ujęciu – interdyscyplinarną naukę o samotności, w wąskim natomiast – filozofię samotności jako taką (s. 63, 86). Jak sam pisze: „termin *monoseologia* wywodzę z języka starogreckiego od słów *monosé* – ‘samotność’ i *logos* – ‘nauka’. Nazwą tą oznaczam w ogólności wszystkie dyscypliny naukowe zainteresowane analizowaniem oraz prowadzeniem systematycznych badań nad samotnością w trybie interdyscyplinarnym. Wężziej przez monoseologię rozumiem samą tylko ‘filozofię samotności’, a oba wyrażenia traktuję jako synonimy” (s. 233, przyp. 525). Utworzenie pojęcia „monoseologia”, o czym jeszcze powiemy w części krytycznej tekstu, nie idzie jednak w parze z wypracowaniem jej metateoretycznych fundamentów.

Domeracki słusznie zauważa, że programowy namysł nad fenomenem samotności lokował się raczej na obrzeżach myśli filozoficznej. Podejmowany był „na ogół marginalnie” i „mimoходом” (s. 76). Sytuacja ulega natomiast zmianie dopiero w wieku dwudziestym – tu problem samotności podniesiony został do rangi „samodzielnego problemu filozoficznego” (s. 76). Co ciekawe, samo określenie „filozofia samotności” pojawia się w pracach zaledwie dwóch autorów – Emmanuela Lévinasa⁵ oraz Mikołaja Bierdiajewa⁶. Niemniej jednak znaczący wkład w rozwój dyskursu monoseologicznego – poza wspomnianymi wyżej Lévinasem i Bierdiajewem – mieli również tacy myśliciele, jak José Ortega y Gasset, Arthur Schopenhauer, Erich Fromm, Emmanuel Mounier, Ferdinand Ebner czy Paul Tillich. Za prekursorów światowych badań nad samotnością (*loneliness*

5 E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 50, 52.

6 M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.

studies) można natomiast uznać niemiecko-amerykańską psychoterapeutkę i psychoanalytyczkę Friedę Fromm-Reichmann oraz amerykańskiego psychiatrę i psychoanalityka Gregory’ego Zilboorga. Obecnie zaś, dodajmy w trybie uzupełnienia, najbardziej rozpoznawalnymi badaczami ludzkiej samotności są choćby John G. McGraw⁷ czy Ben Lazare Mijuskovic⁸.

Pomimo faktu, że samotność jest „głęboko wkorzeniona w ludzką egzystencję” (s. 355), człowiek współistnieje z innymi ludźmi. Przynależy do społeczeństwa, realizując się w jego obrębie; pragnie nawiązywać relacje, zrzeszać się, żyć we wspólnocie. Być oznacza bowiem zarówno być same-mu (poziom ontologiczny), jak i być z innymi, obok lub naprzeciw nich⁹. Egzystencja, choć jest indywidualnym ruchem *in statu nascendi*, nie toczy się w całkowitej próżni; jest również koegzystencją. Jednostka – wysoko ceniąc sobie samotność – może więc dobrowolnie unikać kontaktu z ludźmi, pozostając w swojej „kryjówe” odosobnienia. Może także – dowartościowując życie wspólnotowe – wychodzić im na spotkanie, niezłomnie wierząc, że człowiek – jak mawiał Arystoteles – jest „istotą społeczną i do współżycia z innymi się narodził”¹⁰. Domeracki, nawiązując między innymi do rozpoznań Abrahama Joshuy Heschela i Ralpha Waldo Emersona, dostrzega owo dialektyczne napięcie, konkludując, że „samotność i uspołecznienie są dwoma granicznymi punktami, między którymi rozpościera się linia życia każdej ludzkiej jednostki” (s. 357).

Przyglądając się dziejom filozofii, można zauważyć swoistą ambiwalencję w konceptualizowaniu samotności. Z jednej strony definiuje się ją bowiem jako coś pozytywnego, dobrego i cennego, wskazując na to, że jest ona podstawowym „warunkiem możliwości” bycia sobą (lub inaczej: autentycznego sposobu egzystowania). Z drugiej natomiast – postrzega się

7 J. G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000.

8 B. L. Mijuskovic, *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington 2012; B. L. Mijuskovic, *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*, Santa Barbara 2015.

9 Por. M. Błaszczyk, *Problem relacji międzypodmiotowych w egzystencjalizmie*, w: *Solidarność. Człowiek w sieci zależności społecznych*, red. J. Jagiełło, K. Tytko, Kraków 2021, s. 33–53.

10 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 345.

ją jako coś z gruntu negatywnego i złowrogiego; jako coś, z czym należy walczyć, ponieważ kwestionuje społeczną naturę człowieka, przyczyniając się zarazem do powstania licznych dolegliwości i „chorób z samotności”. Niektórzy filozofowie, jak np. Arthur Schopenhauer, Max Stirner czy Fryderyk Nietzsche, afirmowali więc samotność, podkreślając jej dobroczynny wpływ na ludzkie życie. Inni zaś – jak choćby Denis Diderot, David Hume czy filozofowie dialogu – usilnie próbowali ją przezwyciężyć, w Bogu szukając ratunku przed dojmującym, przerażającym jej doświadczeniem. Mikołaj Bierdiajew, dla przykładu, wprost zaznaczy, że „moja samotność zostaje przezwyciężona dlatego, że jest Bóg. Bóg jest przezwyciężeniem mojej samotności, odnalezieniem pełni i sensu mego istnienia”¹¹. Interesujące spostrzeżenia na ten temat czyni Georges Minois¹², na którego ustalenia Domeracki akurat się nie powołuje¹³.

Toruński uczony, dostrzegając korzyści płynące tak z prowadzenia samotniczego trybu życia (przebywania samemu), jak i z życia we wspólnocie (nie tylko religijnej), proponuje rozwiązanie pośrednie. Zasada się ono na przekonaniu, że – po pierwsze – nie należy uciekać od samotności, lecz w pełni ją zaakceptować jako trwały komponent bycia-w-świecie. Ucieczka przed nią wiąże się bowiem z negacją samego siebie, rezygnacją z autentycznego sposobu istnienia. Jak pisze: „ucieczka przed samotnością jest, w najdalszych i najpoważniejszych swych konsekwencjach, ucieczką przed samym sobą, a w ślad za tym rezygnacją z autentyczności własnego bycia w świecie” (s. 342). I nieco dalej: „ucieczka od samotności to również ucieczka od tego wszystkiego, co trudne, wymagające, złożone, nieprzećiętne; to ucieczka od nudy i monotonii wsłuchiwania się w samego siebie” (s. 342). Po wtóre natomiast – że warto się z samotnością zaprzyjaźnić, konfrontując się z poczuciem dyskomfortu, jaki ona generuje, by wyjść z niej „moralnie przemienionym i zacząć nowe życie w autentycznej wspólnocie z innymi” (s. 359). Doświadczenie samotności, choć nierzadko budzi

11 M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, s. 69.

12 G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.

13 Por. M. Błaszczyk, *Drogi i bezdroża samotności*, „Analiza i Egzystencja” (2020) nr 51, s. 103–109.

grozę i lęk, zyskuje tym samym walor etyczny i dydaktyczny („samotność dana jest człowiekowi po to, aby zapoczątkowywać, względnie budzić w nim bardziej pogłębioną i wyważoną refleksję oraz wrażliwość moralną” – s. 360). Samotność, dodajmy, nie tylko kształtuje postawy religijne (w tym mistyczne) i prospołeczne, ale jest także nieodłącznym elementem samorozwoju, wpływając na lepsze samorozumienie jednostki.

Przejdźmy do uwag krytycznych. Pewien niedosyt budzi fakt, że Domecki nie przedstawia metafizycznego (metateoretycznego) fundamentu monoseologii, jej usystematyzowanego modelu teoretycznego (metod, zadań, struktury) oraz jej powiązań z innymi dyscyplinami nauk humanistycznych i społecznych (zwłaszcza z psychologią, socjologią, antropologią czy literaturoznawstwem). Ogranicza się jedynie do sformułowania ciekawego skądinąd pojęcia, wyeksponowanego już w samym tytule jego dysertacji. Brak teoretycznego (metodologicznego) ugruntowania monoseologii nie podważa wprawdzie potencjału ani zasadności prowadzenia badań nad samotnością, nasuwa jednak pytanie, czy rzeczywiście mamy tu do czynienia ze zwartą, autonomiczną koncepcją filozoficzną. Warto się nad tym zastanowić tym szczególnie, bowiem autor nie buduje intelektualnego programu monoseologii, a mimo to przybliżyła jej konkretyzacji, omawiając poglądy znanych filozofów, dla których problematyka samotności stanowiła główny przedmiot zainteresowania.

Swoisty niedosyt budzi także to, że Domecki nie formułuje jednoznacznej, wiążącej definicji samotności. Przywołuje wprawdzie różnorodne, „robocze” próby jej konceptualizacji, jednak w toku wywodu sam zdaje się je kwestionować, wskazując na ich niepełny, ograniczony charakter. W rozprawie czytamy bowiem, dla przykładu, że samotność „jest stanem subiektywnym, odbieranym na ogół jako przykry” (s. 20). Następnie dowiadujemy się, że jest ona swego rodzaju relacją, która charakteryzuje się „różnicującą odrębnością” i „nieprzystawalnością” jednostki wobec społeczeństwa (s. 79). W innym miejscu natrafiamy zaś na konstatację, że samotność jawi się jako „zaburzenie relacji między jednostką a znaczącym dla niej, pozytywnie przez nią wartościowanym i afirmowanym układem odniesienia” (s. 88), co implikuje poczucie opuszczenia, bezradności czy

niemocy. Jeszcze dalej autor zaznacza, że przez samotność rozumie „określony stan psychologiczny jednostki” (s. 129).

Mówiąc najogólniej: w książce Domerackiego znaleźć można wiele różnych definicji samotności, co z jednej strony poszerza horyzont jej postrzegania, z drugiej natomiast niepotrzebnie zaciemnia główną linię namysłu. Nie wiemy do końca, jak sam autor rozumie samotność, jaką jej definicję uznaje za wiążącą i obowiązującą. Można nawet odnieść wrażenie, że ujmuje on samotność w zależności od kontekstu oraz specyfiki referowanych w danym momencie poglądów filozoficznych. Raz podąża bowiem za intuicjami Joségo Ortegi y Gasset (ludzkie życie jako „absolutna samotność”¹⁴), innym razem nawiązuje z kolei do ujęć Emmanuela Lévinasa (samotność jako „kategoria bycia”¹⁵), Paula Tillicha (samotność jako „stan egzystencji”¹⁶) czy Mikołaja Bierdiajewa (samotność jako „główny problem filozoficzny”¹⁷), przyjmując ich rozumienie samotności. Wydaje się, że przywoływanie rozlicznych sposobów interpretowania samotności wiąże się tu z brakiem wypracowania metateoretycznych podstaw monoseologii.

Niedosyt wzbudza również to, że Domeracki nie poświęca w swej rozprawie osobnego miejsca na ukazanie problemu samotności w egzystencjalnej myśli Sorena Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego, Jeana-Paula Sartre’a, Alberta Camusa, Karla Jaspersa, Martina Heideggera, a zwłaszcza Emmanuela Lévinasa. Brak ten wydaje się znaczący nie tylko dlatego, że bardzo dużo pisali oni o samotności, lecz także dlatego, że między innymi to właśnie dzięki ich refleksji samotność podniesiona została do rangi jednego z najważniejszych problemów filozoficznych (filozoficzno-egzystencjalnych). O niektórych z nich toruński uczony wprawdzie wzmiankuje (np. o Lévinasie), jednak można odnieść wrażenie, że czyni to raczej mimochodem, nie wykorzystując filozoficznego potencjału ich twórczości. Przedstawienie tych, a nie innych stanowisk filozoficznych jest

14 J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, w: J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 372.

15 E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 20.

16 P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 48.

17 M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, s. 59.

oczywiście subiektywnym wyborem autora, podyktowanym zapewne jego osobistymi zainteresowaniami badawczymi. Uwzględnienie egzystencjalnego kontekstu refleksji nad samotnością mogłoby wszakże uzupełnić całość prowadzonego w książce wywodu, wzbogacając go o interesujące spojrzenie na samotność.

Na marginesie: Domeracki nie rozstrzyga, kto jest (może być) uprawniony do wypowiedzania się na temat samotności; lub inaczej: czyje rozważania i koncepcje uchodzą za bardziej rzetelne i wiarygodne – samotnika, osoby żyjącej na uboczu, z dala od ludzi, czy osoby towarzyskiej, wiodącej szczęśliwe, ekscytujące życie, cieszącej się społecznym szacunkiem i rodzinnym oddaniem. Rozstrzygnięcie tej kwestii, choć może nieco wykracza poza ramy jego dysertacji, byłoby niewątpliwie warte prześledzenia. Jak można sądzić, zagadnienie to wymaga być może nawet osobnego opracowania, zawierającego zarówno ustalenia filozoficzne, jak i psychologiczne.

Sygnalizowane wyżej uwagi krytyczne nie pomniejszają poznawczej wartości publikacji Piotra Domerackiego. Książka *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności* w interesujący sposób ukazuje bowiem filozoficzny wymiar fenomenu samotności, skłaniając do pogłębionej refleksji nad jego miejscem i rolą w codziennej ludzkiej egzystencji. Pracę tę można uznać za ważne osiągnięcie dyskursu monoseologicznego. Jest ona godna polecenia nie tylko akademickim filozofom, lecz także wszystkim zainteresowanym problematyką samotności, pragnącym zgłębić różne sposoby jej filozoficznego ujmowania i problematyzowania.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Błaszczyk M., *Drogi i bezdroża samotności*, „Analiza i Egzystencja” (2020) nr 51, s. 103–109.
- Błaszczyk M., *Filozoficznie o samotności*, „Świat i Słowo” 34 (2020) nr 1, s. 421–427.

- Błaszczyk M., *Problem relacji międzypodmiotowych w egzystencjalizmie*, w: *Solidarność. Człowiek w sieci zależności społecznych*, red. J. Jagiełło, K. Tytko, Kraków 2021, s. 33–53.
- Domeracki P., *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń 2018.
- Domeracki P., *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków 2016.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- McGraw J. G., *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000.
- Mijuskovic B. L. *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*, Santa Barbara 2015.
- Mijuskovic B. L., *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington 2012.
- Minois G., *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.
- Ortega y Gasset J., *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, w: J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 329–643.
- Storr A., *Samotność. Powrót do jaźni*, przeł. J. Prokopiuk, P. Sieradzan, Warszawa 2010.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004.



Karol Petryszak

<https://orcid.org/0000-0001-9058-4721>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Recenzja książki Davida Benatar, „Najlepiej – nie urodzić się. Istnienie jako źródło krzywd”, tłum. Patryk Gołębiowski, Kraków 2022

Recenzja, którą poniżej przedstawimy, będzie składała się z czterech punktów. W pierwszym zostaną przedstawione mocne strony argumentacji Davida Benatar, w drugim zaś jej mankamenty. Punkt trzeci będzie się odnosił do samych aspektów technicznych wydania polskiego. Na koniec zostanie zaprezentowana ogólna opinia podsumowująca.

Atuty

Silnie promowany od pierwszego kwartału 2022 roku polski przekład książki Benatar¹ podczas lektury osiąga jeden ze swoich podstawowych celów: szokuje. Zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym sensie. W pozytywnym, gdyż niewielu (zwłaszcza współczesnych) filozofów jest tak bardzo przywiązanych do wyprawowania ze swojej myśli konsekwencji, które mogłyby oburzać odbiorcę,

Karol Petryszak – adiunkt w Katedrze Filozofii Kultury Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, doktor nauk filozoficznych. W prowadzonych badaniach zajmuje się filozofią literatury, filozofią kultury, ontologią oraz współczesnymi ideologiami. Zwraca szczególną uwagę na precyzyjne stosowanie terminologii fachowej oraz założenia kryjące się za poszczególnymi koncepcjami. Autor książek m.in.: *Ontologia kultury. Badania nad kulturą w oparciu o zmodyfikowaną ontologię Romana Ingardena* (2021), *Ogród Eden na wschodzie, czyli materializm dialektyczny w „Drugiej płci” autorstwa Simone de Beauvoir* (2019).

1 Oryginał ukazał się w 2006 roku: D. Benarat, *Better Never to Have Been: the Harm of Coming into Existence*, Oxford 2006.

ale też takich, do których może nawet sam filozof nie chciałby się przed samym sobą przyznać. O szokowaniu negatywnym wspomniemy w drugim punkcie recenzji. Mimo iż Benatar w wielu miejscach swojej pracy wydaje się mimochodem sugerować, że o żadne szokowanie mu nie chodzi, to jednak w znacznie większej liczbie miejsc staje się jasne, że chodzi właśnie o szokowanie. Nie ma w tym nic niewłaściwego. Szok – na co Benatar zdaje się liczyć – może wywołać pewnego rodzaju otrzeźwienie, czyli wyrwanie się z bezkrytycznego obrazu świata. Takie też rozwiązanie autor nam proponuje. Choć, jak wielokrotnie się zarzeka, wie, że nie przekona wielu odbiorców, to jednak samo zaprojektowanie miejsca intelektualnego i emocjonalnego spotkania z tak odmiennym od typowych dla w zasadzie zdecydowanej większości społeczności ludzkich poglądem, jakim jest antynatalizm, zdaje się budować jakiś rodzaj fundamentu pod przyszłą powszechną akceptację argumentacji Benatara – lub jej podobnych – mającą pełne prawo występować wśród innych obrazów świata i być traktowaną na równi z nimi.

Pracy Benatara nie sposób odmówić również plastyczności prezentacji omawianych zagadnień, a także utrzymywania w miarę logicznego wyводу. „W miarę”, gdyż – o czym więcej za chwilę – Benatar stosuje wieloznaczne pojęcia, a także pewne skróty myślowe lub przeskok argumentacyjne, które, mimo iż *prima facie* wyglądają poprawnie, to takie nie są.

Na tym w zasadzie kończy się krótka lista atutów. Przejdźmy więc do znacznie dłuższej listy mankamentów, czy – aby nie uciekać w eufemizmy – błędów i obłądów zaprezentowanych w recenzowanej publikacji.

Mankamenty

Najważniejsze deficyty pracy Benatara można podzielić na sześć punktów: (1) definicje, (2) założenia wstępne, (3) pisanie pod tezę, (4) „oryginalność” podejścia, (5) zgodność głoszonych poglądów z rzeczywistością, (6) posiadanie „wiedzy tajemnej”.

1. Definicje. Język naukowy, w tym język filozoficzny, wymaga precyzji sądów i definicji. Jest przykładowo zasadnicza różnica między „istnieniem” i „zaistnieniem”. Różnicę też widzi z pewnością filozoficzny laik, który

może nie zdawać sobie sprawy z doniosłości bagażu metafizycznego, jaki za prefiksem „za” we wskazanym przykładzie się kryje. Podtytuł w wydaniu polskim „Istnienie jako źródło cierpień” nijak nie oddaje jednego z podstawnych rozróżnień użytych przez Benatar. Rozróżnienie to wskazuje, iż żadne zaistnienie istoty czującej (ew. mającej potencję do tego, aby kiedyś stać się aktualnie czującą) nie jest warte zajścia, natomiast istnienie istoty czującej może być warte kontynuowania. Jest to bardzo poważny błąd ze strony polskiego wydawcy, że dopuścił się w tytule takiego niedopatrzenia. Tym bardziej, że podtytuł oryginału: „the Harm of Coming into Existence” [podkreślenie: K. P.], jasno wskazuje, iż chodzi o wchodzenie w istnienie, a nie o trwanie w istnieniu. Jest to zabieg translatorski o tyle zastanawiający, że trzeba wyjątkowo nie chcieć zrozumieć sensu argumentacji Benatar (podanej w tym wypadku wprost²), aby pokusić się o zmianę „zaistnienie” na „istnienie”. Jest to jednak błąd tłumacza (ew. wydawcy).

Przejdźmy teraz do trudności, na jakie naraża czytelnika sam Benatar. W jego argumentacji znajdujemy kilka pojęć, które – jak chcieliby zapewne obrońcy bronionego przez Benatar antynatalizmu – i tak należą do pojęć podstawowych w filozofii, więc nie ma sensu podawanie ich definicji. Raczej należy traktować te pojęcia kontekstowo czy nawet dopuszczać ekwiwokację, o ile wymaga tego treść wywodu. Gdybyśmy nawet chcieli zgodzić się z tak przedstawioną argumentacją dotyczącą takich pojęć, jak np. „dobro” i „zło”³, które to pojęcia są dla Benatar jednym z kluczowych⁴, to już pozostałe jasno wskazują, że autor miał jakąś intuicję, ale w żadnym razie nie doprowadził do jej konkretyzacji i uszczegółowienia. Po przeczytaniu niemal 300 stron gęsto rozłokowanego tekstu czytelnik nadal nie wie nic na temat tego, czym jest: cierpienie, krzywda, interes, coś moralnego⁵,

2 Zob. np. tytuły i treść rozdziałów 2 i 3: D. Benatar, *Najlepiej – nie urodzić się. Istnienie jako źródło krzywdy*, Towarzystwo Naukowe im. Stanisława Anderskiego, Kraków 2022, s. 36n, 74n.

3 Może być dyskusyjne, czy „zło” jest pojęciem podstawowym, ale traktując je przez pryzmat definicji „dobra”, możemy ową podstawowość – jak myślę – ekstrapolować również na nie.

4 Zob. na przykład różne warianty przedstawionych tabelarycznie sytuacji symetrycznych w rozdziale 2 (D. Benatar, *Najlepiej – nie urodzić się*, rozdz. 2).

5 Termin „moralność” pada w różnych kontekstach, ale niezależnie od nich i tak ostatecznie nie wiadomo, czy autor odwołuje się do jakiegoś systemu normatywnego, do po prostu

źródło (ew. przyczyna). Są to podstawowe pojęcia, bez których nie sposób zrozumieć głównej przesłanki całej argumentacji: zaistnienie jest zawsze źródłem cierpień i krzywd, a dobro interesów pozytywnych nigdy nie przeważa zła krzywdy mającej swe źródło w zaistnieniu. Pozostajemy więc w jakimś rozumieniu intuicyjnym, które jest dla autora bardzo wygodne, niestety nie spełnia podstawowych wymagań naukowości (choćby jest niemożliwe, aby takie pojęcia i oparte na nich tezy były intersubiektywnie komunikowalne lub sprawdzalne).

Zdarza się, że Benatar zapowiada, iż wyjaśni pewne pojęcia – niekoniernie kluczowe – ale zazwyczaj tego nie robi lub robi to w sposób niesatysfakcjonujący, gdyż na ich podstawie nie można stwierdzić, że ostatecznie wie się, o czym Benatar faktycznie mówi.

2. Założenia wstępne. Założenia, na których opiera się Banatar, są w istocie życzeniowe i zdecydowanie zbyt mocno postawione. Z faktu, że możliwe, iż istnieją takie istoty ludzkie, które doznały w życiu więcej krzywd niż czegokolwiek innego, nie wynika, że każde zaistnienie jest tak złe, iż nic nie jest w stanie tego zła zrównoważyć. Przykładowo, gdy Benatar usiłuje wyjaśnić czytelnikowi, jak bardzo tragiczne jest życie czytelnika, który każdego dnia będzie odczuwał ucisk na pęcherz informujący go o konieczności udania się w ustronne miejsce, będzie odczuwał głód – informujący go o tym, że należy coś zjeść – będzie odczuwał nudę⁶ i tak dalej⁷, zakłada, że wszystkie te elementy są jakąś krzywdą, która tak bardzo nieznośną czyni jakoś naszego życia, że lepiej byłoby w ogóle nie zaistnieć. Jeśli jednak znalazłby się ktoś, kto – jak np. autor tej recenzji – uznałby, że w jego życiu jest wyjątkowo mało krzywdy i cierpienia, to Benatar ma na tak sformułowaną ripostę „dobre” wyjaśnienie, które przedstawimy w punkcie 6.

Idąc dalej, autor omawianej pracy przyjmuje dość prymitywny utilitaryzm globalny. Zakłada – skądinąd słusznie w obrębie przyjmowanego

nieobojętnych aksjologicznie czynów podmiotu, do jakiejś wersji emocjonalizmu etycznego czy do czegoś jeszcze innego.

6 Wypada współczuć Benatarowi, że akurat nuda jest tym, co doskwiera według niego każdego dnia człowiekowi.

7 Por. D. Benatar, *Najlepiej – nie urodzić się*, s. 47n.

przez siebie systemu – że gdyby nie istniała żadna istota mogąca cierpieć czy doznawać krzywd, to wówczas suma cierpień i krzywd byłaby aktualnie równa zeru. Powołując więc do istnienia nowe istoty mogące cierpieć czy doznawać krzywd, jedynie zwiększamy sumę cierpienia, której nie przewyższy wszystko to, co dobre. Ostatecznie więc celem projektu Benatar jest uświadomienie ogromu krzywdy i cierpienia w wymiarze globalnym⁸. Jak wskazaliśmy, jest to utylitaryzm prymitywny. Uważamy tak dlatego, że o ile system Benatar w tym punkcie jest w zasadzie spójny, o tyle autor, jak i żaden inny utylitarysta na świecie – tak wśród żywych, jak i zmarłych – nie jest w stanie podać probierza, jakim należałoby zmierzyć ciężar krzywd i cierpień, a z drugiej strony szczęścia i innych pozytywnych fenomenów czy odczuć. Innymi słowy, tego rodzaju założenie o nieprzezwyciężalnej sumie krzywd jest po prostu chciejstwem. Równie dobrze moglibyśmy postawić teraz tezę odwrotną do tezy Benatar i jej uzasadnienie byłoby tak samo miałkie, jak to przedstawione w omawianej książce. Nie jest to oczywiście zarzut nowy, gdyż był on stawiany utylitarystom już od czasów Jeremy'ego Bentham'a.

Moglibyśmy wskazać również pomniejszych założenia, ale nie jest to artykuł polemiczny, więc czujemy się zwolnieni z tego obowiązku. Wskazane niedorzeczności wypunktowanych powyżej założeń wstępnych są wystarczające, aby już w tym momencie odrzucić tezę Benatar'a.

3. Pisanie pod tezę. Ze względu na to, że wnioski, do jakich dochodzi autor omawianej pracy, uzasadniają przyjmowane przez niego przesłanki, możemy powiedzieć, że mamy tu do czynienia z błędem *petitio principii*. Nie widać, aby założenia, jakimi posłużył się Benatar, były wynikiem namysłu innego niż następujący: aby uzasadnić tezę, iż ludzie nie powinni się rozmnażać, bo w życiu ludzkim jest wiele cierpienia, muszę przyjąć następujące stanowisko wyjściowe...

Na uwagę zasługuje również fakt, że chociażby w rozdziale 3. Banatar wybiera z całej obfitości podejść do omawianych przez niego kwestii tylko te, które (i to w formie zwulgaryzowanej w przypadku epikureizmu⁹) jak-

8 Niestety Benatar nie zastanowił się, jak wiele cierpień przysporzył czytelnikom swoją książką.

9 D. Benatar, *Najlepiej – nie urodzić się*, s. 222–226.

kolwiek pasują do jego wywodu lub są na tyle słabymi stanowiskami strony przeciwnej, że niejako samo przez się rozumie się, iż nie mogą zagrozić koncepcji ferowanej przez Benatar. Intelktualna uczciwość wymagałaby, aby zmierzył się chociażby z poglądami personalistycznymi lub nawet eudajmonizmem Arystotelesa czy stoicyzmem Marka Aureliusza. To jednak wymagałoby od autora dość poważnego wejścia w zagadnienia metafizyczne, których unika (nieskutecznie) za wszelką cenę – o czym jednak dalej.

4. „Oryginalność” podejścia. Benatar daje się w swojej pracy poznać jako osoba łaknąca bycia intelektualnym skandalistą. Może to imponować kawiarnianym filozofom, ale niestety osoby znające tematykę poruszaną przez Benatar szybko zdadzą sobie sprawę, że w zdecydowanej większości skopiował on (przy niewielkich modyfikacjach – przede wszystkim terminologicznych) koncepcje chociażby Petera Singera czy Dereka Parfita. Na obu powołuje się zresztą w swojej pracy (na Parfita częściej, choć zdecydowanie nie tak często, jak powinien), ale jest znacznie więcej miejsc, w których powinien wskazać, skąd czerpał dane postulaty, podawane za własne¹⁰.

„Oryginalność” tej koncepcji tkwi w jej potencjale szokującym. Od strony filozoficznej natomiast jest to po prostu przyłożenie starych argumentów do zagadnienia postawionego w odpowiednio ukształtowanej perspektywie (zob. punkt 3).

5. Zgodność głoszonych poglądów z rzeczywistością. Trudno powiedzieć, jakiej definicji prawdy hołduje Benatar. Wydaje się, że najbliższej mu jest do irracjonalnego pragmatyzmu podbudowanego pozytywistyczną koherencyjnością. W każdym razie nie jest jakkolwiek wrażliwy na korelacyjność sądów i rzeczywistości. Najlepiej widać to, gdy powołuje się na efekt Pollyanny¹¹, który miałby wyjaśniać *en bloc*, dlaczego ludzie na całym świecie i w całej historii gatunku ludzkiego myślą się, gdy twierdzą, iż ich życie nie jest tak złe, jak rysuje to Benatar. Nie odmawiając temu zjawisku psychologicznemu ważności, trudno jednak zgodzić się, że ze

10 Chociażby cały wywód dotyczący interesów człowieka od momentu poczęcia, aż do stania się świadomym lub samoświadomym, w zasadzie pokrywa się z poglądami Singera.

11 D. Benatar, *Najlepiej – nie urodzić się*, s. 77-83.

względu na tendencję do przywoływania tego, co przyjemne, a unikania tego, co przykre, człowiek miałby być kompletnym ślepcem w stosunku do swojego losu¹². Jeśli dobrze przyjrzymy się wywodom Benatara w tej kwestii, to zauważymy, że kompletnie nie liczy się dla niego rzeczywistość i jakakolwiek z nią zgodność, ale liczy się to, co można zaaplikować jako część systemu dedukcyjnego. Stąd nasza teza, iż prawda jako zgodność sądu i rzeczy jest dla Benatara co najwyżej obojętna, gdyż to nie rzeczywistość go interesuje, ale intelektualne propozycje, którymi może podbudować swoją argumentację.

Ponadto, należy zauważyć, że aby być zgodnym z rzeczywistością, należałoby od strony filozoficznej – bo taki charakter ma praca Benatara – coś o tej rzeczywistości wiedzieć. Warto by więc było sięgnąć do metafizyki i wyjaśnić, jak to jest, że postulując antynatalizm, nie tylko dbamy o zmniejszanie sumy cierpień, ale też walczymy o tych, których jeszcze nie ma¹³. Warto by było, ale niestety Benatar wykazuje zasadnicze braki w zakresie metafizyki, o czym świadczy chociażby nieumiejętność rozróżnienia między byciem warunkiem możliwości zaistnienia czegoś a byciem źródłem. Benatar twierdzi bowiem, że zaistnienie jest źródłem cierpień i krzywd. Z pewnością, gdybym nie zaistniał, to nie mógłbym cierpieć. Ciężko odmówić tym *à la* sofizmatom (ew. sofizmatom) swego rodzaju przasnej sensowności. Jednak zaistnienie jako ów tajemniczy moment nie może być źródłem krzywdy. Oznaczałoby to, że ów moment jest winny każdemu cierpieniu i każdej krzywdzie, która spotyka podmiot. Tak nie jest. Oczywiście zaistnienie jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do tego, aby krzywda czy cierpienie były w ogóle możliwe. Już sama nieumiejętność rozróżnienia przez Benatara tych kwestii – autor omawianej pracy w wielu momentach ewidentnie gubi się w zagadnieniach

12 Szczęśliwie Benatar jako niosący kaganek oświecenia zdjął różowe okulary, czego nie może powiedzieć o sobie autor recenzji wraz z niezliczonymi pokoleniami i współtowarzyszami niedoli.

13 Temat ten przewija się na przykład przez cały rozdział 2, ale ostatecznie Benatar nie umie powiedzieć, czy jeśli mamy do czynienia z nieistnieniem, to jest to nieistnienie konkretnego bytu, który nigdy nie zaistniał, czy taki nieistniejący byt jest podmiotem cech, a przynajmniej potencjalnym nosicielem praw i tak dalej.

metafizycznych – świadczy o tym, że również może mieć on problemy z wyjściem poza skonstruowany system dedukcyjny ku rzeczywistości, którą należałoby zrozumieć jako ją samą, a nie z wnętrza znajomego (własnego!) systemu.

6. Posiadanie „wiedzy tajemnej”. Benatar jawi się nam w swoim tekście jako kolejny wyzwoliciel ludzkości z okowów zabobonu. Tym razem zabobonem jest życie przynajmniej znośne i konieczność, a co najmniej moralna powinność, rozmnażania się. Dumnie paradygując w ogonku kolejnych mistrzów podejrzeń, stara się wyjaśnić całość naszej ludzkiej ułudy efektem Pollyanny i jeszcze kilkoma pomniejszych i mniej ważnymi efektami, a także naszą ludzką niechęcią do stanięcia w prawdzie o tym, jak bardzo zostaliśmy skrzywdzeni przez rodziców, los czy cokolwiek innego tym, że powołano nas do istnienia. Niemniej Benatar przerywa zasłonę bytu i odsłania nam dzięki swej tajemnej wiedzy całą nędzę egzystencji, wołając na puszczy – bo wie, że nie porwie za sobą omotanych żądzą rozmnażania tłumów – aby jednak nie tylko nie rozmnażać się, ale również dopuścić aborcję jako ukrócenie cierpienia oraz stopniowo i systematycznie doprowadzić do wymarcia gatunku ludzkiego – im szybciej, tym lepiej¹⁴!

Ta wiedza tajemna nie jest co do zasady dostępna maluczkiemu, więc Benatar stara się, co jest szczególnie niskim chwytem retorycznym, polećtać ego tych, których udaje mu się przekonać lub już i tak żywią antynatalistyczne poglądy, że są tą elitą, która rozumie wagę sprawy i niestety musi pozostać w intelektualnym odosobnieniu, gdyż świat nie jest na tę mądrość gotów.

Jak wydano polski przekład

Wydawcy kilkakrotnie odkładali termin wydania książki Benatara, tłumacząc się przede wszystkim starannością i dbałością o efekt końcowy. Do momentu otrzymania książki do rąk można było poczytywać im to za atut. Niemniej efekt końcowy jest nader mizerny – choć należą się słowa

¹⁴ Należy wziąć pod uwagę jeszcze to, aby wymiaranie było tak pomyślane, żeby suma ogólna cierpienia i krzywdy była jak najmniejsza.

uznania dla korektora tekstu. Książka wygląda jak wydawnicza „szcztotka”. Strony są przeładowane treścią – mimo iż zostawiono duży margines dolny. Tekst jest niewyjustowany. Fonty dobrano niemal jak w kalejdoskopie, a spis treści przypomina list porywacza złożony z fragmentów wyciętych z gazety. Mimo iż wydawcy podążali za trendami wydawniczymi, to, idąc być może śladem Benatara, chcieli być zbyt „oryginalni” i zbyt szokujący. Nie wspominałbym w recenzji tego rodzaju o kwestiach technicznych wydania, ale sprawiają one, że książkę czyta się bardzo źle i ostatecznie – mimo zastosowania dobrego papieru – jest to męka dla oczu.

Ostateczna ocena

Ostateczna ocena pracy Benatara jest negatywna. Co do zasady nie prezentuje on żadnych nowych argumentów filozoficznych ani żadnego „oryginalnego” podejścia. W pracy znajduje się wiele błędów, które uniemożliwiają traktowanie tej pozycji jako ważnego głosu w dyskusji lub chociaż jako ciekawej propozycji intelektualnej. Uczciwy badacz nie może po prostu zgodzić się na tak prowadzony wywód – gdyż ciężko zaprezentowaną treść nazwać badaniami (bądź efektami badań).

Jest to pozycja, której zdecydowanie nie warto czytać. Nie ze względu na przewencyjną cenzurę, ale ze względu na to, że dla każdego, kto chociaż w niewielkim stopniu opanował warsztat filozoficzny i ceni sobie rzetelne myślenie, będzie to strata czasu, która niczego nowego do zasobu posiadanej i istotnej filozoficznie wiedzy raczej nie wniesie.



ISSN 0867-8308



20221

9 770867 830003