



Horyzont
dialogu
i rozumienia

W KRĘGU MYŚLI
JÓZEFA TISCHNERA

Horyzont dialogu i rozumienia

Horyzont dialogu i rozumienia

W KRĘGU MYŚLI JÓZEFA TISCHNERA

pod redakcją
Krystyny Pietrych



Uniwersytet
ŁÓDZKI



W WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2015

Krystyna Pietrych – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny
Instytut Filologii Polskiej, Katedra Literatury i Tradycji Romantyzmu
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173, e-mail: pietrych@op.pl

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Dorota Stepień

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

Maciej Matejewski · zecerstwo.pl

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2015

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie II. W.06756.14.0.K

70 lat Uniwersytetu Łódzkiego
www.70lat.uni.lodz.pl



Uniwersytet
ŁÓDZKI



W WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

ISBN 978-83-7969-410-5
ISBN (ebook) 978-83-7969-777-9

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Spis treści

Zamiast wstępu (<i>Krystyna Pietrych</i>)	7
Książ Professor Józef Tischner doktorem <i>honoris causa</i> Uniwersytetu Łódzkiego (wystąpienie promotora prof. Ryszarda Panasiuka)	11
Niestrudzony obrońca wolności (wystąpienie rektora Uniwersytetu Łódzkiego – prof. Michała Seweryńskiego)	17
Józef Tischner – O myśleniu i doświadczeniu w Królestwie wiary	19
Witold P. Glinkowski – Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera	29
Tadeusz Gadacz – O wdzięczności	37
Józef Piórczyński – Koncepcja bytu u Mistra Eckharta	43
Karol Tarnowski – Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru	63
Cezary Wodziński – Agathon. Fragmenty epifaniczne	81
Ryszard Kleszcz – Wiara – rozum czy zaangażowanie?	99
Adam Węgrzecki – Doświadczenie obecności wartości w świecie	123
Paweł Pieniążek – Współczesność i historia w metafizyce E. Levinasa	133
Andrzej P. Perzyński – Polska wolność odzyskana. Czytając ks. Józefa Tischnera	155

Zamiast wstępu

Dwadzieścia lat temu, 19 stycznia 1995 roku, Uniwersytet Łódzki nadał księdzu profesorowi Józefowi Tischnerowi tytuł doktora *honoris causa*. Promotor, prof. Ryszard Panasiuk, w laudacji mówił:

Honorowy ten tytuł stanowi wyraz uznania naszego środowiska akademickiego dla niestrudzonej i wielce owocnej działalności księdza profesora na wielu polach, a w szczególności jako oryginalnego myśliciela, wybitnego filozofa, publicysty zaangażowanego w propagowanie humanizmu, człowieka oddanego służbie społecznej, moralisty i nauczyciela akademickiego, którego głos waży w najistotniejszych sprawach naszego bytu narodowego i duchowego już od prawie trzech dziesięcioleci.

Dziś znaczenie myśli Tischnera w dyskursie naukowym i społecznym wydaje się jeszcze bardziej istotne. Jego głos, głos humanisty – pojmującego relacje z innym jako miejsce spotkania i dialogu, jako obustronne zobowiązanie etyczne – winien brzmieć szczególnie donośnie we współczesnym świecie, którym w coraz większym stopniu rządzą depersonalizujące procesy, redukujące jednostkową tożsamość do biernego elementu, poddanego (o)presji rynkowych i medialnych mechanizmów. Chodzi bowiem o ocalenie wartości najwyższej – o obronę autentycznej ludzkiej podmiotowości i o kształtowanie społecznych więzi opartych na poczuciu wspólnoty, nie zaś na konkurencji, rywalizacji czy konsumpcji. Czytany dziś wykład Laureata zdaje się jeszcze bardziej aktualny niż wtedy, gdy był wygłaszany – dwie dekady temu. Tischner, podążając tropem wskazanym przez Ursa Altermatta w książce *Katolicyzm a Nowoczesny*

Świat, poddawał refleksji kształt polskiej świadomości religijnej. Wskazywał na nieuniknione po odzyskaniu niepodległości w 1989 roku starcie modernistycznej wiary w postęp z „katolicyzmem tradycji i defensywy”. A efektem tego starcia jest odczucie głębokiego kryzysu, który dotyka zarówno oświeceniowego dziedzictwa europejskiego racjonalizmu, jak i konserwatywnie pojętej wiary. Jakie jest wyjście z tej kryzysowej sytuacji? Tischner wskazuje drogę, którą możemy podążać także dzisiaj:

Wiara jest wartością, która wykracza poza wszystko to, co w otaczającym człowieka świecie, ukazuje się jako „coś-do-czegoś-ze-względu-na-coś”. Wiara jest sposobem wyrażania i kształtowania samego człowieczeństwa człowieka. [...] Łaska wiary jest łaską wyzwolenia. Do świata wiary wkracza się zawsze tylko przez bramę wolności.

Wiara zatem łączy się nierozzerwalnie nie z nakazami instytucji, ale z wyzwoleniem i wolnością. Jest bardziej dążeniem i powinnością niż normą. „Trzeba dziś – takimi słowy kończy Tischner swój wykład – powrotu do źródeł wiary, rozumu i wolności”. W ten sposób wyznacza także nasz „horyzont dialogu i rozumienia”. Dlatego wyrażenie to, zaczerpnięte z Jego wykładu, zdecydowaliśmy się uczynić tytułem książki, wydobywając w ten sposób charakter powinnościowy ludzkiego sposobu istnienia, konstytuowany przez poczucie odpowiedzialności i troski, ale także wynikający z potrzeby łączenia wiary z racjonalnym namysłem nad różnymi wymiarami rzeczywistości.

Ów szeroko pojęty „horyzont dialogu i rozumienia” wyznaczają kolejne teksty pomieszczone w niniejszej publikacji. Pierwszy z nich, Witolda P. Glinkowskiego, poświęcony został jednej z najważniejszych kwestii w myśli autora – *Filozofii dramatu* – kategorii spotkania mającego charakter źródłowego doświadczenia, inicjującego ten najważniejszy sposób ludzkiego myślenia: „według wartości”. To podczas spotkania dochodzi do dialogu z drugim człowiekiem, kiedy to „drugi stając wobec mnie, ukazuje swoją twarz”. Czym jest twarz i jak doświadczamy prawdy twarzy – oto najważniejsze pytania. Jak pisze Glinkowski: „U Tischnera rzeczywistość spotkania – odmiennie niż w koncepcji Levinasa – wychodząc z ekspozycji «inności» drugiego, dopełnia się wzajemnością”.

Rozważania nad pewnym aspektem owej wzajemności przynosi tekst następny – Tadeusza Gadacza *O wdzięczności*. Dotyczy wdzięczności, która jest pojmowana nie jako spłata zaciągniętego długu, lecz jako bezinteresow-

ny dar. Jak czytamy: „Wdzięczność jest pewną odmianą miłości, przychylnością, łaskawością wobec tych, którzy uczynili nam coś dobrego, a nie musieli wcale tego czynić”. I ponieważ wdzięczność to także szczególny rodzaj pamięci o darczyńcach, pamięci, która sprzeciwia się zapominaniu o tych, którym wiele zawdzięczamy – usytuowanie eseju Gadacza w pobliżu rozważań o roli spotkania twarzą w twarz ma stanowić wyraz naszej wdzięczności nie tylko dla myśli, lecz także dla osoby księdza profesora Józefa Tischnera.

Kolejne teksty ułożone zostały wedle następującego porządku. Oba tak odmienne artykuły – Józefa Piórczyńskiego *Koncepcja bytu u Mistrza Eckharta* i Karola Tarnowskiego *Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru* – łączą się przez podjęcie rozważań dotyczących stosunku Boga do bycia, choć ujmują tę kwestię w zasadniczo różny sposób. Dla średniowiecznego mistyka Bóg jest tożsamy z bytem: „Przed Bogiem i poza Bogiem jest tylko Nic”, dla współczesnego filozofa i teologa istotne staje się postawienie pytania: „Czy można mówić o «Bogu bez bycia»?”. Umieszczenie tych tekstów obok siebie pozwala w jakimś stopniu nakreślić drogę, jaką przemierzyła ludzka myśl od scholastycznych dociekań po dzisiejszą świadomość „zaćmienia Boga”.

Cezary Wodziński w tekście *Agathon. Fragmenty epifaniczne* odsłania pomyłkę, która stała się fundamentem zachodnioeuropejskiej metafizyki. Otóż kwestionuje on powszechną paraboliczną interpretację jaskini z VII księgi *Państwa* Platona, negując „opis statycznej struktury prawdy” i „wykładnię hierarchicznej koncepcji idei”. Pomyłka owa ma swą przyczynę, jak pokazuje Wodziński, w języku, ściślej w nie dość precyzyjnym tłumaczeniu, które nazbyt daleko odeszło od znaczeń źródłowych. Jak dalekosiężne są skutki lingwistycznych nieporozumień, uświadamia odmienna od powszechnej interpretacja Platonijskiej idei dobra.

Kwestie językowe tworzą także domenę problemową tekstu *Wiara – rozum czy zaangażowanie?* Ryszarda Kleszcza, który polemizuje z „drugim” Wittgensteinem i jego koncepcją „gier językowych”, kwestionując tezy o całkowitej osobności dwóch sfer: wiary i rozumu, a także o odrębności języka religijnego od naukowego czy potocznego. Autorowi bliskie jest stanowisko św. Augustyna, a także Tischnera: „wiera jest pierwsza, natomiast myślenie o wierze jest wtórne”.

Adam Węgrzecki z kolei, poddaje refleksji różne sposoby doświadczania obecności wartości w świecie, wydobywając przede wszystkim specyfikę takiego doświadczenia, w którym ujawnia się „obligujący

charakter wartości”, implikujący „powinność czy zobowiązanie”. Wówczas podmiot, nie naruszając wewnętrznej wolności, „może uczynić wartość partyturą swego bytowania”. Tischnerowskie „myślenie według wartości” wyznacza głęboki nurt prowadzonych w tym tekście rozważań.

Przedmiotem refleksji Pawła Pieniążka w artykule *Współczesność i historia w metafizyce E. Levinasa* staje się możliwość przewyższenia przemocy historyzmu w jego dwudziestowiecznych realizacjach oraz poczucia kryzysu podmiotu i braku sensu we współczesnym świecie poprzez – uprzednią wobec wszelkich ludzkich aktywności – „metafizyczną etyczność, która otwiera bezwarunkową odpowiedzialność za Drugiego”. Levinas nie jest jednak w stanie – konkluduje autor – „uzgodnić odpowiedzialności i sprawiedliwości”, i tym samym nie może przekroczyć „apokaliptycznego horyzontu «niehumanicznych wydarzeń historii»” przez umieszczenie ich w jakimś nadrzędnym, metafizycznym porządku.

W szeroko pojętym planie historycznym, który dookreślają wydarzenia zainicjowane w czerwcu 1989 roku, sytuuje się także zamykający książkę tekst księdza Andrzeja Perzyńskiego *Polska wolność odzyskana. Czytając ks. Józefa Tischnera*. Przypomniane w nim zostały poglądy autora *Etyki solidarności* dotyczące znaczenia i roli wolności nie tylko w wymiarze społeczno-politycznym, lecz także w planie indywidualnej egzystencji. Dzisiejsza perspektywa pozwala wydobyć aktualność Tischnerowskich diagnoz, które – choć stawiane w innych kulturowych i ekonomicznych kontekstach – zachowują nadal zaskakującą przenikliwość i trafność rozpoznań. Ten tekst, poprzez przypomnienie uroczystości sprzed dwóch dekad, stanowi także klamrowe domknięcie całości. Warto na koniec, za księdzem Perzyńskim, przytoczyć pewną anegdotę, odsłaniającą szczególny rys osobowości Józefa Tischnera, jakim było charakterystyczne dla niego i ujawniające się w tak wielu sytuacjach poczucie humoru – głęboki wyraz indywidualnej wolności:

Dnia 19 stycznia 1995 r. wręczono Tischnerowi honorowy doktorat na Uniwersytecie Łódzkim. Wielka gala, laudacje, rektorzy, gronostaje. Na wstępie wykładu Tischner pyta publicznie sam siebie: „Czy taka sytuacja jak dzisiejsza nie powoduje wzrostu pychy? Powoduje. Na swoje usprawiedliwienie powiem, że pokusa była wielka. Już widzę siebie na sądzie ostatecznym. I kiedy już tam stanę, to ‘gwarantowi imperatywu kategorycznego’, jak mawiał Kant, szepnę, by wprowadził koniecznie jedenaste przykazanie: Gdzie pokusa wielka, tam grzech mały”.

Ksiądz Profesor Józef Tischner doktorem *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego

(wystąpienie promotora prof. Ryszarda Panasiuka)

Magnificencjo, Wysoki Senacie, Czcigodny Księżę Profesorze, Szanowni Państwo!

Przypadł mi w udziale zaszczyt promowania księdza profesora Józefa Tischnera do tytułu doktora *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego, nadanego Mu na wniosek Rady Wydziału Filozoficzno-Historycznego uchwałą Senatu 10 października 1994 r.

Honorowy ten tytuł stanowi wyraz uznania naszego środowiska akademickiego dla niestrudzonej i wielce owocnej działalności księdza profesora na wielu polach, a w szczególności jako oryginalnego myśliciela, wybitnego filozofa, publicysty zaangażowanego w propagowanie humanizmu, człowieka oddanego służbie społecznej, moralisty i nauczyciela akademickiego, którego głos waży w najistotniejszych sprawach naszego bytu narodowego i duchowego już od prawie trzech dziesięcioleci.

Wszyscy, których zgromadziła ta podniosła uroczystość, niewątpliwie doskonale znają społeczną i publicystyczną działalność księdza profesora, jego obywatelskie i odważne zaangażowanie w dokonujące się w naszym kraju przemiany zarówno w sferze życia społeczno-politycznego, jak i w sferze duchowej, dlatego też w swoim wystąpieniu ograniczę się jedynie do zasygnalizowania tego obszaru działalności naszego doktora.

W swojej pochwalie (łac. *laudatio*) pragnę skupić się na, związanej z koniecznością, charakterystyce przewodnich motywów i idei aktywności myślicielskiej księdza profesora Tischnera, zasługujących na wydobycie

i podkreślenie nie tylko dlatego, że są może mniej znane szerszej publiczności, lecz także dlatego, że osiągnięcia czcigodnego naszego doktora w dziedzinie filozofii stanowią najistotniejszy powód naszej inicjatywy wyróżnienia Go najwyższą godnością honorową, jaką Uniwersytet dysponuje.

Ksiądz profesor Józef Tischner, pragnę to z całą odpowiedzialnością stwierdzić, jest jednym z naszych najwybitniejszych współczesnych filozofów. Jego wysoka pozycja oryginalnego myśliciela poświadczona jest nie tylko uznaniem, jakim cieszy się w kraju, lecz także za granicą. Dowodzą tego zarówno publikacje w językach obcych, jak i wyrazy uznania złożone Mu w księdze pamiątkowej, wydanej z okazji jubileuszu 60-lecia, a także godności przyznane Mu przez instytucje międzynarodowe. Obok obowiązków nauczyciela akademickiego na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej i wykładowcy filozofii dramatu na Wydziale Reżyserii krakowskiej PWST, ksiądz profesor Tischner piastuje godność prezesa Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu oraz jest członkiem Europejskiej Akademii Nauk i Sztuk w Salzburgu.

Problematyka, na której od lat skupia ksiądz profesor swoją uwagę jako uczony, należy do najtrudniejszych, ale też śmiało rzecz można do najważniejszych obszarów refleksji filozoficznej i sięga najdawniejszych korzeni zarówno myśli filozoficznej, jak i religijnej. Nigdy też nie była bardziej aktualna niż dziś. Idzie mianowicie o refleksję nad człowiekiem, jego naturą i powołaniem. Problem człowieka, jak to podkreśla niejednokrotnie w swych publikacjach nasz szanowny doktor, ogniskuje w sobie najważniejsze i najbardziej palące treści myślenia filozoficznego zarówno w przeszłości, jak i dziś. To przecież już psalmista pyta dramatycznie Stwórcę: „czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?” (Ps 8), wtóruje mu zaś autor książki *Mądrość Syracha*: „Kimże jest człowiek i jakież jest jego znaczenie? Czymże jest dobro lub zło pochodzące od niego?” Próba odpowiedzi na to stawiane dziś na nowo pytanie angażuje wiedzę o historii ludzkich społeczeństw należących do przeszłości i o istniejących obecnie formach kultury, języka, obyczajów, wierzeń religijnych i sztuki. Wymaga nie tylko rozległej wiedzy, lecz także przyswojenia sobie subtelnych i wyrafinowanych technik analizy aktów percepcji, stosunków interpersonalnych, funkcjonowania cielesności w powiązaniu z aktami psychicznymi różnego typu, wreszcie – co ma tu znaczenie szczególne – uwrażliwienia na porządek aksjologiczny, tworzący najważniejszy obszar międzyludzkiego obcowania.

Ksiądz profesor Tischner w swojej refleksji nad człowiekiem wykazuje w pełni bogactwo dotychczasowego dorobku myśli filozoficznej w odniesieniu do tej problematyki, jednocześnie myśl jego podąża własnymi torami, znamionując samodzielność poszukiwań i oryginalność rozwiązań proponowanych.

By bliżej scharakteryzować jego sylwetkę jako myśliciela, zwróćmy uwagę na źródła jego sposobu filozofowania. Studiował filozofię u Romana Ingardena, ucznia i przyjaciela Husserla, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli szerokiego nurtu myśli współczesnej, określanej mianem fenomenologii. Ukierunkowało to jego metodyczne postępowanie i sposób analizy badanych materii, a także do pewnego stopnia przedmiot zainteresowań. Idzie bowiem o to, że prof. Tischner, inspirując się dorobkiem szkoły fenomenologicznej, w szczególności jeśli chodzi o procedury badawcze, nie trzyma się niewolniczo ustaleń poszczególnych jej przedstawicieli, owszem, czerpie z ich dorobku swobodnie i krytycznie, przedkładając odwagę własnego zdania nad postulat wierności nauczaniu mistrzów. Ogólnie można stwierdzić, że antydogmatyzm i krytycyzm wobec tradycji jest rysem charakterystycznym filozofowania księdza Tischnera. Cechuje go otwartość na płynące z różnych źródeł propozycje intelektualne, mogące wzbogacić jego własne poszukiwania, zaś rozległa erudycja, swoboda w posługiwaniu się językiem, lekkość nasyconego metaforami i subtelnym dowcipem stylu wytrawnego eseisty dopełniają obrazu jego pisarskiej aktywności.

Zaznaczyłem już, że przedmiot zainteresowania naszego czcigodnego doktora został określony przez orientację fenomenologiczną tylko do pewnego stopnia. Tak bowiem jest w istocie, mimo że do pogłębienia analiz dotyczących natury bytu ludzkiego uczniowie Husserla przyczynili się bardziej niż ktokolwiek dotąd. Idzie bowiem nie tylko o to, że ksiądz Tischner nie ogranicza się do kontynuacji ich rezultatów, ale o to przede wszystkim, że skupiając się w szczególności na problematyce aksjologicznej w związku ze swoimi badaniami nad człowiekiem i poszukując nowych ujęć oraz własnych rozwiązań, stara się wydobyć i okazać w aktualnym świetle najbardziej fundamentalne treści naszego śródziemnomorskiego dziedzictwa duchowego. Na dziedzictwo to składa się, jak wiadomo, zarówno dorobek filozofów greckich, jak i etyczne nauki proroków Starego Testamentu – i wreszcie synteza obu tych nurtów myśli dokonująca się w chrześcijaństwie.

Profesor Tischner jest filozofem chrześcijańskim. Stwierdzenie to w odniesieniu do jego osoby nie ma charakteru zwykłej konstatacji faktu, iż jest duchownym, lecz zawiera sens głębszy. Jako chrześcijanin bowiem traktuje on przekaz ewangeliczny jak niepodlegającą kwestionowaniu prawdę wiary, jako filozof zaś przekaz ten, owo przesłanie pochodzące od proroków Izraela oraz Chrystusa, pragnie przybliżyć człowiekowi współczesnemu, mówiąc mu o owym przesłaniu językiem dnia dzisiejszego, odczytując na nowo jego wiecznie aktualny sens. Dlatego nie godzi się z tymi, którzy chcieliby narzucić chrześcijanom jakąś jedną, ekskluzywną wykładnię filozoficzną ich depozytu wiary. Przy całym szacunku dla wielkiego dziedzictwa kultury filozoficznej chrześcijaństwa zachodniego nie sądzi, by najlepszym sposobem interpretacji rzeczywistości, w szczególności zaś kondycji ludzkiej, było przywoływanie poglądów św. Tomasa z Akwinu na zasadzie wyłączności. Współczesna myśl filozoficzna, jego zdaniem, dostarcza nie tylko bardziej dla dzisiejszego człowieka zrozumiałego języka służącego filozofowaniu w duchu chrześcijańskim, ale też doskonalszych środków technicznych. Zresztą wbrew mniemaniu swoich oponentów uważa on, że myśl współczesna Zachodu wcale nie jest wroga chrześcijańskiej tradycji, wręcz przeciwnie, w wielu swoich znaczących orientacjach wyrasta z najgłębszych jej korzeni.

Filozof z ducha chrześcijański – według księdza Tischnera – to nie przede wszystkim mistrz subtelnych rozróżnień pojęciowych, żywiący się Arystotelesowymi i Tomaszowymi konstrukcjami dotyczącymi natury bytu i kosmosu, ale wrażliwy na problemy ludzkiej biedy, współczujący z bliźnimi, bliski trapiących ich problemów, duchowy ich przewodnik, myślący razem z nimi, towarzyszący im w ich dramacie ziemskiego pielgrzymowania współwędrowiec.

Główny tenor namysłu nad człowiekiem obecnym w dziele księdza profesora Tischnera wyraża się w dążeniu do uchwycenia charakteru dramatu ludzkiej egzystencji, a więc dramatu, któremu towarzyszy nieszczęście i zło, cierpienie i śmierć, ale dramatu – i tu zgłasza on stanowczy sprzeciw wobec stanowiska wielu dawniejszych i współczesnych nastawionych pesymistycznie wobec losu ludzkiego myślicieli – w którym jest miejsce na nadzieję, radość, twórczą aktywność, budowanie domu i ludzkiej wspólnoty.

Poszukując owego, by sparafrazować jednego z mistrzów naszego czcigodnego doktora, Martina Heideggera, **prześwitu** w dramacie ludz-

kiego bytowania, prześwitu rozjaśniającego ów dramat nadzieją, kieruje swoją uwagę na spotkanie z drugim, na obcowanie będących osobami indywidualuów ze sobą, obcowanie twarzą w twarz, w którym odsłania się zarówno sakralny charakter tego drugiego, jak też porządek aksjologiczny, który ich obu przekracza, a przez uczestnictwo w którym mogą dopiero stać się naprawdę ludźmi.

Trudno tu głębiej wnikać w subtelne analizy treści filozoficznych rozważań dotyczących przejawiania się ludzkiego sposobu istnienia w świecie, obcowania z porządkiem wartości, więzi personalnej wynikłej ze spotkania, w którym odsłania się oblicze bliźniego, analizy sceny i rozgrywającego się na niej dramatu ludzkiej peregrynacji na drodze ku spotkaniu z nadzieją i transcendencją, wreszcie pracy jako specyficznej odmiany dialogu społecznego porozumienia. Jedno jest niewątpliwe: jest to myśl oryginalna i śmiała. Autor dorzuca tu nowe, własne słowo do współczesnej antropologii filozoficznej. Mamy przy tym do czynienia z filozofowaniem niezmiernie serio, filozofowaniem – by tak rzec z wnętrza człowieka, będącym nieustannym dialogiem z bliźnim i jednocześnie ukazującym fundamentalną rolę dialogu w konstytucji człowieczeństwa. Autor nie tylko stara się uchwycić w kategoriach teoretycznych osobliwość losu ludzkiego, ale też pełen zatroskania pochyła się – jednocześnie rozumiejąco i współczująco nad tym losem. Stara się swoim piarstwem otworzyć człowieka na dobro w nim ukryte, pomóc mu je ujawnić w obcowaniu z innym, prawdy moralne naszego dziedzictwa duchowego uprzytomnić i przybliżyć po to, by w dramacie ludzkim odbywanym nieustannie na scenie świata przybyło więcej nadziei i miłości, zło zaś uległo minimalizacji. Filozofia ta ma, ośmielę się stwierdzić, nie tylko charakter rozumiejący, ale także terapeutyczny. W tym względzie jest zakorzeniona w najpiękniejszej tradycji myśli greckiej, stawiającej przed człowiekiem postulat samopoznania jako drogę do panowania nad sobą, okiełznania złych instynktów i wreszcie osiągnięcia szczęścia. Autor – jako filozof i chrześcijanin – stara się nie tylko pomóc bliźniemu poznać samego siebie, ale też odnaleźć drogę ku nadziei.

Słowo swoje, słowo filozofa i duchownego, który chce nie tylko zrozumieć człowieka, ale także pomóc mu w jego biedzie, ksiądz profesor Tischner kieruje ku wszystkim ludziom, niezależnie od ich przeświadczeń metafizycznych i religijnych, wykraczając tym samym poza wąsko i ekskluzywnie pojęty konfesjonalizm. Świadom, że tylko dialog wraz

z poszanowaniem godności osoby ludzkiej może przyczynić się do realizacji wartości, dzięki którym może powstać wspólnota ludzi wolnych, opartej na organizacji życia społecznego, stwarzającą niezbędne ramy dla spełnienia ludzkiego powołania. Jest oczywiste dlań, że taką formą organizacji tego życia może być jedynie system demokratycznych instytucji politycznych, dających gwarancję, że nikt nie będzie przymuszany do wyznawania określonych przekonań – czy to politycznych, czy religijnych – gdzie wolność myślenia i swoboda wypowiedzi będzie niezbywalnym prawem każdego człowieka. W tym miejscu jego refleksja nad losem społeczeństw i narodów, podejmowana w wymiarze globalnym, łączy się nierozzerwalnie z wymiarem dotyczącym naszych spraw domowych. Namysł nad polskim kształtem dialogu przeplata się nieustannie w jego twórczości z filozoficznym dociekaniem natury ludzkiej egzystencji w ogóle.

Świadom jestem, że w tym krótkim wystąpieniu nie w pełni mogłem przybliżyć obecnym całe bogactwo treści dorobku myślowego księdza profesora Tischnera. Wysoka ranga tego dorobku, uznanego w szerokich kręgach znawców za oryginalny wkład do filozoficznej myśli współczesnej, upoważnia mnie do wyrażenia przekonania, że przyjmujemy oto w poczet doktorów *honoris causa* naszego Uniwersytetu uczonego i myśliciela ze wszech miar godnego tego zaszczytu.

Panie Doktorze, Wysoki Senacie, Szanowni Państwo! Jeszcze słowo na zakończenie. Godzi się bowiem uprzytomnić, że w ten oto sposób Uczelnia nasza będzie liczyć wśród doktorów honorowych już trzech filozofów. Poza dziś uhonorowanym księdzem profesorem Józefem Tischnerem są to: promowany w 1957 r. wielce zasłużony dla naszej uczelni profesor Tadeusz Kotarbiński oraz absolwent naszego Uniwersytetu Leszek Kołakowski, którego gościliśmy w naszych murach trzy lata temu. Wszyscy oni wyróżnili się wybitnie swoją twórczą aktywnością w dziedzinie filozofii, jak też obywatelską postawą i zaangażowaniem w obronie wartości humanistycznych naszej kultury. Cieszy nas szczególnie fakt, że wszyscy oni są naszymi rodakami. Jeżeli zaś idzie o doktora dziś promowanego, pragnę przypomnieć, że jest on synem ludu góralskiego, poczuwającym się do trwałych i głębokich z nim więzi. Byłoby nam szczególnie miło, gdyby zechciał uznać, iż w jego osobie, górala i kapelana Związku Podhalań, lud ten – jako posiadający nie tylko przyrodzone uzdolnienia muzyczne, ale także filozoficzne, został dziś przez nas również uhonorowany.

Niestrudzony obrońca wolności

(wystąpienie rektora Uniwersytetu Łódzkiego
– prof. Michała Seweryńskiego)

Senat Uniwersytetu Łódzkiego podjął 10 października ub. roku uchwałę o nadaniu tytułu i godności doktora *honoris causa* Księdzu Józefowi Tischnerowi, profesorowi Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, prezydentowi Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu, członkowi Europejskiej Akademii Nauk i Sztuk w Salzburgu, wykładowcy zapraszanemu przez najświetniejsze uniwersytety i gremia naukowe.

Nadając ten tytuł, nasza społeczność akademicka pragnie dać wyraz uznania filozofowi podejmującemu rozważania nad odwiecznym dramatem ludzkiego bytu; publicyście zaangażowanemu w propagowanie ideałów etycznych w życiu społecznym, demokracji, tolerancji oraz właściwych relacji między państwem a Kościołem; kapłanowi pochylonemu z serdeczną troską nad człowiekiem poszukującym Boga, który obdarzył nas swą godnością i „nieszczęsnym darem wolności”; synowi ziemi podhalańskiej, z której wyniósł miłość do Boga i do ludzi i której odplaca przywiązaniem, dając przykład na to, że poszanowanie, które wszyscy winniśmy swym małym ojczyznom, nie przeszkadza być Europejczykiem.

Przez nadanie tytułu doktora *honoris causa* Ksiądz Profesor Józef Tischner staje się członkiem akademickiej wspólnoty Uniwersytetu Łódzkiego. Jest dla nas powodem do dumy ta szczególna więź z człowiekiem zaangażowanym w realizację wiekowej tradycji uniwersyteckiej, łączącym powołanie kapłańskie z powołaniem naukowym; z chrześcijaninem szanującym człowieka także w agnostyku i ateście, otwartym na jego

potrzeby i argumenty; myślicielem spełniającym prawdziwe powołanie mędrca polegające na ukazywaniu ludziom drogi do prawdy i źródła nadziei; z człowiekiem silnego charakteru, mężnie znoszącym przykrości, których ludzie mali nie szczędzą ludziom wielkim rozumem i duchem; z niestrudzonym obrońcą wolności człowieka, tej „łaski wszystkich łask”.

Przez przynależność do korporacji profesorów Uniwersytetu Łódzkiego Książd Profesor Józef Tischner nie przestaje być członkiem powszechnej wspólnoty uczonych. Mamy nadzieję, że ten szczególny związek z nami sprawi, iż nasza Alma Mater będzie jeszcze lepiej i piękniej wypełniać swoją akademicką misję, z pożytkiem dla studiującej tu młodzieży oraz dla polskiej nauki i kultury.

Józef Tischner

O myśleniu i doświadczeniu w Królestwie wiary

Na wstępie niniejszego wykładu pragnę nawiązać do pracy szwajcarskiego historyka Ursa Altermatta pt. *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, w której opisuje on duchowe starcie katolicyzmu szwajcarskiego z tym, co określamy zazwyczaj mianem „nowoczesności” („modernizmu”). Książka dostarczy nam również odpowiedniego tła, dzięki któremu jaśniej – jak sądzę – przedstawią się nasze polskie sprawy. Także i my – nasza wiara, nasze myślenie – wchodzimy w starcie z nowoczesnością, a więc z dziedzictwem Oświecenia i Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Jednak nasza przeszłość jest inna niż przeszłość Szwajcarii. Co może wynikać z różnicy doświadczeń historycznych?

Polem obserwacji jest dla Altermatta Szwajcaria wieku XIX i XX. Szczególnym miejscem starcia okazuje się świadomość tzw. „zwykłego człowieka”, zaplątanego w tradycję religijną katolicyzmu i protestantyzmu, w procesy industrializacji i potrzebę budowania nowego ustroju społecznego – liberalnej demokracji. Autor ukazuje spór katolicyzmu z modernizmem w ramach „historii codzienności”. Nie idzie więc o badania dokumentów urzędu nauczycielskiego, ale o sposób reagowania na nowoczesność tzw. „prostych ludzi” – mniej lub bardziej pobożnych parafian.

Autor wprowadza nas w gąszcz zjawisk szczególnego rodzaju. Z jednej strony mamy mniej lub bardziej abstrakcyjną doktrynę wiary i zawartą w niej ocenę ideologii nowoczesności. Z drugiej – obserwujemy dusze konkretnych ludzi i ludzkich wspólnot. Abstrakcyjna doktryna, jak suche ziarno, trafia

na ziemię. Jakie przynosi owoce? Najpierw świadomość religijna broni się przed nowoczesnością. W końcu ulega jej i odtąd zaczyna się kryzys.

Altermatt prowadzi swe badania z dzisiejszej perspektywy. Co się dzieje dziś? Dziś jesteśmy świadkami kryzysu idei nowoczesności. Nasze czasy są czasami „postmodernizmu”. Rośnie świadomość, że ideologia oświeceniowa wyczerpała swe możliwości. Co było do zrobienia, zostało zrobione. „Nowoczesność”, która doprowadziła do kryzysu religię, a zwłaszcza katolicyzm, sama znalazła się w stanie kryzysu. „[...] nastrój *fin de siècle*’u każe u końca XX stulecia odejść w przeszłość oświeceniowej radości z wielkich projektów. Im bardziej postęp i ekonomia tracą blask, tym bardziej zainteresowanie zwraca się ku immaterialnym wartościom – kulturze, tożsamości, religii”.

Jest to więc praca o przełomie, książka historyka, którego jednak mniej interesują wydarzenia, a bardziej znaczenia, jakie ludzie przypisują wydarzeniom. Altermatt czerpie pełnymi garściami z socjologii i psychologii społecznej. Nieobca jest mu również filozofia, a zwłaszcza ten jej dział, który nazywa się „historią idei”. Autor patrzy, jak abstrakcyjne idee schodzą na bruk i na bruku odsłaniają swą wartość.

Praca Altermatta stanowi cenny punkt odniesienia do refleksji nad polską świadomością religijną.

Sytuacja Polski tym się charakteryzuje, że musi ona przeżywać wiele przeciwnych sobie idei na raz; idee, które gdzie indziej występowały jedne po drugich, u nas ulegają spiętrzeniu. Zanim jeszcze idea nowoczesności zdążyła przynieść tu swe owoce, już podcina ją idea przeciwna, która głosi koniec nowoczesności. Zanim idea postępu zdążyła przeobrazić naszą codzienność – choćby nasze rolnictwo – już godzi w nią odkrycie, że postęp jest pusty. Zanim demokracja liberalna zdążyła powołać do życia państwo prawa, już głosi się, że „demokracja nie daje szczęścia”. Jeszcze się nie zabił rany po Kołymie, a już słyszymy, że „w komunizmie nie było przynajmniej bezrobocia”. Podobnie z katolicyzmem: zanim rozkwitła wiara uformowana przez *Vaticanium Secundum*, już chce się ją zastąpić dawną wiarą Sarmatów. Polska dusza przypomina krajobraz, w którym zima i wiosna chcą wystąpić jednocześnie.

W sytuacji, w której naród musi jednocześnie nadrabiać stracone lata i spełniać obowiązki wobec teraźniejszości, wszystko, czego doświadczyły takie społeczeństwa, jak szwajcarskie, jest niezwykle pouczające. Kiedyś wysunąłem tezę, iż żadne twierdzenie filozofii nie

– może być prawdziwe, jeśli nie daje się przełożyć na mowę górali. Szwajcaria jest pięknym miejscem przekładu katolicyzmu i modernizmu na góralski.

Duchowy krajobraz sporu

Zapytajmy najpierw: co należy rozumieć przez „nowoczesność”, *resp.* „modernizm”?

Pod pojęciem „modernizmu” – „nowoczesności” – kryje się szereg przekonań, wśród których najbardziej podstawowym jest przekonanie o potrzebie wolności; człowiek ma prawo do wolności, ponieważ tylko jako istota wolna może doprowadzić do pełni swe człowieczeństwo. Z tym łączy się przekonanie, że głównym źródłem zła społecznego jest zniewolenie. Niewola gospodarcza czyni człowieka częścią jego pracy, niewola polityczna czyni go ślepyim narzędziem władzy, niewola religijna oddaje go w moc przesądu. Modernizm to wiara w nieograniczone możliwości postępu. Modernizm to poszukiwanie nowych systemów władzy – innych niż systemy autorytarne – czas budowy demokracji liberalnej.

Modernizm to rozkwit nowych systemów pracy – to technika, przemysł i banki. I wreszcie sekularyzacja: nowoczesność oznacza, że coraz mniej społeczeństw poszukuje swej identyfikacji w religii; także państwo i ustawodawstwo państwowe obywa się bez nadprzyrodzonej legitymizacji. Z sekularyzacją idzie w parze „ukościelnienie”: gdy jeszcze wczoraj Kościół katolicki przenikał wszystkie instytucje publiczne i określał ich ducha od zewnątrz i od wewnątrz, to w wyniku modernizacji sam stał się instytucją obok instytucji. W dodatku znalazł konkurenta w postaci Kościoła Reformacji, a potem również innych „wiar”; katolicyzm stał się jedną z wielu wartości na „wolnym rynku religii”.

W tej sytuacji rodzi się pytanie: po co nam Kościół? W pytaniu tym tkwi zakwestionowanie racji istnienia Kościoła. Są rozmaite zakwestionowania racji istnienia. Można widzieć w Kościele wroga człowieka i wtedy zakwestionowanie prowadzi do walki z Kościołem. Ale tutaj nie ma walki, pytanie brzmi: po co? Być może Kościół ma jakieś znaczenie, gdy idzie o zbawienie wieczne, ale jeśli chodzi o doczesność, o ład społeczny, o wolność jednostki, to z Kościołem jest więcej kłopotów niż radości. Wiara powinna się stać „prywatną sprawą człowieka”. Na co nam religia i Kościół, skoro można prościej i mniejszym kosztem?

Każda wiara kształtuje życie codzienne człowieka i jego stosunek do najbliższego krajobrazu. Krajobraz dziewiętnastowiecznej Szwajcarii był ukształtowany przez katolików i protestantów. Urs Altermatt cytuje fragment opisu podróży po Szwajcarii pozostawionego przez aktora i dyrektora teatru Augusta Wilhelma Ifflanda z Księstwa Hanoweru, który przejeżdżał z protestanckiego Brna do katolickich kantonów Lucerny:

Kończą się także urzekające chłopskie domostwa, z których każde ze swymi przybytkami mogłoby stanowić temat malarskiego pejzażu. Nie widać już wdzięcznych galerijek, nie widać wysokich, jasnych okien, schludnych, wyłożonych żwirem i płytami placyków przed domostwami, symetrycznego rozlokowania dobrze utrzymanego sprzętu rolniczego – wszystko to kończy się i przeobraża w swe przeciwieństwo. Teraz znów, tak jak w diecezji bazylejskiej, pojawiają się źle zbudowane dachy gontowe [...]. Zadymione domy, brud i częsta żebranina.

Altermatt dodaje: „Dla reformowanego, liberalnego mieszczaństwa regiony katolickie były przede wszystkim rezerwuarem służby”. Spostrzeżenia podróżników i historyków potwierdzają słynną tezę Maxa Webera o związku między rozwojem kapitalizmu a protestancką etyką pracy.

Konserwatywnie zorientowany katolik może się jednak bronić przed zarzutami: katolicyzm nie buduje ładu na ziemi, ale prowadzi człowieka do nieba; nie oceniajcie wiary wedle długości zbudowanych torów kolejowych, ale wedle liczby zbawionych dusz. Nieważne to, co Kościół robi w doczesności, ważne to, co robi dla wieczności. Tak jeszcze niedawno argumentował abp Marcel Lefebvre – niewątpliwy wykwit szwajcarskiego tradycjonalizmu. Pisał na temat sytuacji w Kolumbii:

[...] jeszcze w 1966 r. Kolumbia była krajem w 95% katolickim, a to dzięki Państwu, które na mocy Konstytucji zakazywało propagandy sektom protestanckim: nieoceniona pomoc dla Kościoła katolickiego! Broniąc wiary obywateli, prawa te i szef Państwa przyczynili się do doprowadzenia do nieba milionów jednostek, które dzięki tym prawom osiągnęły wiekującą łaskę, a bez niej by jej nie miały!

Przytoczone słowa udzielają pośrednio odpowiedzi na pytanie „po co?”. Nie Kościół jest dla państwa, lecz państwo dla Kościoła – i dla Kościoła jest gospodarka, kultura i sztuka. Również człowiek jest dla Kościoła. A Kościół dla Boga – jedyna instytucja, która na tym świecie istnieje wyłącznie dla Boga.

Reakcja katolicka na modernizm ma charakter defensywny. Historycy mówią o „rozmodlonej kontrrewolucji”. Modlitwa jest dobra na wszystko. Czytamy u Altermatta:

Środowisko katolickie starało się, ile możliwości, izolować wiernych od zagrożeń nowoczesnej epoki. Katolicy traktowali swój Kościół nie tyle jako Lud Boży, ile przede wszystkim jako instytucję i hierarchię. Niebawem rosła potęga urzędowego Kościoła. Duchowieństwo praktycznie wszystkie problemy natury religijno-etycznej sprowadzało do błędów konstrukcji nowoczesnego świata. W efekcie katolicyzm bardziej niż w dawniejszych czasach nabrał cech rygorystycznego moralizmu, który obrazami grzechu i śmierci, czyśćca, piekła i potępienia utrzymywał wiernych w poczuciu winy, a za pośrednictwem konfesjonau uzależniał ich od udzielanej przez kler absencji.

Wynikiem tego wszystkiego był katolicyzm, w którym niekiedy panowała teologia lęku i duszpasterstwo męki. Okazałe uroczystości kościelne, regularnie obchodzone z istic barokową pompą, wnosily odrobinę tryumfalizmu w szarą i surową codzienność środowiska katolickiego. Zewnętrzna osłona wiernych stanowiła gęsta sieć bractw, kongregacji i stowarzyszeń. Wspólne formy kultu i ceremonie podtrzymywały katolików w ich światopoglądzie i moralności.

Wyrazem reakcji obronnej jest nagły wzrost organizacji katolickich, w tym również katolickich partii politycznych. Duszpasterstwo parafialne przeżywa kryzys i ma je zastąpić działalność rozlicznych „stowarzyszeń”. Organizacje ofiarują katolikom rozliczne posługi „od kolebki po katafalk”. Czytamy:

Organizacje katolickie chciały organizować niemal wszystkie sfery życia katolików. Zgodnie z wyobrażeniami elit kościelnych i politycznych dobry katolik swej katolickości miał dowodzić nie tylko w kościele, ale także w tych sektorach społecznych, które nie miały bezpośrednich związków z Kościołem i religią. Katolikiem miał być zawsze i wszędzie – zarówno wtedy, gdy w kościele uczestniczył w Mszy św., jak i wtedy, gdy w swej gminie politycznej kartą wyborczą opowiadał się za sprawą katolicyzmu albo gdy prowadził działalność dobroczynną na rzecz misji katolickich. Katolikiem był on zawsze i wszędzie – zarówno podczas pielgrzymki, jak i wtedy, gdy na placu gimnastycznym walczył o zwycięstwo dla barw katolickiego stowarzyszenia gimnastycznego.

Reakcja defensywna ma zawsze jeden i ten sam skutek: mnożenie liczby wrogów. To nawet jest konieczne: aby się bronić, trzeba mieć wrogów i gdy się ma wrogów, trzeba się bronić. Psychologia obrony wywiera wpływ na sposób rozumienia doktryny wiary. Zasada „poza Kościołem nie ma zbawienia” uzyskuje nową interpretację: „poza Kościołem nie ma ani prawdy, ani dobra”. Nikt stojący poza Kościołem nie ma możliwości

wypowiadania prawdziwych sądów o Kościele, ponieważ z miejsca, na którym stoi, nie widać prawdy. Poza Kościołem nie może być również autentycznego dobra. Jeśli poza Kościołem dzieje się jakieś dobro, jest to dobro pozorne; wiadomo, że demon przybiera czasem pozory dobra, aby tym łatwiej uwodzić serca dobrodusznym.

Powiedziałem już, iż: „abstrakcyjne idee chodzą po bruku i na bruku odsłaniają swą wartość”. Dla katolicyzmu oznacza to, że idee sprawdzają się w duszpasterstwie. Powtórzmy słowa Altermatta: „Wynikiem tego wszystkiego był katolicyzm, w którym niekiedy panowała teologia lęku i duszpasterstwo męki”.

Tak zarysowany katolicyzm tradycji i defensywy ulega głębokiemu załamaniu. Nowoczesność zaczyna zwyciężać pochód przez katolickie kantony Szwajcarii. Różnice ekonomiczne się wyrównują. Powstaje społeczeństwo wielostronnie otwarte. Wymierają stopniowo organizacje katolickie, przy czym wiele z nich zwraca się przeciw urzędowemu Kościołowi. Zaczyna się Sobór. Teologia „znaków czasu” oraz „rzeczywistości ziemskich” każe inaczej myśleć o dziedzictwie Oświecenia. Jednocześnie samo to dziedzictwo popada w kryzys.

Przemiany i poszukiwania

Koniec wieku XIX i wiek XX okazują się okresem głębokich przemian nie tylko chrześcijaństwa i katolicyzmu, lecz także całej europejskiej duchowości. Wydaje mi się, że najbardziej wyraźnym symbolem tych przemian są nowe filozofie, wśród których szczególne znaczenie ma filozofia Edmunda Husserla, którą na polski grunt przeszczepił znakomity Roman Ingarden. Husserl podejmuje dzieło krytyki europejskiego racjonalizmu: dowodzi, że europejski racjonalizm sam stał się nieracjonalny. Podobną krytykę będą prowadzić inni, we Francji ogromny wpływ uzyskuje Henri Bergson. Do krytyki dołącza Husserl program pozytywny, zawarty w hasle: „z powrotem do rzeczy”. Husserl wyraża coś, co staje się potrzebą czasu: z powrotem do doświadczeń, do źródeł, do strumienia życia. Postęp cywilizacyjny odrywa nas od życia i czyni istotami bez krwi i kości. Trzeba na nowo połączyć rozum z doświadczeniem. Myślenie bez doświadczenia jest puste, doświadczenie bez myślenia jest ślepe.

Nie czas i miejsce na śledzenie wszystkich dróg, którymi biegnie krytyka oświeceniowego racjonalizmu. Milowymi krokami na tej dro-

dze są wojny światowe, powstanie i upadek totalitaryzmów, zwycięstwo demokracji. Raz po raz obserwujemy rozmaite próby „powrotu do źródeł”, czyli do najprostszych i podstawowych wartości. Powrót do źródeł obejmuje również religię. Rozwija się historia religii i fenomenologia religii. Na naszym polskim gruncie – już w czasach komunizmu – dwie postacie życia religijnego wydają się szczególnie ważne: ks. Karol Wojtyła i ks. Jan Pietraszko. Powrót do źródeł u pierwszego oznacza powrót do „miłości i odpowiedzialności”; powrót do źródeł u drugiego oznacza nowe odczytanie Ewangelii. W obu przypadkach powrót staje się nie tylko teologiczną teorią, ale przede wszystkim określoną praktyką duszpasterską. Tym sposobem chrześcijańskie ideały sprawdzają się na komunistycznym bruku.

Krytyka europejskiego racjonalizmu ze strony Husserla i innych fenomenologów nie oznaczała odrzucenia rozumu, lecz reformę rozumu. Szło o to, by rozum nie tylko umiał – przybierając postać rozsądku dobrać odpowiednie środki do celów, ale również – jako zasada mądrości – był w stanie ustanawiać hierarchię celów godnych człowieka. Reforma rozumu przenika do katolicyzmu. Szkoła lowańska, założona jeszcze pod koniec ubiegłego stulecia przez kard. D. J. Merciera, rozpoczyna dialog z filozofią i nauką współczesną. Trzeba wyzwolić chrześcijańskie myślenie od lęku nie tylko przed Kantem, ale również przed Newtonem i Einsteinem. Ducha tej postawy przenosi do Krakowa ks. Kazimierz Kłószak. Kontynuować go będą po dziś dzień ks. Michał Heller i ks. bp Józef Życiński. Reforma rozumu oznacza nowy stosunek do nauki – stosunek niewątpliwie krytyczny, ale nie lękliwy. Wynikiem tego stylu myślenia jest niedawna słynna „rehabilitacja Galileusza”, w której ważną rolę odegrał ks. Michał Heller przedstawiciel „krakowskiej szkoły filozoficznej”.

Jednak bodaj najważniejszą sprawą w całym stosunku do Oświecenia okazała się sprawa „praw człowieka”. Katolicka krytyka praw człowieka opierała się na dwóch argumentach. Najpierw wydawało się, że „prawa człowieka” są przeciwne „prawom Boga”; przyznając człowiekowi prawo do wolności, ograniczamy rzekomo prawa Boga do człowieka. Po wtóre: przyznając każdemu obywatelowi taką samą przestrzeń wolności, udzielamy takich samych praw prawdzie co nieprawdzie. Tak więc „chrześcijański rozum” stawał przeciwko prawom człowieka najwyższe wartości: Boga i prawdę. Oświecenie, które przyniosło kult człowieka i użyteczności, wydawało się z gruntu pogańskie.

Jan Paweł II na początku pontyfikatu wypowiada słynne słowa: „drogą Kościoła jest człowiek”. Słowa te znaczą granicę epoki. Najpierw podkreślmy: słowa te nie zostały wymyślone przez Papieża, lecz wyprobowane ze starej tradycji; Kościół, jak Chrystus, nie przyszedł, aby mu służyć, lecz aby służyć. Wyprowadzone ze starej tradycji słowa Papieża skierowały się przeciwko innej tradycji – tradycji związku Tronu z Ołtarzem. W tym samym dokumencie Papież mówi o wartości i godności człowieka. Jakąż godność musi mieć człowiek, że Syn Boży poniósł za niego śmierć krzyżową. Godność i prawa człowieka nie są sprzeczne z prawami Boga, ponieważ Bóg – poprzez wcielenie – stał się fundamentem tych praw.

Przemawiając w Parlamencie Europejskim w Strasburgu, Jan Paweł II zwrócił uwagę, że u podstaw Wielkiej Rewolucji leżą ideały chrześcijańskie: wolność, równość, braterstwo. Tak więc to, co wydało się z gruntu przeciwne chrześcijaństwu, wyrosło z chrześcijańskiego żywiołu.

W nowym świetle staje pytanie o „sens wiary”. Po co wiara? Po co Kościół? Odpowiedzi szukamy w filozofii wartości. Wiara jest wartością, która wykracza poza wszystko to, co w otaczającym człowieka świecie ukazuje się jako „coś-do-czegoś-ze-względu-na-coś”. Wiara jest sposobem wyrażania i kształtowania samego człowieczeństwa człowieka. Pod tym względem jest podobna do dzieła sztuki. Czy pytamy, po co istnieje IX Symfonia Beethovena? Jak dzieło sztuki, tak i wiara jest wartością wyzwoloną z sieci ziemskich konieczności. Dla wiary istotne jest nie to, jakim koniecznościom tego świata służy, lecz to, jaką wolność wyraża. Łaska wiary jest łaską wyzwolenia. Do świata wiary wkracza się zawsze tylko przez bramę wolności.

Wszystkie wymienione okoliczności, a więc powrót do źródeł, reforma chrześcijańskiego rozumu, przyswojenie Kościołowi doktryny praw człowieka, idą w parze z pogłębieniem rozumienia samej istoty wiary. Kościół defensywy widzi w wierze akt „poddania się autorytetowi Boga”. Kościół posoborowy odkrywa zgodnie z tradycją biblijną – że wiara „jest wolną odpowiedzią człowieka na wezwanie Boga”. Miejsce „poddania autorytetowi” zajmuje „wolność odpowiedzi”.

Religia jest sposobem przeżywania łaski wyzwolenia. Łaska wiąże, aby wyzwolić, a nie wyzwała, aby wiązać.

Wszystko to stawia współczesnych katolików wobec nowych i dramatycznych pytań. Najpierw: jak się to dzieje, że chrześcijańska prawda

i wartość odrywa się od katolickiego pnia, żyje poza nim i poza chrześcijaństwem przynosi owoce? Jak są możliwe wartości chrześcijańskie poza Kościołem, a więc w prawach człowieka, u podstaw demokracji, w duchu państwa obywatelskiego? Jak się to dzieje, że wartości chrześcijańskie muszą sobie szukać innych dróg do świata niż droga Kościoła? Odpowiedź nie przychodzi łatwo, aby ją usłyszeć, trzeba czegoś więcej niż wrażliwości intelektualnej – potrzeba skromności.

Z tym łączy się pytanie praktyczne: w jaki sposób chrześcijanin może i powinien ewangelizować dzisiejszy świat? Katolik lęka się, by jego wiary nie zamykać w sferze prywatności. Ale nie wie, jakimi drogami wchodzi się dziś w sferę tego, co publiczne. Wielu próbuje tradycyjnych ścieżek: próbuje „uświęcać” państwa, aby były czymś więcej niż państwami. Nie zauważają, że w ten sposób wchodzi w stary kanał: za każdym razem im bardziej „uświęca” się państwo, tym bardziej „upaństwia” świętość.

Horyzont dialogu i rozumienia

Powróćmy jeszcze do Szwajcarii. Altermatt pisze o kryzysie ideałów Oświecenia, gdy dosięgły bruku. Czytamy:

Zniechęcenie nowoczesnością, które odczuły właśnie nowe warstwy średnie, wywołało kompensacyjną potrzebę sensu i religii. W późnych latach sześćdziesiątych zaczęło się szerzyć rozczarowanie, które zakwestionowało fundamentalne idee przewodnie społeczeństwa wzrostu gospodarczego. Coraz więcej ludzi nie miało już ochoty ponosić kosztów modernizacji. W poszczególnych sektorach społeczeństwa zarysowała się epokowa zmiana aksjologiczna – zmiana paradygmatu, która postęp materialny i wzrost gospodarczy porzuca na rzecz alternatywnego sposobu życia. Model eksplikacji tego przeobrażenia jest bardzo prosty: gdy potrzeby materialnej asekuracji i bezpieczeństwa są w dostatecznym stopniu zaspokojone, wtedy na pierwszy plan wysuwają się wartości niematerialne, takie jak ludzka samorealizacja, współuczestnictwo i estetyka.

Rzućmy okiem na naszą sytuację. Jeśli w Szwajcarii relatywny, choć jeszcze niezbyt widoczny, sukces katolicyzmu ukazuje się nam jako następstwo klęski modernizmu, to w Polsce sukces chrześcijaństwa wiąże się z klęską totalitaryzmu. Wiara religijna zdała dziejowy egzamin w opozycji przeciw totalitaryzmowi. Był to egzamin z cnoty heroizmu. Heroizm w czasach Oświeceniów i Kołomy to coś więcej niż powrót do jednej tradycji,

spowodowany zawodem inną tradycją. Współczesna polska wiara niesie w sobie żywe wspomnienie „demonia dziejów”. Doświadczenia zawarte w tym wspomnieniu wciąż ją z ukrycia kształtują.

Wiara wierze nierówna. Jest wiara, która rodzi się z pragnienia sensu na świecie bez sensu i jest wiara, która rodzi się z pragnienia dobra po spotkaniu ze złem. Ważne jest to, by te dwie wiary gdzieś się spotkały i wzajemnie wzbogaciły. Jak to możliwe?

Wiara, która rodzi się w spotkaniu ze złem, przykuwa uwagę wielu znakomitych myślicieli. Myślę o Leszku Kołakowskim i jego niezwykłym krążeniu wokół pytania o postać Chrystusa, o tajemnicę wolności i łaski. Myślę o Profesor Iji Lazari-Pawłowskiej i jej pełnym mądrości pochyleniu się nad sprawami moralności chrześcijańskiej. Myślę także o Adamie Michniku i jego wizji polityki z ideą chrześcijańskiego przebaczenia łącznie. Można by długo snuć tę listę. Jedno wydaje się istotne: ludzie ci mówią o wierze jako o wartości, dzięki której „człowiek staje się bardziej człowiekiem”. Mówią o niej, stojąc w jakiejś mierze z zewnątrz. Mówią językiem własnych doświadczeń i zarazem własnych przemyśleń. Dzięki nim nasze historyczne doświadczenie zła i religii może przybrać szatę powszechnie zrozumiałych pojęć. Ich mowa staje się pomostem między tym, co historycznie nasze, a tym, co uniwersalnie rozumiałe. I to jest ważne. Powiedzieliśmy bowiem: doświadczenie bez pojęcia jest ślepe, pojęcie bez doświadczenia jest puste.

Wydaje mi się, że gdzieś na przedłużeniu tej linii należałoby szukać zadania, jakie staje dziś przed myślącym człowiekiem w Polsce. Idzie o to, by raz jeszcze – jak mówił Norwid – umieć przemyśleć to, co mieliśmy odwagę przeżyć. Trzeba dziś podnosić do poziomu pojęć doświadczenia powrotu do źródeł wiary, rozumu i wolności.

Witold P. Glinkowski

Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera

Na początku było spotkanie – może tak należałoby rozpocząć tę krótką impresję na temat wizji spotkania, zaproponowanej przez ks. Józefa Tischnera. Już M. Buber – „klasyk” filozofii dialogu – określał spotkanie mianem „fundamentalnego faktu ludzkiej egzystencji”¹. Dla Tischnera jest ono nade wszystko źródłowym doświadczeniem, pojawiającym się w ramach nieodzownego horyzontu podmiotowo-przedmiotowego i noszącym ważność zasadniczego argumentu w „sporze o istnienie człowieka”².

Okazuje się też spotkanie źródłem ludzkiego myślenia, szczególnie tego „według wartości” – szukania – któremu ks. Tischner poświęca tak wiele uwagi. Nie znaczy to, by myślenie człowieka, skądinąd wolnego, nie mogło wyjść poza horyzont aksjologiczny. Autor dostrzega wiele przejawów myślenia „poza” czy wręcz „wbrew” wartościom. Już same wartości zdają się przemawiać do człowieka: „jeśli chcesz – możesz”, nigdy – „musisz”. Owo szczególne znamię wartości jest w nich cenne,

¹ M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 90–91; J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978/X.

² Wyrażenie objęte cudzysłowem, nawiązujące do tytułu znanej pracy R. Ingardena, pochodzi od J. Tischnera. Ów „spór” – polifonicznie rozbrzmiewający w różnych artykułach autora – stanowi projekt całościowego myślenia o człowieku, realizowanego przez autora poczynszy od lat siedemdziesiątych. Za interesujące studium tego myślenia uznać trzeba pracę Tischnera: *Filozofia dramatu*, Paris 1990.

przynosi bowiem człowiekowi – niejako „z zewnątrz” – afirmację jego wolności, która tym jest wyższą i donioślejszą, im wyższa wartość się doń przyczynia. Myślenie aksjologicznie indyferentne stanowi raczej zjawisko marginalne, jako że nawet owo „wbrew” odnosi się do wartości – zaświadcza o preferencji, hierarchizacji, które myśleniu towarzyszą niczym warunek jego możliwości. Można nawet przyjąć, że o ile wartości umożliwiają myślenie, o tyle w spotkaniu ujawnia się prawdziwy sens szukania – myślenia wedle wartości.

Jednak nie spotkanie – traktowane jako „fakt” filozoficzny, kategoria przydatna do badania bytu, pojęcie służące za punkt wyjścia szczegółowych analiz – stanowi główną oś problemową Tischnerowskiej refleksji. Nie sądzę, by mogła być zasadną próbą doszukiwania się w myśli Tischnera propozycji kompleksowej „ontologii spotkania”, by uwaga autora koncentrować się miała na wypracowaniu jakiejś ogólnej teorii spotkań, śledzeniu warunków ich możliwości, uwarunkowań, rozważaniu ich struktur i form manifestacji. Myśl Tischnera sięga dalej. Dlatego nie sposób upatrywać w niej systematyki problemu spotkania czy teorii w kształcie, jaki chętnie nadawała jej tradycyjna antropologia filozoficzna. Spotkanie pełni u autora rolę źródłowego obszaru doświadczeń odsłaniających podstawową prawdę o człowieku jako istocie uwikłanej w dramat z innymi i z Bogiem – przeto nieustannie zagrożonej tragicznością.

W spotkaniu człowiek jest „wobec”, które to słowo odsłania najgłębszy sens rzeczywistości międzyludzkiej. To „wobec” – odnosząc się do terażniejszości jako pozornie zdominowanej przez moją podmiotowość – wskazuje na przeszłość i na Innego jako konieczne tego mojego „wobec” warunki. „Najpierw drugi staje wobec mnie – zauważa autor, nawiązując do klasycznych wątków filozofii dialogu – dopiero potem ewentualnie sam staję wobec drugiego. Drugi patrzy na mnie, widzi mnie, mówi do mnie”³. Obaj uczestniczymy w byciu i to nasze współ-uczestniczenie – wychodzące poza schemat typowych relacji dających się wyróżnić w nierozciąglącej przestrzeni sensu międzyludzkich obcować, choć zarazem nawiązujące do jednej z nich i tam zakorzenione (relacja wzajemności) – stanowi, za sprawą swej zwrotności, potencjalną bazę spotkania.

³ J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” 1977/X, s. 78.

Nazywa Tischner spotkanie doświadczeniem odsłaniającym istotę tragiczności. Spotykający znajdują się w centrum tragedii, gdyż doświadczają zarazem wszystkich wyznaczających ją momentów egzystencji. Spotkanie odbywa się w czasie – ludzkim, a więc dramatycznym, w realiach sceny i **wobec** drugiego – co implikuje dwa otwarcia: intencjonalne i dialogiczne.

Bycie „wobec” – w przeciwieństwie do bycia „obok” czy „w pobliżu” – domaga się wzajemności jako odpowiedzi na moją troskę o drugiego, na moje myślenie o nim⁴. By jednak spotkanie mogło się urzeczywistnić, wymaga od spotykających uznania dobra, jakie z sobą niesie – dobra odsłaniającego, dającego do myślenia. I tu rozpoczyna się szukanie dróg ocalenia, sposobów uniknięcia tragedii wciąż zagrażającej uczestnikom spotkania – Tobie i mnie. Spotkanie odsłania zatem przed zaangażowanymi w nie osobami dwie wzajemnie warunkujące się rzeczywistości: sferę ob-jawienia i do-świadczenia – zagadnięcia Dobrem i odpowiedzi wedle wartości, czyli dochodzenia do świadectwa o nim. Dlatego prawdę spotkania wypada uznać za źródłowe doświadczenie świata przedmiotowego: prawdy o rzeczach formułowane są drogą zapośredniczenia przez dialog z drugim człowiekiem.

Dialogowi, stanowiącemu integralną część spotkania, przyznaje Tischner m. in. funkcję probierza jego wiarygodności. W trakcie dialogu rozproszeniu ulegają wątpliwości, czy drugi, którego napotkałem, nie używa zasłony bądź maski. W spotkaniu drugi staje wobec mnie, ukazuje swą twarz. I chociaż na pytanie o twarz łatwiej odpowiedzieć negatywnie – wskazać, czym ona nie jest – autor nie uchyla się od przywołania choćby elementarnej charakterystyki twarzy. Twarz, to tyle co prawda ludzka: „W twarzy dany nam jest naocznie egzystencjalny patos człowieka – jego najbardziej własne odniesienie do tragiczności, która grozi”⁵. Ale głębia naoczności osiągniętej w takim doświadczeniu jest nieporównywalna z tą właściwą naoczności jako pojęciu będącemu w powszechnym użyciu. Oto bowiem odsłania się przed nami tragiczność przenikająca wszystkie sposoby bycia drugiego. I tu zaczyna się dramat nieodłączny źródłowemu doświadczeniu dobra i zła, doświadczeniu „[...] jakiejś tragiczności, jakiejś wolności oraz głosu imperatywu kategorycznego [...]”. Poza

⁴ Tamże.

⁵ J. T i s c h n e r, *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia” 1980/XII, s. 141.

spotkaniem i poza doświadczeniem twarzy, wszelkie pojęcia służące budowaniu metafizyki człowieka okazują się nieużyteczne, zawieszony w próżni – jako że „wyprane z doświadczenia”⁶.

Dla spotykających się twarz jest tym, co najważniejsze.

Nasuwa się pytanie o relację między spotkaniem a doświadczeniem twarzy. To ostatnie jest warunkiem spotkania – koniecznym, lecz nie dostatecznym. Spotkać to coś więcej niż doświadczyć twarzy. Spotkanie niesie z sobą nie jedno odsłonięcie (doświadczenie) twarzy, lecz ich wielość. Jeśli zatem ma dojść do spotkania, nie wystarczy, że odsłonię twarz – drugi musi zechcieć jej doświadczyć, a warunkiem tego jest z kolei ujawnienie przezeń własnej twarzy. Dlatego powie autor: Twarz rodzi twarz⁷.

I podobnie jak jedno jest oblicze tragizmu – to, będące wyrazem „biedy” i wyznaczone kierunkami wzajemnego dramatu człowieka oraz Boga – także i doświadczenie – zważywszy na etymologię słowa – da się sprowadzić do swego podstawowego archetypu: dochodzenia-do-świadczenia. Ale nie o każde świadectwo tu idzie. Tischner wskazuje na „tylko jedno rzetelne doświadczenie – doświadczenie w pełnym tego słowa znaczeniu – doświadczenie innego człowieka, spotkanie z nim”⁸. Owo dochodzenie do świadectwa o innym okazuje się zarazem doświadczaniem siebie. Wszelkie pozostałe doświadczenia – siebie, innych lub rzeczy – są odeń pochodne.

Nazywa też Tischner spotkanie wydarzeniem. Tu morfologia słowa odsyła do jakiegoś daru. I rzeczywiście – spotykający i spotykany (jako że spotkaniu przysługuje zwrotność) obdarowują sobą tego, **komu** dają świadectwo, a także Tego, **przed kim** można je złożyć. Doświadczenie spotkania, mające charakter wydarzenia, nosi więc znamiona transcendencji – w sensie podwójnym – jako transcendowanie ku drugiemu człowiekowi oraz wykraczanie w kierunku Ty-Transcendentalnego – stanowiącego źródło światła, jakim jest Dobro. To Dobro – choć samo niewidzialne – stanowi o nieskrytości tego wszystkiego, co odsłania się w ludzkim byciu. To właśnie spotkanie wprowadza nas w głąb wielkich

⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 514.

⁷ J. Tischner, *Bezdroża...*, s. 142.

⁸ J. Tischner, *Śladami Nieskończonego*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 409.

tajemnic istnienia, „gdzie rodzą się pytania o sens i bezsens wszystkiego, co jest”⁹.

Okazuje się zatem, że spotkanie i towarzysząca mu dialogiczność winny poprzedzać intencjonalność – jeśli chcemy, by nasz świat był czymś więcej niż sceną. Także człowiek – jako „przedmiot” filozoficznej refleksji – tylko wtedy ocali wobec ontologii swoistość swego człowieczeństwa, gdy oprze się pokusie subsumcji pod kategorie bytu pozaludzkiego. Tischner daje się poznać jako kontynuator linii zakreślonej przez filozofię dialogu, a znaczonej takimi nazwiskami, jak: M. Buber, F. Rosenzweig, F. Ebner, E. Levinas, L. Binswanger oraz wielu innych, także polskich autorów.

Jak już wspomniano, spotkanie oznacza u Tischnera otwarcie dwu horyzontów – agatologicznego i aksjologicznego. Dla pierwszego istotnym jest *logos* – pozwalający na agatologiczną kwantyfikację – odróżnienie dobra od zła, wstępu od upadku, zwycięstwa od przegranej, zbawienia od potępienia... I nie jest tak, by dobro posiadało jakiegokolwiek uzasadnienie w sferze aksjologii – jakoby aksjologia udzielać miała dobru czy złu sensu przez wzgląd na miejsce przynależne kategorii stanowiącej logiczne odniesienie dla wszelkich zjawisk angażujących wartości (bądź antywartości). Jest odwrotnie. To nie aksjologia – traktowana jako teoretyczne zaplecze wartości – „umożliwia” dobro i zło, lecz transcendentne Dobro pozwala aksjologii obronić jej sens. Stąd ważność refleksji nad dobrem – metafizyki dobra – podczas analiz fenomenu spotkania: „Jedynie w perspektywie tej metafizyki można [...] pogłębić filozofię spotkania”¹⁰. Ma także dobro swój udział w obnażaniu ludzkiej tragiczności. Drugi, którego spotykamy w obrębie horyzontu agatologicznego, nie ucieleśnia ani tryumfującego dobra, ani zwycięskiego zła, jest bowiem tym, „w kim dobro zostało wystawione na działanie zła”¹¹.

Skoro jednak dobro i zło mają stanowić prawdziwą „metafizykę” ludzkiego istnienia, być tym, czym jest meta-ta-physica, nasuwa się pytanie: czym są dobro i zło oraz co dla spotykających się wynika ze stwierdzenia, że „dobro jest”?¹²

⁹ J. Tischner, *Bezdroża...*, s. 142.

¹⁰ J. Tischner, *Śladami...*, s. 430.

¹¹ J. Tischner, *Fenomenologia...*, s. 81.

¹² Tamże, s. 78.

Według F. Nietzschego, wąż kusi człowieka, mówiąc: „Zło to przesąd Boga”. Jednak dla Tischnera zło, jak i dobro są „przesądami” człowieka. I jeśli tym stwierdzeniem autor kogoś „kusi”, to tylko „realistów” pragnących podporządkować wartości sferze ontycznej, sprowadzić je do poziomu pojęć, by w konsekwencji wtłoczyć w odpowiedni system. Ale wartości stanowią żywe doświadczenie i takimi pod groźbą zagubienia ich specyfiki – winniśmy je pozostawić.

Użyte w odniesieniu do dobra i zła słowo „przesąd” nie stawia ich w rzędzie iluzji – przeciwnie – stanowi w intencji Tischnera gwarancję ich wiarygodności, przydaje szczególnego znaczenia, jakie mają posiadać w świecie sensów ludzkiego bycia. Słowo to trzeba zatem odczytywać w sposób zbliżony do Heideggerowskich „przedrozumień” (*Vorverständnisse*) albo też „prze/d/sądów” czy „uprzedzeń” (*Vorurteile*) – znanych z lektur *Wahrheit und Methode*, H.-G. Gadamera. Dobro niczym światło „przeświała” ludzki świat sensów i – będąc niewidzialnym – wydobywa go z mroków nierozumienia. Właśnie wydarzenie spotkania obdarowuje człowieka nowym sensem – nie tylko otaczającej go przestrzeni, lecz także słów, które wobec niego wypowiada spotykany Drugi.

W reprezentowanej przez autora fenomenologii spotkania dwa pytania wydają się otwierająco poprzedzać wiele innych, które mogą się nasuwać. Czym jest twarz i jak jej doświadczamy – te pytania są nierozdzielne.

Twarz dla Tischnera nie jest „istotą” człowieka, lecz jego „istoczeniem” – miejscem pojawiania się prawdy o nim: „Twarz to wyraz ruchu egzystencji, za pomocą którego i poprzez który dokonuje człowiek radykalnego usprawiedliwienia tego, że jest, oddając swe istnienie pod ochronę jakiegoś dobra. Człowiek wierzy: tylko dobro zdolne jest ocalać”¹³. By adekwatnie oddać prawdę twarzy, autor odwołuje się do języka metafory, symbolu. Metafora twarzy stanowi oczywiście nawiązanie do myśli E. Levinasa, co jednak w żadnym razie nie oznacza bezkrytycznej jej kontynuacji czy wyrzeczenia się przez Tischnera własnych oryginalnych rozwiązań.

Prawda twarzy, samo jej zaistnienie, są możliwe dzięki powołaniu ich przez człowieka jako istniejących, dzięki „ustaleniu w istnieniu”. Autor wyraża to następująco: „Twarz rodzi się dzięki funkcji aretetycznej.

¹³ Tamże, s. 94.

Areté, stając się tetyczne – konstytuuje twarz. Konstytuowanie zakłada wybieranie. Gdzie tego wyboru brak, tam brak twarzy¹⁴.

Twarz jest świadectwem inności drugiego, którego napotkałem. Tischner i Levinas różnią się jednak w rozumieniu, czym jest inność bądź transcendencja drugiego. U Levinasa inny jest zastępowalny dla mnie – każdy może go wymienić, nie pozbawiając „inności”, będącej wobec mnie – jego zakładnika – wyzwaniem. To wyzwanie jest zarazem oskarżeniem – bo nigdy do końca nie zdołałem mu sprostać – i pokazuje, że moje bycie jest wobec innego winą. Mnie – inaczej niż jemu – nie przysługuje substytucja: muszę pozostać zakładnikiem. Z kolei dla Tischnera drugi, którego spotkałem, jest wprawdzie inny, bo nieredukowalny do żadnej z relacji znanych międzyludzkiej nierozciągłej przestrzeni sensu – wzajemności (jako „funkcji”), przeciwieństwa czy władania – jednak jego inność nie przesądza nieprzezwycięzalnej „obcości”, która oskarża. Autor pisze: „Spotkany drugi jest pod pewnym względem jak kantowska rzecz sama w sobie – jest transcendensem, istnieje radykalnie i nieprzenikliwie poza mną” – ale przecież udaje się nam go spotkać, toteż uzupełnia – „Zarazem jednak jest on kimś, kto nie jest rzeczą w sobie – jest mi bliski, pokrewny mi, obcy ale i swojski zarazem”¹⁵. Przeciwieństwem rzeczy samej w sobie jest tutaj, u Tischnera, nie Hegłowska rzecz „dla siebie”, ale „rzecz”, która nie tracąc swej „inności”, zachowując nieukonstytuowaną przez nikogo swoistość, jest tyleż „wobec mnie”, co „poprzez mnie”. Inność drugiego nie wynika z nieprzezwycięzalnej hermetyczności sensu, jaki on ze sobą niesie, lecz z „inności” horyzontu pozwalającego doświadczyć twarzy – o ile ta zechce się odsłonić. Dopiero to doświadczenie ujawnia sens wezwania do wzajemności.

U Tischnera rzeczywistość spotkania – odmiennie niż w koncepcji Levinasa – wychodząc z ekspozycji „inności” drugiego, dopełnia się wzajemnością. Bez niej – mającej charakter wzajemnego zapośredniczenia, podczas którego pozwalamy bliźniemu być – spotkanie nie ziściłoby się. Zatem na przekór Levinasowi może autor powiedzieć: prawdziwe bycie jest obecne – w spotkaniu i poprzez nie.

Spotkanie pozwala na obopólne uznanie się przez jego uczestników (tetyczność), to zaś stanowi przesłankę wzajemnego zrozumienia (*areté*).

¹⁴ J. Tischner, *Bezdroża...*, s. 141.

¹⁵ J. Tischner, *Fenomenologia...*, s. 76.

Wzajemność spotkania odsyła do swego warunku – uczestnictwa w byciu, będącego udziałem moim i drugiego – co z kolei przywodzi na myśl Heideggerowskie *mit-sein*. O ile więc spotkanie zakłada wzajemność, jako warunek swej możliwości, o tyle ta sprawia, że element perswazji – nieodłączny spotkaniu – zyskuje szczególną siłę skłaniającą do modyfikacji dotychczasowego stosunku człowieka do świata, a wraz z tym ustanawia nową hierarchię wartości. W ten sposób otaczający mnie świat będzie podlegać „nowej zasadzie organizacji”¹⁶.

Koncentrując swą uwagę na fenomenie spotkania, nie pomija Tischner jego strony negatywnej – prywatywności, nie-możliwości spotkania. Wielokrotnie odwołuje się do „rzeczywistości” biblijnej, do jej – mówiąc za M. Dufrennem – mitologenu. I tak, w Adamie rozpoznajemy człowieka, który wycofuje się z płaszczyzny dialogu i szuka kryjówki pośród rekwizytów sceny – bytów. Zagadnięty nie udziela odpowiedzi. Na Boskie pytanie o „gdzie”, o miejsce, nie pada żadna odpowiedź: ani ta, w owym przypadku najważniejsza, kumulująca całą prawdę o człowieku – „Ja”, ani nawet zwyczajna, poprzestająca na wskazaniu miejsca – „tu oto”. Pozostaje milczenie, które udaremniając dialog, wyklucza spotkanie.

Nie sposób w krótkiej wypowiedzi choćby zasygnalizować wszystkie ważniejsze wątki myśli Tischnera, ogniskujące się wokół spotkania traktowanego jako doświadczenie konstytuujące prawdę człowieka. Wydaje się, że pośród doniosłych przesłań Tischnerowskiej filozofii spotkania jednemu przysługuje miejsce wyróżnione, gdyż syntetyzuje ono i spina swoim sensem niczym klamrą wszelkie aspekty rozważanego fenomenu. I niech nie będzie nadużyciem odwołanie się dla jego wyartykułowania do bardzo prostej formuły: doświadczenie spotkania obwieszcza człowiekowi prawdę jego etosu – miejsca, w którym „rozumiejąc się” na swoim człowieczeństwie, człowiek czuje się zarazem u siebie.

¹⁶ J. Tischner, *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia” 1981/XIII, s. 85.

Tadeusz Gadacz

O wdzięczności

Wdzięczność i gotowość. Otrzymałeś wszystko – za nic.
Nie wahaj się, gdy trzeba dać to, co przecież jest niczym
– za wszystko.

Dag Hammarskjöld, *Drogowskazy*, s. 105

Sokrates zaliczył wdzięczność do niepisanych praw, które obowiązują wszystkich wobec bogów. Hipokrates nazwał ją w swym języku ojczystym *euharistia*. Wdzięczność, jedna z piękniejszych cnót, która czyniącym ją dodaje wdzięku. Cyцерon, pisząc w *De officiis* o obowiązku wdzięczności: *nullum enim officium referende gratia magis necessarium est*¹, użył określenia *gratia*, które oznacza przychylność, łaskę, radość, wdzięczność i wskazuje na inne słowo: *gratuitus*, czyli bezpłatny.

Jak bardzo oddaleni jesteśmy od rozumienia wdzięczności przez Hipokratesa i Cyцерona, kiedy myślimy o niej tak, jak pozwalają nam na to powierzchowne zdarzenia życia. Przychodzą nam wówczas na myśl negatywne, a dla niektórych być może „pozytywne” skojarzenia związane z umiejętnością tzw. „radzenia sobie” w codzienności. Ludzie wciąż załatwiają różne sprawy, interesy, obiecując tym, u których szukają poparcia, swoją wdzięczność. Mają na myśli łapówkę, materialną gratyfikację czy też zwyczajną odpłatę w formie własnych znajomości, którymi gotowi są dzielić się ze swymi „dobroczyńcami”.

¹ Cyцерon, *De officiis*, I, 15, 47.

Mówią wówczas: „potrafię być wdzięczny”, „umiem się odwdzięczyć”. Wdzięczność zostaje w ten sposób sprowadzona do ekonomicznej rachunkowości, która pojawia się zarówno po stronie „winien”, gdy myślimy o tych, którym coś jesteśmy dłużni, jak i „ma”, gdy z kolei rachujemy naszych dłużników.

Czasami rodzice skarżą się na niewdzięczność swoich dzieci. „Poświęciliśmy im wiele sił i troski, nieprzespanych nocy – mówią. Ofiarowaliśmy im wiele, a dzisiaj zostaliśmy opuszczeni. Cóż za czarna niewdzięczność”. Taka skarga jest często skutkiem, choć oczywiście nie zawsze, traktowania swoich dzieci jak bankowego konta, w które składa się oszczędności, by na starość móc żyć z odsetek. Tymczasem konto okazuje się puste. Ten, kto ofiarowuje coś innym, licząc na odpłatę, może się szybko rozczarować. Dobroczyńca nie powinien liczyć na żadną wdzięczność, a wręcz nawet jej nie pragnąć. Wdzięczność nie pozostaje bowiem w takim stosunku do daru, jak księgowość: „winien” i „ma”. Dobroczyńca, który liczy na wdzięczność, przestaje być bezinteresowny, a dar jest zawsze bezinteresowny. Inaczej nie jest już darem. Podobnie też bezinteresowną jest odpowiedź na dar, czyli wdzięczność. Dar i wdzięczność nie spotykają się więc ze sobą tak, jak dług i jego spłata.

By „zasłużyć” na wdzięczność, nie należy tylko obdarowywać, ale kochać. Dar bez miłości staje się właśnie ekonomiczną inwestycją. „Jeśli chcesz zasłużyć na wdzięczność obligowanych, powinieneś nie tylko obdarowywać ich dobrodziejstwami, ale także kochać”², pisał L. A. Seneka. W jednym tylko trudno zgodzić się z nim. Na wdzięczność się nie zasługuje. Wdzięczność jest także darmowym, bezinteresownym darem. Choć więc czasami mówimy przenośnie o „zasługiwaniu na” wdzięczność, to trzeba się radować, gdy dobroczyńcę spotyka prawdziwa wdzięczność, ale nie należy nigdy mieć pretensji, że się na nią zasłużyło.

Choć na wdzięczność się nie zasługuje, to istnieją jednak pewne sytuacje życiowe czy też międzyludzkie relacje, które ze swojej natury wydają się domagać wdzięczności. Myślimy np. o stosunku dzieci do rodziców, uczniów do wychowawców czy pacjentów do lekarzy. Nie znaczy to oczywiście, że wszyscy rodzice, nauczyciele i lekarze w równym stopniu zasługują na wdzięczność. Niemniej jednak właśnie tu wdzięcz-

² L. A. Seneka, *Myśli*, przeł. S. Stabryła, Kraków 1987, s. 265.

ność jest oczekiwana i spodziewana. Także w podobnych sytuacjach mówimy o „obowiązku” wdzięczności. Dzieci powinny być wdzięczne rodzicom, uczniowie wychowawcom, pacjenci swoim lekarzom. Jednak tak, jak nie można mieć pretensji, że się zasłużyło na wdzięczność, a nie otrzymuje się jej, tak też nie ma przymusu wdzięczności. Czymś innym bowiem jest obowiązek troski o zdrowie rodziców i o ich warunki życia, a czymś innym wdzięczność, która jest jednym z najbardziej dobrowolnych darów.

Wdzięczność jest pewną odmianą miłości, przychylnością, łaskawością wobec tych, którzy uczynili nam coś dobrego, a nie musieli wcale tego uczynić. Kiedy nie mając takiego obowiązku, bezinteresownie wyciągnęli do nas rękę, udzielili pomocy. Powinniśmy być im wdzięczni nie dlatego, by móc znowu liczyć na ich dobroć, ale dlatego, że należy być wdzięcznym. Czyn wdzięczności jest piękny sam w sobie, gdyż jest bezinteresowny. Najpełniej da się to dostrzec wówczas, gdy jesteśmy wdzięczni wiedząc, że nie możemy już na nic liczyć. „Niewielu zachowuje wdzięczność po otrzymaniu dobrodziejstwa. Większość dopóty pamięta o darach, dopóki z nich korzysta”³, pisał Seneka. Dlatego wdzięczność jest wówczas piękniejsza i czystsza, gdy skierowana jest do tych, którzy kiedyś okazywali nam dobrodziejstwa, a teraz sami ich potrzebują. Wdzięczność jest więc bezinteresowna. Przysparza więcej dobra temu, który jest wdzięczny, niż korzyści temu, komu wdzięczność się okazuje.

Wdzięczność jest dziedziną pamięci. By być wdzięcznym nie tylko należy pamiętać o dobroczyńcach, lecz także pamiętać o nich szczególnie wtedy, gdy nie możemy już niczego spodziewać się od nich. Lecz wdzięczność jest też w tym znaczeniu dziedziną pamięci, że ten, kto zapomina o swych dobroczyńcach, odwraca się od swej własnej historii i traci przeszłość. „Niewdzięczność zaczyna się od zapomnienia – pisał D. Bonhoeffer – z zapomnienia wynika obojętność, z obojętności – niezadowolenie, z niezadowolenia – rozpacz, z rozpacz – przekleństwo”⁴.

Do wdzięczności zdolni są ludzie zacni i szlachetni. Dusze niskie i niewolnicze są albo niewdzięczne, albo też wdzięczne przesadnie.

³ Tamże, s. 259.

⁴ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, przeł. A. Morawska, Warszawa 1970, s. 129–131.

Różne mogą być źródła niewdzięczności. Niektórzy nie chcą w ogóle przyjmować żadnych darów, ponieważ duma albo lęk nie pozwala im zaciągać jakichkolwiek zobowiązań. Jeśli czują się zmuszeni je przyjąć, usiłują w pośpiechu spłacić dług wdzięczności, aby nie czuć zbyt długo zależności od innych. „Duszy szlachetnej ciąży myśl, że ktoś się jej czuje obowiązany do podziękii, gminnej, że one komuś”, pisał Friedrich Nietzsche⁵. Tylko ci umieją być wdzięczni, którzy zdolni są do przyjmowania darów z pełną szczerością.

Niewdzięczni są także ludzie pretensjonalni, którym wydaje się, że wszystko, co otrzymują, jest im należne. W ich życiu nie ma miejsca na dar, a przez to też i na wdzięczność.

Niewdzięcznymi bywają często ci, którym darowano wiele, gdyż samo przyjęcie wielkiego daru związane jest u obdarowanego z tak głębokim przeżyciem, że brak mu odwagi na wdzięczność. „Ten, kto darował coś wielkiego, pisał F. Nietzsche, nie znajduje wdzięczności; bowiem obdarowany już przez to samo, że dar przyjął, za wielkie brzemie wziął na siebie”⁶. Dlatego dobroczyńców spotyka nie tylko brak wdzięczności, ale także niejednokrotnie nienawiść. „Prawie wszyscy lubią się uiszczać z drobnych zobowiązań, wielu jest wdzięcznych za średnie; ale nie ma prawie nikogo, kto by nie odpłacał niewdzięcznością wielkich”⁷. Podobny sens wyraża przysłowie: „za złe czyny karzą po śmierci, a za dobre jeszcze za życia”. Dlatego może łatwiej rozumiemy pytanie postawione przez jednego z bohaterów Fiodora Dostojewskiego: „Dlaczego mnie tak nienawidzisz? Przecież nie uczyniłem ci niczego dobrego?”

Przyczyną niewdzięczności może być także utylitarystyczne podejście do życia. Ludzie, którzy kierują się korzyścią, boją się wydatków, ryzyka. Potrafią tylko liczyć.

Powodem niewdzięczności bywa także nieumiejętność odróżniania tego, co jest czymś obowiązkiem od tego, co przekracza znacznie ramy tego obowiązku. W tym, co dotyczy opieki rodziców nad dziećmi, troski wychowawców czy lekarzy, trudno wyznaczyć granicę między obowią-

⁵ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa–Kraków 1910, s. 299.

⁶ Tamże, s. 297.

⁷ La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1977, s. 76.

kiem a tym, co nim już nie jest. Niektórzy więc sądzą, że jakieś szczególne, wyjątkowe poświęcenie należało do czyjegoś obowiązku i dlatego nie są przekonani, że powinni za to być wdzięczni. Tak jednak sądzą najczęściej ludzie pretensjonalni, którym się wydaje, że wszystko im się należy.

Źródłem niewdzięczności może być też źle rozumiana miłość i dobroć. Czasami rodzice czy wychowawcy są przesadnie troskliwi i pragną wciąż, na różne sposoby, wyrażać swoją miłość i dobroć. Jednocześnie dziwią się, że ci, którym tę dobroć okazują, nie są im wdzięczni. Tak jednak „przyduaszają” swoją miłością, że pozbawiają ich wszelkiej samodzielności, także możliwości okazania tego, jak bardzo im są „wdzięczni”.

Niewdzięczność wyływa też z podłości. Są ludzie, którzy szukają pomocy innych, a otrzymawszy ją – nienawidzą ich, ponieważ wyobrażają sobie, że wszyscy ludzie są tacy sami jak oni. Myślą, że wyprowadzili ich w pole, albowiem – według ich przekonania – nikt nie czyni niczego dobrego bez nadziei nagrody.

Przyczyną niewdzięczności może być wreszcie wzbudzony w obdarowanym wstyd lub niecierpliwość. Trudno liczyć na wdzięczność tam, gdzie poniża się obdarowanego, okazuje mu swoją wyższość, budzi w nim wstyd lub zbyt długo każe czekać w przedpokoju łaski.

Czasami jednak trudniejszą do zniesienia od niewdzięczności jest przesadna wdzięczność. Jest ona bardzo kłopotliwa. Nie musi wcale kierować się nadzieją przyszłych korzyści. Bywa „bezinteresowna”. „Są dusze niewolnicze – pisał Nietzsche – które tak daleko posuwają uznanie za wyświadczone dobrodziejstwa, iż sznurem wdzięczności same się duszą”⁸.

Do wdzięczności nie wystarczy jednak tylko duchowe usposobienie. Co prawda ważna jest i przychylność, którą nosimy w sercu dla naszych dobroczyńców. Trzeba jednak czegoś więcej, wyrazów wdzięczności. Czymś innym więc niż wdzięczność jedynie odczuwana jest wdzięczność okazywana. O okazywaniu wdzięczności świadczą drobne wyrazy pamięci: list, kartka z pozdrowieniami czy życzeniami, telefon, podarunek, odwiedziny, wszelka możliwa pomoc.

Czy większość ludzi jest wdzięcznych, czy też nie? Pesymiści i optymiści różnią się tu dość znacznie. A. Schweitzer sądził, że większość odczuwa wdzięczność, zbyt mało jednak ją okazuje.

⁸ F. Nietzsche, *dz. cyt.*, s. 299.

Kiedy w perspektywie lat spoglądam na swoją młodość – pisał – wzrusza mnie myśl, jak wielu ludziom winien jestem wdzięczność za to, co mi dali lub czym dla mnie byli. Zarazem jednak ze smutkiem uświadamiam sobie, jak niewiele tej wdzięczności w istocie okazałem owym ludziom, gdy byłem młody. Wielu z nich rozstało się z życiem, zanim zdołałem wyrazić, jakie znaczenie miała dla mnie okazana mi przez nich dobroć i wyrozumiałość. Nieraz nad grobami głęboko poruszony wypowiadałem w duszy słowa, które moje usta niegdyś winny były przekazać żywym [...].

Biorąc pod uwagę swoje własne przeżycia, nie sądzę, by w świecie było tak wiele niewdzięczności, jak się zazwyczaj twierdzi. Nigdy nie mogłem przyjąć takiej interpretacji opowieści o dziesięciu trędowatych, zgodnie z którą tylko jeden z nich poczuwał się do wdzięczności. Sądzę, że wdzięczni byli wszyscy. Ale dziesięciu z nich udało się najpierw do domu, by szybko pozdrowić bliskich i rozejrzeć się w swoich sprawach, odkładając na potem pójście do Jezusa z podziękowaniem. Nie doszło do tego, gdyż sprawy domowe zatrzymały ich, a w tym czasie Jezus zmarł. Jeden natomiast miał dar kierowania się bezpośrednim odczuciem. Odszukał więc zaraz tego, który mu pomógł i swoją wdzięcznością dodał mu otuchy.

Wszyscy winniśmy się starać o bezpośredniość, o to, by wdzięczność nieokazywana stała się okazywaną. Wtedy będzie więcej w świecie słońca i więcej energii, aby czynić dobro⁹.

⁹ A. Schweitzer, *Człowiek wobec człowieka*, [w:] I. La z a r i - P a w ł o s k a, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 75–76.

Józef Piórczyński

Koncepcja bytu u Mistra Eckharta

Najprościej jest wyjść od twierdzenia Eckharta podzielanego przez całą scholastykę, że Bóg jest bytem. Tak sformułowane twierdzenie nie budzi w istotnych wątpliwości i mogłoby się wydawać, że Eckhart jest tutaj typowym myślicielem swojej epoki. Jednak już następna jego teza nadaje tej podstawowej koncepcji zdecydowanie odrębny od powszechnie scholastycznego sens, stanowiący o tym, co jest charakterystyczne i niezwykle ważne dla zrozumienia Eckharta nauki o bycie i co czyni z niej zjawisko osobne wśród bogatej myśli średniowiecza. Oto Bóg jest nie tylko bytem, ale jest całym bytem. Eckhart stwierdza to dobitnie dwa razy w tym samym kazaniu: „Jest On [Bóg – J. P.] bytem, który ma w sobie cały byt”¹. Poza Bogiem nie ma żadnego bytu. Przed Bogiem i poza Bogiem jest tylko Nic. Istnieje tylko jeden jedyny identyczny ze sobą byt. Niemożliwe jest istnienie czegokolwiek poza Bogiem, bo niszczyłoby to uniwersalność jego bytu. Uznanie istnienia jakiegokolwiek bytu poza Bogiem czy obok Boga sprawiłoby, że Bóg nie byłby już jednym jedynym bytem. Bóg w rozumieniu Eckharta jest czystym bytem, pełnią bytu i samym bytem. Odmówić Bogu bytu znaczyłoby: unicestwić Boga, ale także przyznanie bytu czemuś niezależnemu od Boga znaczyłoby to samo. Bóg sam jest jedynie istniejący. Byt Boga wyczerpuje wszelki byt.

¹ Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona, Poznań 1986, s. 401.

Ebeling słusznie nazywa koncepcję Eckharta monizmem, teorią zamkniętą w sobie boskiego bytu².

Jeżeli zatem nie byłoby Boga, tzn. jeżeli nie byłoby bytu, nic by nie istniało. Albo jest byt Boga, albo nie ma bytu w ogóle. Najbardziej dobitne twierdzenie uzasadniające jedyność bytu tożsamego z Bogiem brzmi, że świat nic nie dodaje do tego bytu. Istnienie świata nie poszerza więc zakresu bytu. Eckhart pisał: „Ludziom wydaje się, że gdy mają i Boga, i rzeczy, mają wtedy więcej, aniżeli gdyby mieli Jego bez reszty. Jest to jednak błędne mniemanie, gdyż On razem z rzeczami nie stanowi więcej niż bez nich”³. O ile byt istnieje, w całości przysługuje Bogu. Wynika z tego prosty wniosek, że nic nie istnieje poza boskim bytem. Eckhart zna tylko jeden jedyny rodzaj bytu. To pociąga za sobą inne niezwykle ważne konsekwencje. Przede wszystkim Bóg, ów jedyny byt, zawiera w sobie każdy inny byt, każde istnienie. Rzeczy stworzone nie istnieją poza Bogiem, lecz tylko w Bogu. On stanowi początek i koniec wszystkich rzeczy. Są one zamknięte w bycie Boga i nie mogą znaleźć się poza nim, nie przeistaczając się w nicość. W zamkniętym kole bytu otoczonym nicością mieści się wszelkie istnienie rzeczy. Dlatego nic nie może istnieć poza Bogiem. „[...] Bóg – pisał Eckhart – nie jest oddzielony od rzeczy; On jest w nich wszystkich, gdyż jest w nich bardziej niż one w sobie samych. Tak więc między Bogiem a rzeczami nie ma przedziału. [...] Wszystkie poszczególne rzeczy zawarte są w tym, czym On jest”⁴. Zatem nie ma żadnego pośrednictwa, żadnego medium między bytem Boga a bytem stworzeń. Jakiegokolwiek pośrednictwo implikowałoby dystans między jednym a drugim bytem, a tym samym dowodziłoby to ich odmienności względem siebie, czemu Eckhart oczywiście zaprzecza. Uznanie pośrednictwa między bytem Boga a bytem stworzeń sytuowałoby nieuchronnie byt rzeczy poza bytem Boga i rozdzielałoby niepodzielny byt Boga, co samo w sobie jest założeniem sprzecznym. Nie ma żadnej różnicy między bytem Boga a bytem rzeczy. W tym sensie można powiedzieć, że Bóg jest bardziej w rzeczach niż one w sobie samych, bo ich byt jest bytem boskim, a nie ich własnym, różnym w jakiegokolwiek sposób od tamtego, jednego i wszechobjmującego. Nie można oddzielić bytu

² H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik*, Aalen 1966, s. 39–41.

³ Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 229.

⁴ Tamże, s. 428, 437.

Boga od bytu rzeczy. W istocie nie sposób tu nawet orzekać o jakimś nadzwyczaj ścisłym związku między istnieniem stworzeń a istnieniem Boga, ponieważ zachodzi identyczność ich bytów. Wszystko, co jest, nie jest w żaden sposób zdystansowane wobec bytu Boga. Jeżeli mówi się o stworzeniu rzeczy, to nie może ono być pojmowane inaczej aniżeli jako pewna akcja, ruch w samym Bogu, który, zamknięty w swoim bycie, nie ma możliwości wykroczenia poza siebie. Nic, co istnieje, nie może uciec z nieprzekraczalnego pola bytu Boga, uwolnić się odeń i egzystować niejako na własny rachunek. Wszystkie rzeczy są tym, czym jest Bóg, zatem istnieje tylko jedno źródło bytu, zawsze żywe i niezmiennie w swoim trwaniu.

Koncepcja ta ogniskuje się wokół jednej wielkiej myśli: Bóg jest wszystko obejmującym onnipotentnym bytem, poza którym nie ma i nie może być żadnego innego bytu. Byt, tzn. Bóg, jest całością rzeczywistości, nieprzekraczalną i jedyną, uniwersalną, niedopuszczającą żadnych odprysków bytu, izolowanych obszarów nieusytuowanych w samym źródle wszechrealności, nieprzemijającym i pozaczasowym, wiecznie trwającym w swej niezmiennej teraźniejszości. Byt Boga jest w tym sensie absolutny, że nie dopuszcza istnienia żadnego innego rodzaju bytu, który mógłby go ograniczać. Stanowisko Eckharta jest tak mocno sformułowane, że trudno byłoby znaleźć koncepcję dorównującą mu w tym względzie. Wedle niego bowiem nicość tego, co pozaboskie, jest absolutna, tzn. jest negacją wszelkiego bytu. Nie ma, według Eckharta, różnych stopni czy rodzajów bytu, takiej modyfikacji tego jednego bytu, iżby inne byty jakoś zmieniały w sobie ów jeden jedyny byt. Nie istnieje po prostu inny byt aniżeli byt Boga – Eckhart tę myśl bardzo silnie eksponuje zarówno w pismach łacińskich, jak i w kazaniach i traktatach niemieckich. W istocie skoro Bóg jest tożsamy z całym bytem i nie ma innego bytu aniżeli byt boski, przeto można zaakceptować twierdzenie z pism łacińskich: *esse est deus*⁵. Tym sformułowaniem Mistrz koloński wnosi coś nowego do filozofii, nikt bowiem przed nim i chyba po nim nie zdobył się na tak jasne i odważne postawienie tej sprawy. Zatem mówiąc o bycie, mówimy po prostu o Bogu. W tym sensie cała ontologia Eckharta obraca się wokół bytu Boga i ten byt stanowi punkt wyjścia do rozważań nad wszelkim istnieniem.

⁵ Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*, Stuttgart 1964, Bd. 1, s. 156.

Nauka o analogii, do której się teraz odwołujemy, by bliżej scharakteryzować teorię bytu Eckharta, ma swoją najogólniejszą podstawę w szeroko upowszechnionym na gruncie chrześcijaństwa przekonaniu, że stworzenie jest wyrazem, objawem, manifestacją boskiej istoty, że świat zawiera w sobie ślady najdoskonalszego bytu. Nauka ta implikuje problem czysto filozoficzny: intencją jej jest wyjście poza dwie skrajności uniemożliwiające w gruncie rzeczy uprawianie filozofii jako stosującego się do racjonalnych reguł namysłu. Z jednej strony jest to stanowisko parmenidejskie, wedle którego istnieje tylko jeden byt całkowicie zwarty, niepodzielny, niezmienny. Nie sposób ani pozytywnie wyrazić takiego bytu, ani też powiedzieć, na czym polega istnienie rzeczy danych w bezpośredniej percepcji – chyba że uznaje się je za ułudę i tym samym wraca do niemożliwej do wypowiedzenia pozycji wyjściowej. Druga skrajność, przeciwstawna tamtej i równie jak tamta niwelująca filozofię do poziomu niemoty, to totalny pluralizm ontologiczny, czyniący w istocie każde indywiduum nieporównywalne z żadnym innym, uznający różnorodność bytów za fakt pierwotny i niemediatyzowalny, dopuszczający jedynie definicje ostensywne numerycznie identyfikowalnych obiektów. Radykalny monizm i radykalny pluralizm dają się chyba tylko nazwać, a nie pojęciowo opisać. Nauka o analogii natomiast usiłuje odkryć między bytami o różnych istotach pewną wspólnotę, współmierność, podobieństwo, proporcje. Dzięki temu można porównywać ze sobą różne rzeczy, unikając subsumpcji pod jedno totalne określenie bytu i zarazem zachować pewną, choć nie absolutną, nie w duchu eleackim pojętą jedność bytu. Teoria analogii pozwala ukazać zróżnicowanie bytów bez całkowitego zerwania łączności między nimi. Pełni więc dwie funkcje: z jednej strony zachowuje odrębność rzeczy, tzn. rozdziela byty, z drugiej – ma charakter jednoczący, wskazuje bowiem na to, co bytom wspólnie – choć nie w jednakowy sposób – przysługuje. Średniowieczne teorie analogii opisywały nade wszystko – jak wspomniano – wzajemny stosunek bytu stworzonego i niestworzonego, Boga i świata rzeczy, i o tyle stanowiły one podstawę ówczesnej metafizyki⁶.

Eckhartowska nauka o bycie opiera się na opisanej przez Tomasza z Akwinu teorii analogii atrybutywnej. Otóż o istocie żywej, pokarmie,

⁶ Por. E. G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 99–104.

urynie można orzec, że są zdrowe. Pojęcie zdrowia ustala między nimi właśnie analogię, tzn. bytom tym przypisuje pewną wspólnotę. Istota żywa, pokarm, mocz jako człony analogii są zwane analogatami. Analogon zaś jest to to, dzięki czemu zachodzi owa analogia, dzięki czemu przeto o analogatach można orzekać podobieństwo, odpowiedniość, jedność itp. Wszelako w analogii atrybutywnej analogon jest wypowiedziany wprost tylko w odniesieniu do jednego analogatu. Ten analogat zwany zazwyczaj *primum analogatum* jest nosicielem analogonu. W analogii atrybutywnej jedynie *primum analogatum* posiada więc *per se* analogon, natomiast pozostałe analogaty mają swój byt analogatu tylko w relacji do *primum analogatum*. W omawianym tu przykładzie św. Tomasza znaczy to, że pokarm, mocz są zdrowe, jednak nie same w sobie, lecz tylko w relacji do istoty żywej. Jedynie istotcie żywej przysługuje we właściwym znaczeniu predykat „zdrowy”. Analogaty uzyskują więc pewną właściwość tylko w stosunku do *primum analogatum*, które jest nosicielem analogonu. Istota żywa jest zdrowa w sobie i przez siebie, a nie przez relację do czegoś innego. Pokarm zaś sam w sobie nie posiada predykatu „zdrowy”, jest on mu pożyczony przez odniesienie do istoty żywej⁷.

Sam Eckhart teorię analogii atrybutywnej przedstawił w odniesieniu do tzw. *perfectiones generales*, czystych duchowych doskonałości, takich jak prawda, mądrość, dobro, sprawiedliwość. W *Księdze boskich pouczeń* czytamy:

Po pierwsze, wiedzieć należy, że mądry i mądrość, prawdziwy i prawda, sprawiedliwy i sprawiedliwość, dobry i dobroć odnoszą się wzajemnie do siebie i w następującym pozostają stosunku: Dobroć nie jest stworzona, uczyniona ani zrodzona, jest natomiast rodząca i rodzi dobrego, on zaś jako taki nie jest stworzony ani uczyniony, lecz jest zrodzonym dzieckiem i synem dobroci. Dobroć rodzi w dobrym samą siebie i wszystko, czym ona jest: przelewa weń byt, wiedzę, miłość i działanie, on zaś otrzymuje w całości swój byt, wiedzę, miłość i działanie wprost z serca, z najgłębszego wnętrza dobroci i tylko od niej. Dobry i dobroć stanowią jedną i tę samą dobroć, jedno pod każdym względem, wyjąwszy przeciwstawienie: rodzenie – rodzenie się. Niemniej rodzenie będące funkcją dobroci i rodzenie się dobrego stanowią absolutnie jeden byt i jedno życie. Wszystko,

⁷ Por. S. Kunz, *Zeit und Ewigkeit bei Meister Eckhart*, Tübingen 1985, s. 88–89; E. Waldschütz, *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*, Bonn 1978, s. 338–339; H. Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund, Bonn 1952, s. 84–85.

czym jest dobry, otrzymuje on od dobroci i w niej. Tam istnieje, żyje i mieszka. [...] Gdy mówimy o dobrym, rozumiemy, że jego „bycie dobrym” dała mu, wlała, zrodziła w nim Dobroć niezrodzona⁸.

Otóż trzeba zdać sobie sprawę z tego, jak Eckhart pojmuje doskonałości duchowe. Przede wszystkim są one przeciwieństwem cielesnym akcydensów. Te są podzielne, przemijające, ulegające rozbięciu, nieodzielne i późniejsze od swojego podmiotu, od którego otrzymują byt. Duchowe doskonałości natomiast są nieprzemijające, niepodzielne, wcześniejsze od swojego podmiotu, dzięki którym on egzystuje, co znaczy, że one nadają mu byt, same nie otrzymując bytu od niczego innego. Zatem to podmiot jest w owych doskonałościach, a nie doskonałości w podmiocie. One konstytuują po prostu podmiot. Doskonałości nie podpadają też pod liczbowe określenia, jako że są jednością, tzn. stanowią one jeden byt⁹. Tym jedynym bytem, podmiotem jest właśnie Bóg. „Bóg, bowiem – pisał Eckhart – jest sprawiedliwością”¹⁰. Podobnie jest z dobrem: „Nikt przecież nie jest dobry, tylko Bóg”¹¹. To samo w związku z Bogiem możemy powiedzieć o prawdzie i mądrości. Te doskonałości są najpierw Bogiem, Bogiem samym, one wszak nadają mu boski byt.

Wszelkie stworzenie w swoim bycie, prawdzie, dobru itd. pozostaje w analogicznym stosunku do Boga tożsamego z *perfectiones generales*. Analogon, np. dobroć sama, byt sam w sobie, nie istnieje jako taki w analogatach, tzn. stworzonych rzeczach. Nosicielem analogonu jest tylko *primum analogatum*, tzn. analogon jest jedynie w Bogu. Rzeczy stworzone otrzymują swój byt od czegoś zewnętrznego wobec nich, od *primum analogatum*, czyli właśnie od Boga. Wynika z tego, że tylko Bóg istnieje we właściwym znaczeniu¹². Jedynie Bóg jest prawdą, dobrem, sprawiedliwością, mądrością z samego siebie. Wszystko inne istnieje, jest prawdziwe, dobre, sprawiedliwe, mądre nie z samego siebie, lecz z Boga i poprzez Boga. Byt jako taki w sposób samoistny występuje więc wyłącznie w jednym członie analogii, natomiast w stworzeniach jest czymś, co przychodzi, co jest powodowane przez coś innego. Wszystko,

⁸ Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987, s. 81–82.

⁹ Por. H. Ebeling, *dz. cyt.*, s. 160–161.

¹⁰ Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 264.

¹¹ Tamże, s. 375.

¹² Tamże, s. 434.

co egzystuje i jest stworzone, ma byt od jednego bytu, którym jest Bóg; i tylko On nie otrzymuje swojego bytu od czegoś innego. Eckhart pisał: „Bo wszystkie rzeczy istnieją w Bogu i przez Niego, poza Nim i bez Niego nic nie istnieje prawdziwie [...]”¹³. Stworzenie rzeczy polega na udzieleniu im przez Boga Jego własnego bytu. Kreatura nie ma własnego, jej tylko przysługującego bytu, lecz bez reszty otrzymuje byt, dzięki któremu egzystuje. Byt w stworzeniach jest czymś tylko pożyczonym; byt nie jest własnością tego, co stworzone. Tylko Bóg istnieje samoistnie¹⁴. Z takiej koncepcji wzajemnego od niesienia do siebie Boga i rzeczy wynika wprost, że twory powołane do istnienia przez Boga nie są samodzielne bytowo, nie są nawet relatywnie niezależne w swoim bycie od bytu Boga. Znaczy to, że stworzenia same w sobie nie posiadają żadnego bytu. Wielekroć w swoich kazaniach Eckhart mówi o nicości stworzeń: „Wszystkie stworzenia są czystą nicością, nie mówię, że są one znikome ani że w ogóle są czymś, są one czystą nicością. Nicością jest to, co nie ma istnienia. Otóż stworzenia nie mają istnienia [...]”¹⁵.

Wedle Eckharta zatem, skoro stworzenia są nicością, ich byt musi być bytem Boga, by mogły one istnieć¹⁶. Rzeczy istnieją jako stały wpływ Boga, dawanie im przezeń własnego bytu. Tę stałą zależność stworzeń od Boga i w ogóle treść analogii atrybutywnej najlepiej można zobrazować pochodzącym od św. Augustyna opisem stosunku między źródłem światła a światłem: światło w powietrzu jest całkowicie zależne od obecności tego źródła; gdy znika źródło światła, znika też światło. Gdyby Bóg przestał udzielać rzeczom własnego bytu, rzeczy natychmiast przestałyby istnieć.

Niektórzy badacze, powołując się na dwie, może trzy wypowiedzi Eckharta, usiłują przypisać mu tradycyjną teorię stworzenia z nicości¹⁷. Taka interpretacja wydaje się wynikać z niezrozumienia aktu stworzenia, jaki właściwy jest jego nauce. Istotnie poza Bogiem nie ma nic, z czego jako z istniejącego materiału Bóg mógłby uformować rzeczy. Stworzenia w rozumieniu Eckharta dopóty są nicością, tzn. dopóty ich nie ma,

¹³ Tamże, s. 428.

¹⁴ Tamże, s. 117, 416–417.

¹⁵ Tamże, s. 95–96.

¹⁶ Tamże, s. 402; Mistrz Eckhart, *Traktaty*, s. 116.

¹⁷ Por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 264.

dopóki nie wpłynie w nie jeden jedyny byt, który wszystko sobą ogarnia. Jeśli – jak wcześniej cytowano – rzeczy są tym, czym jest Bóg, to rzeczy są nie tylko z Boga, ale są w swoim bycie bytem Boga. Tak więc rzeczy powstają wówczas, gdy napelniają się bytem Boga. Rzeczy nie są zatem stworzone z nicości, lecz z bytu Boga. Rzeczy nie przestają istnieć, gdy Bóg unicestwia ich byt, bo to jest niemożliwe – znaczyłoby to bowiem unicestwienie przez Boga własnego bytu, czyli samego siebie, a tego właśnie Bóg na mocy swojej boskiej natury jako niezmiennej i wiecznej uczynić nie może. Unicestwienie rzeczy w tej koncepcji mogłoby oznaczać jedynie wycofanie się bytu Boga z rzeczy, przez co one zniknęłyby, tak jak wygaszenie źródła światła powoduje zanik światła. Sam boski byt pozostaje jednak w żaden sposób nienaruszony i nieuszczipiony. Obowiązuje nadal wspomniane już twierdzenie, że stworzenia są ruchem w obrębie boskiego bytu, a nie poza nim. Eckhart pisał: „Bóg jest równie bliski wszystkim stworzeniom. [...] w każdym z nich można Go znaleźć. Gdyby tylko było możliwe stawić je wszystkim człowiekowi przed oczy, on mógłby Go w nich dojrzeć i poznać. [...] On bowiem we wszystkich rzeczach i miejscach znajduje się w ten sam sposób [...]”¹⁸. Nicość rzeczy samych w sobie oznacza zatem, że ich źródłem jest nicość, lecz że z nicości – ułomny język nie wyraża właściwie wprost tego, o co Eckhartowi chodzi – stają się czymś, gdy w ową nicość wpływa konstytuujący je byt boski albo mówiąc inaczej – trudno na razie orzec, która formuła jest lepsza – gdy ów byt tak się określa, że będąc boskim bytem, ustanawia w sobie istnienie rzeczy nieprzekraczających go, wszak ciągle obowiązuje twierdzenie:

Bóg + świat = Bóg.

Z pewnego punktu widzenia ujęcie Boga i rzeczy przez Eckharta na gruncie analogii atrybutywnej okazuje się nadzwyczaj konsekwentne. Cóż bowiem innego absolut może udzielać aniżeli siebie samego i co innego można znaleźć poza Bogiem niż Boga samego? Wyczerpywanie się energii absolutu poza absolutem przy założeniu jego jedności jest twierdzeniem dosyć wątpliwym. Wszelako skoro Bóg i świat razem wzięte nie są niczym więcej niż Bóg sam, znaczy to, że ujmując rzeczy nie wy-

¹⁸ Tamże, s. 385.

kraczymy poza Boga i że rzeczy skończone – co wyraźnie pisał Eckhart – same w sobie są niczym. Wolno zatem chyba wyciągnąć wniosek, że rzeczy po prostu nie ma. Czy w ogóle na gruncie takiej koncepcji daje się odróżnić rzeczy od Boga? Można by powiedzieć, że rzeczy zawierają w sobie odciski bożych idei. Jednak owe odciski zawierają się w bycie Boga. Nie wychodzi się więc poza Boga. Takie stanowisko jest praktycznie unicestwieniem świata. Wszystko jest pełne Boga, bo poza Bogiem nie ma nic. Wyjście poza Boga wydaje się niemożliwe. Wszelki byt jest boski, to, co pozaboskie, stanowi nicość. Jaki jest przeto sens mówienia o rzeczach skończonych, skoro Bóg jako niepodzielny istnieje wszędzie jako cały Bóg? Jak odnaleźć zasadę ujednostkowania, gdy wszystko jest jedną boską substancją? Dochodzimy tutaj do fundamentalnego problemu teorii Eckharta: na czym polega realność rzeczy, różna od absolutu, który jest absolutem właśnie poprzez rzeczy?¹⁹ Okazuje się, że Bóg, który miał być Bogiem poprzez rzeczy, jest Bogiem poprzez siebie samego, bo oto realność rzeczom nie przysługuje. Twierdzenie, że Bóg jest wszystkim we wszystkim, jest prawdziwe za cenę unicestwienia wszystkiego, co nie jest Bogiem. W rzeczach Bóg znajduje tylko samego siebie.

Określenie charakteru realności rzeczy stanowi chyba dość typową trudność teorii panteistycznych, które w tym punkcie nie poddają się łatwo zabiegom uściślającym ich sens. Nauka Eckharta ze względu na wyróżnienie tylko jednego rodzaju bytu wydaje się szczególnie niepodatna na ustalenie *principium individuationis*. Przy tym nie ulega wątpliwości, że Eckhart uznaje istnienie rzeczy i ich odrębność wobec Boga. Czytamy bowiem w kazaniach: „Stworzył On [Bóg – J. P.], na ogół biorąc, wszystkie rzeczy nie na wzór samego siebie, lecz na wzór ich obrazu, który ma w sobie. [...] gdyby nie było czasu, przestrzeni i innych rzeczy, wszystko stanowiłoby jeden byt”²⁰. Zatem czas i przestrzeń jako sposoby istnienia rzeczy powodują, że nie są one wprost tożsame z bytem Boga. Jak przeto istnieją rzeczy? Według Ebelinga, Eckhart w istocie wyklucza

¹⁹ „Wann daz got got heizt, daz hat er von den creaturen”. Meister Eckhart, *Vom Gottesreich*, [w:] *Meister Eckhart und seine Jünger*, reprint wydania opracowanego przez F. Jostesa, Berlin 1972; w tym zbiorze traktat nazywany „Vom Gottesreich” nie ma tytułu, lecz tylko nr 82 i zaczyna się od słów: „Hie hebet sich an ain guter sermo von dem reich gotes”, s. 93.

²⁰ Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 200, 286.

ze swej teorii rozważania nad istotą czy naturą rzeczy²¹. Teza ta na pewno wyraża ducha filozofii Eckharta. Dosłownie wszelako wzięta jest o tyle przesadna, że Eckhart wprawdzie nie rozwodzi się szeroko nad tym zagadnieniem zarówno w pismach łacińskich, jak i traktatach, i kazaniach niemieckich, jednak okolicznościowo niejako dokonuje rozróżnienia między istotą a bytem rzeczy.

Hof uważa rozpatrywany teraz problem filozofii Eckharta za pozorną trudność, odwołując się do dwu przesłanek wyjaśniających istnienie rzeczy. Po pierwsze, istota stworzonej rzeczy w przeciwieństwie do jej bytu nie pochodzi od czegoś innego, *ab alio*, lecz jest jej własną istotą, której – jak się wyraża – do udoskonalenia brakuje bytu; ale esencja, będąc czymś nieistniejącym, bez bytu, jest zarazem „realnością, zasadą, realną esencją”²². Na gruncie tomistycznej nauki o realnej różnicy między istotą a istnieniem twierdzenie to jest chyba do zaakceptowania, przez co nie chcemy powiedzieć, że Eckhart odnośnie do realności rzeczy zajmuje stanowisko tomistyczne. Po drugie, według Hofa, rzecz ukonstytuowana przez własną istotę i byt, tzn. byt Boga, ponieważ tylko Bóg jest bytem, posiada nie statyczną, lecz dynamiczną egzystencję²³. Z takim ujęciem Hofa zgadzają się chyba następujące, obecne w kazaniach, twierdzenia Eckharta na temat bytu i istoty:

Mój ojciec daje mi wprawdzie naturę, ale nie daje bytu – ten pochodzi wyłącznie od Boga. [...] wszystkie rzeczy tworzą same siebie, każda rodzi własną naturę. Dlaczego natura jabłoni nie rodzi wina, a winna latorośl jabłek? Bo nie odpowiada to ich naturze. I tak samo dzieje się ze wszystkimi innymi stworzeniami. Ogień wytwarza ogień. Gdyby mógł przemienić w ogień wszystko, co znajduje się w jego pobliżu, uczyniłby to. Tak samo działałaby woda. Gdyby mogła przemienić w wodę i zmoczyć wszystko, co się znajduje w pobliżu, również by to zrobiła – do tego stopnia każde stworzenie kocha swój byt otrzymany bezpośrednio od Boga²⁴.

Idąc za tokiem myślenia Hofa, należałoby powiedzieć, że istota dziecka – człowieka pochodząca od ojca jest realna, ale nieistniejąca dopóty, dopóki Bóg nie dołączy do niej bytu, własnego bytu, bo innego bytu

²¹ H. Ebeling, *dz. cyt.*, s. 54.

²² H. Hof, *dz. cyt.*, s. 119.

²³ Tamże.

²⁴ Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 296, 454.

nie ma. Hof podsumowuje swoją interpretację nauki Eckharta w następujący sposób: „Ontologia ta mówi więc o tym, co stworzone, że jeżeli wyeliminuje się z niego *quidditas* [istotę – J. P.], wszelkie określenie i całą wielkość, które właśnie konstytuują to, co stworzone, jako to, co stworzone, nie pozostaje nic innego, jak tylko niestworzony i jedyny byt [...]”²⁵. Dynamiczny charakter istnienia rzeczy, który tak mocno ekspozuje Hof, polega na uzależnieniu ich istnienia od wpływu boskiego bytu w to, co przedtem było nicością, bo jednak realność istoty nie oznacza jej bytu. W tym twierdzeniu o realności nieistniejącej istoty chodzi chyba o to, że gdyby była absolutnym Nic, nie mogłaby przyjąć bytu, bo byt i Nic się wykluczają. Ostatecznie jednak nie daje się chyba określić bliżej charakteru istoty.

Status egzystujących stworzeń Hof unaocznia porównaniem pochodzącym od samego Eckharta: obraz w lustrze sam w sobie nie może egzystować i jako taki jest nicością. Jednakowoż istnieje on w lustrze jako pozostający w totalnej zależności od tego, co odbija się w owym lustrze. I wniosek Hofa: „W tym samym znaczeniu można mówić o tym, co stworzone, że posiada ono realność, chociaż wzięte w sobie jest nicością, czymś nieistniejącym”²⁶. W ten sposób Hof wyjaśnia antynomię czy paradoks myśli eckhartowskiej. Czy jednak istotnie mamy tu do czynienia z antynomią, paradoksem czy też ze zwykłym nieporozumieniem? Hof powiada, że stworzenia wzięte w sobie, tzn. poza Bogiem, są nicością. Tak samo – przypomnijmy – twierdzi Eckhart: „Nicością jest to, co nie ma istnienia. Otóż stworzenia nie mają istnienia, gdyż istnienie uwarunkowane jest obecnością Boga”²⁷. Jednak są to formuły nieprecyzyjne. Dokładniej należałoby powiedzieć tak: poza Bogiem, poza boskim bytem nie ma stworzeń, tzn. nie ma stworzeń wziętych jako same w sobie. Poza Bogiem jest nicość. Natomiast gdy mówimy poprawnie o stworzeniach, to należy rozumieć przez nie twory zawierające już w sobie byt Boga. Zatem stworzenia, o ile istnieją, są zawsze bytami; nie można przeto mówić o nicości tego, co stworzone. Gdy więc mówimy o stworzeniach, oznacza to, że są to obiekty tożsame w swoim bycie z bytem Boga. Stworzenia jako takie nie są nicością. W tym punkcie rozważań nad bytami stworzonymi

²⁵ H. Hof, *dz. cyt.*, s. 222.

²⁶ Tamże.

²⁷ Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 96.

nie można orzekać o ich nicości i realności zarazem, o ich antynomicznym czy paradoksalnym charakterze. No bo jak inaczej można by zaakceptować twierdzenia Eckharta (niektóre już nam znane):

Po drugie, znaczy to, że Bóg nie jest oddzielony od rzeczy; On jest w nich wszystkich, gdyż jest w nich bardziej niż one w sobie samych. Tak więc między Bogiem a rzeczami nie ma przedziału. [...] wszystkie poszczególne rzeczy zawarte są w tym, czym On jest. Mówiłem już nieraz, że Boże życie i byt są w kamieniu, kawałku drewna, jak też w innych stworzeniach [...] ²⁸.

Z tego, że stworzenia mają byt pożyczony, a nie własny, nie wynika, że są nicością, bo dopóki ów byt jest im udzielony, są realnością, gdy zaś zostałyby im cofnięty, przestałyby istnieć i o stworzeniach jako takich nie można by mówić. Stworzeń wziętych w sobie samych nie ma. Istnieją tylko stworzenia wzięte wraz z bytem Boga. Jedynie w odniesieniu do tej ostatniej sytuacji użycie słów „stworzenie”, „rzecz” jest poprawne; inne wyrażenia tutaj przytaczane i obecne w pismach Eckharta są przejawem uległości nawykowi mowy, metaforycznego, niedosłownego używania języka. Chcąc jednak zrozumieć dokładniej jego teorię, trzeba zdobyć się na próbę wyjścia poza ową niedosłowność na tyle, na ile jest to możliwe. Zatem ów przykład Eckharta dotyczący lustra wydaje się nam nieodpowiedni, jeżeli rozumie się go tak, jak czyni to Hof: istnienie stworzeń wobec Boga ma się tak, jak istnienie obrazu przedmiotu w lustrze do przedmiotu odbitego w lustrze. Nietrudno zauważyć, że interpretacja Hofa zaprzecza tezie Eckharta, iż nie ma żadnej mediatyzacji między bytem Boga a bytem stworzeń. Należałoby zatem przyjąć jedno z trojga: albo przykład jest niedobry, albo nauka Eckharta jest niespójna, albo trzeba szukać takiej interpretacji owego przykładu, która uwzględniłaby podstawowe założenia eckhartowskiej nauki o bycie.

Inne rozwiązanie rozważanego teraz problemu daje Stephenson, wedle którego nicość jako taka stanowi konieczny warunek bytu rzeczy. Byt stworzony jest bytem boskim, jego rozwinięciem, ale empiryczny byt rzeczy nie jest identyczny z bytem Boga. Konkretny twór skończony egzystuje z mocy bytu boskiego, bez którego niczego by nie było. Jednakże Nic spełnia funkcję konstytutywną wobec stworzonego bytu, stanowi podstawę jego egzystencji i możliwości boskiego działania. Bez Nic

²⁸ Tamże, s. 428, 437, 375.

istniałby tylko czysty, niedziałający boski byt. Kreatury niosą w sobie byt Boga zasłonięty – jak mówi Stephenson – płaszczem nicości i dlatego ów byt dochodzi do zjawiskowego istnienia w rzeczach²⁹. Wydaje się, że na gruncie takiej koncepcji trzeba by uznać nicość za coś pozytywnego, tzn. za jakąś nicość, czyli w istocie za nie-nicość, rodzaj jakiejś zasłony okalającej czysty byt boski. Zatem narzuca się z konieczności pytanie: czym są rzeczy w tej części, w której nie są Bogiem i która powoduje, że są właśnie rzeczami, a nie samym Bogiem? Gdy zaś dosłownie rozumie się nicość, pozostaje znowu jeden jedyny byt, o którym – jak pisze Stephenson – nic nie moglibyśmy powiedzieć, bo sami nie istnielibyśmy. Stephenson, niejako mając na uwadze tę konkluzję, usiłuje rozwiązać problem poprzez dodanie do bytu nicości, mimo że, jak się wydaje, sam nie jest całkowicie przekonany, co do słuszności swojej interpretacji. Przyznaje bowiem, iż czytając pisma Eckharta, odnosi się wrażenie, że dla niego jedynie boskiemu bytowi przysługuje rzeczywistość³⁰. Sposób rozumienia realności stworzeń jako złożonych z bytu i nicości jest w pismach łacińskich wyrażony zupełnie akcydentalnie, w pismach zaś niemieckich raczej trudno się dopatrzeć sugestii skłaniających ku takiemu wnioskowi, choć nie musi to być ostatnie słowo na ten temat.

Obie interpretacje, Hofa i Stephensona, uznają podstawowe, wyrażone tu wielokrotnie twierdzenia Eckharta, że byt Boga jest w stworzeniach albo że Bóg swoim bytem obejmuje byt stworzeń. Przy tym jednak interpretacja Hofa, w przeciwieństwie do dość sztucznie skonstruowanego ujęcia Stephensona, ma za sobą i racjonalne przesłanki ugruntowane w średniowiecznej myśli w zakresie nauki o istocie i istnieniu, i uzasadnienie, co prawda ograniczone i nadzwyczaj rzadko spotykane, w samych pismach Eckharta. Natomiast cytowana opinia Hofa o tym, że twierdzenie Eckharta: Bóg + świat = Bóg, jest prawdziwe przy wykluczeniu ze stworzonych rzeczy ich istot, budzi pewne wątpliwości. Otóż Eckhart nie powiada, że rzeczy, z których wyłączy się istoty, wzięte razem z Bogiem nie są niczym więcej niż samym Bogiem, lecz że cały świat (wszystkie rzeczy jako takie) i Bóg są tylko samym Bogiem. Jeżeli przyjąć za Ebelingiem, że u Eckharta wszystko obraca się wokół egzystencji rzeczy,

²⁹ G. Stephenson, *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, Bonn 1954, s. 145–146.

³⁰ Tamże.

że zatem Eckhart, wygłaszając owo twierdzenie, pomija w swoich rozważaniach istotę jako składnik rzeczy, należałoby Hofowi przyznać rację. Czy tak jest istotnie? I czy tak właśnie twierdzenie to powinno się rozumieć w świetle innych, nie prezentowanych jeszcze poglądów Eckharta na temat istnienia i charakteru rzeczy?

Niewątpliwie jednak przedstawiona tutaj charakterystyka Boga i stworzeń implikuje monistyczną teorię rzeczywistości. Bóg stanowi cały byt i jest całym bytem rzeczy. W ten sposób stworzenia zostają ubóstwione, obojętnie czy przyjmie się, że Bóg jest w stworzeniach, czy stworzenia są w Bogu – obie formuły funkcjonują w pismach Eckharta (i trudno byłoby rozstrzygnąć, która jest bardziej właściwa). Bóg jest immanentny stworzeniom, a stworzenia są zawarte w Bogu. Dlatego właśnie Ebeling nazywa naukę Eckharta monizmem oraz panteizmem w znaczeniu spinozjańskim³¹. I tak opisywana filozofia Eckharta jest spójna i konsekwentna, jakkolwiek trudność stanowi wyartykułowanie bytu rzeczy jako rzeczy.

Wszelako znajdujemy w pismach Eckharta twierdzenia, które zmieniają ujawniony dotychczas sens jego teorii. Oto przykłady:

Otóż stworzenia nie zawierają w sobie niemal nic z Boga, dlatego też nie mogą niczego o Nim objawić. [...] Stworzenia, nawet wzięte wszystkie razem, nie mogą wyrazić Boga, nie są one bowiem zdolne pomieścić w sobie tego, czym On jest (s. 176). Pewien mistrz mówi: wszystkie stworzenia, w których jest wielość, nie są godne tego, by działał w nich sam Bóg (s. 186–187). Ale On jest prawdą, wszystko natomiast, co się znajduje w czasie, co On kiedyś stworzył, nią nie jest (s. 209). Wszystko, co cielesne, jest odpadkiem, przypadkiem i upadkiem (s. 246). Czas ma dwa następstwa: starzenie się i ubywanie. Wszystko, co słońce oświeca, objęte jest czasem. Wszystkie stworzenia są „teraz” i są „od” Boga. Tam, gdzie są one „w” Bogu, różnią się tak dalece od ich obecnego stanu, jak słońce od księżyca, a nawet znacznie więcej (s. 286). To, co stworzenia, wzięte wszystkie razem, od Niego otrzymały, zupełnie Mu nie dorównuje, chociaż wszystkie one chciałyby wypowiedzieć możliwie najwięcej (s. 328). Wszystko, czego szukamy w stworzeniach, jest nocą. Takie jest rzeczywiście moje przekonanie: wszystko, czego szukamy w jakimś stworzeniu, to ciemność i noc (s. 399)³².

O ile przedtem – jak cytowano – Eckhart negował przedział między Bogiem a światem rzeczy, utożsamiając je wręcz ze sobą, o tyle teraz odróżnia je od siebie. Wyjaśnienie tego wymaga, jak się wydaje, odwoła-

³¹ H. Ebeling, *dz. cyt.*, s. 102.

³² Strony podane w nawiasie odnoszą się do wydania: Mistrz Eckhart, *Kazania*.

nia się do eckhartowskiej charakterystyki Boga jako poznania, do twierdzenia, że „Bóg jest umysłem, który żyje jedynie w poznawaniu samego siebie” (s. 120). Mistrz akcentuje przede wszystkim prymat poznania w Bogu. Bóg jest poznaniem i nie jest on jako poznanie istniejący, bo poznanie nie jest wprost bytem. Powiązanie Boga z rzeczami rozumiane jako stwarzanie rzeczy w boskim działaniu musi być przeto określone jako dokonujące się w boskim poznaniu. Bóg, będąc wszak poznaniem, działa w ten sposób, że myśli. Boskie pomyślenie jest powołaniem do istnienia rzeczy. W tym sensie Bóg jest przyczyną rzeczy jako istniejących (s. 328). Dlatego Bóg jako poznanie poprzedza – czasowo lub logicznie, w zależności od tego, czy przypisuje się Eckhartowi tezę o wieczności świata czy o jego czasowym początku – stworzenia, nadaje im przez swoje myślenie byt, sam bytem nie będąc. Potwierdzają to następujące słowa Eckharta: „Zanim jeszcze byt zaistniał, Bóg działał; stworzył byt wtedy, kiedy jeszcze go nie było. Mistrzowie niezbyt bystrogo umysłu mówią, że Bóg jest czystym bytem, tymczasem On wynosi się ponad byt tak wysoko, jak anioł nad komara” (s. 121). Bóg jako przyczyna bytu nie może być bytem. Byt nie może istnieć zarazem w przyczynie i w tym, co przez ową przyczynę spowodowane. Bóg jako zasada i przyczyna bytu musi się radykalnie różnić od tego, co jest efektem jego działania. Jako wyższy od bytu powołuje zatem do istnienia byt rzeczy. Żeby Bóg mógł być przyczyną bytu, sam musi być wyniesiony ponad byt. Eckhart odmawia więc Bogu bytu. To zaś, co ma byt, nie może należeć do Boga. Przyczyna i skutek muszą być oddzielone i różne. Bóg jako czysty niezmienny intelekt posiada odmienny charakter od rzeczy zmieszanych w swoim bycie z czasem i przestrzenią. Tylko Bóg jest czystym poznaniem i dlatego wszystko, co jest poza Bogiem nie może być czystym poznaniem, bo inaczej nie odróżniałoby się od Boga, tzn. istniałby tylko Bóg. Niestworzony boski rozum myśląc, powoduje istnienie czegoś od siebie różnego. Stąd właśnie wynika ów ostry przedział między tym, co niestworzone, a tym, co stworzone. Nauka o bezbytości Boga wyjaśnia zatem, że Bóg jako przyczyna wszelkiego bytu nie może zawierać w sobie bytu, lecz tylko poznanie.

Zarazem jednak ów rozdział Boga i rzeczy nie jest absolutny, nie oznacza zerwania między Bogiem a stworzeniami. Eckhart pisał: „To, co ma byt, czas lub miejsce, nie dotyka Boga; jest On ponad tym wszystkim. Bóg jest we wszystkich stworzeniach w tym stopniu, w jakim mają one

byt, a mimo to jest ponad nimi” (s. 120). Bóg jest więc w rzeczach poprzez ich byt. Wydaje się to zgodne z często wygłaszanym przez Mistra twierdzeniem, że byt rzeczy jest bytem boskim. Ile rzeczy mają bytu, tyle jest w nich Boga. Wynikałoby z tego, że odmówienie przez Eckharta bytu Bogu nie jest radykalne i ostateczne. Zatem nie można by o Bogu jako poznaniu powiedzieć, że nie jest on w żaden sposób bytem. Eckhart uzupełnia i wyjaśnia swoją koncepcję: „Twierdząc jednak, że Bóg nie jest bytem i że jest ponad bytem, nie odmówiłem Mu poprzez to bytu, ale raczej podkreśliłem w Nim jego doskonałość” (s. 122). Ów doskonały boski byt to świątynia Boga, umysł, rozum, poznanie. By sprawę uporządkować, trzeba powiedzieć, że Eckhart wyróżnia trzy rodzaje bytu Boga: byt doskonały – tożsamy z poznaniem, byt jako coś następczego wobec poznania, tzn. byt, którego podstawą jest poznanie i byt jako przedśmiatek świątyni, którą jest Bóg pojęty jako umysł, poznanie (s. 120–123). Czy mając na uwadze te dystynkcje, da się zbudować jedną spójną koncepcję bytu boskiego? Wydaje się, że byt rzeczy nie może być zidentyfikowany z boskim poznaniem jako owym doskonałym bytem, bo Bóg jako umysł „żyje jedynie w poznawaniu samego siebie”, a rzeczy mogą być tylko skutkiem boskiego myślenia, czyli Boga, a nie samym Bogiem. Być może słuszne jest przypuszczenie, że byt Boga, mający swą podstawę w poznaniu, należałoby zrównać z bytem Boga jako przedśmiatekiem boskiego poznania, czyli Boga jako poznania. Otóż ów byt jest właśnie po poznaniu. Tak to się przedstawia, gdy rozpatrujemy Boga samego w sobie. To, co w samym Bogu jest drugie, po poznaniu, jako następczy wobec niego byt, to samo z perspektywy dostępności człowieka do Boga jako doskonałości, tzn. Boga jako poznania, ukazuje się jako pierwsze, jako przedśmiatek, przez który wchodzi się do świątyni, tj. do Boga jako umysłu. Jednakże to pojęcie przedśmiateka poznania, czyli przedśmiateka doskonałego bytu boskiego, jest metaforycznie, a nie dyskursywnie precyzyjnym określeniem. Wydaje się, że nie sposób ostatecznie rozwikłać owego splątania pojęciowego w odniesieniu do charakteru bytu Boga. Można jedynie snuć mniej lub bardziej prawdopodobne przypuszczenia, odwołując się do niejasnych, niedopracowanych i nie zawsze zgodnych ze sobą, tu i ówdzie niesystematycznie formułowanych przez Eckharta twierdzeń.

Bez wątpienia u Eckharta występuje dwojakie spojrzenie na stosunek wzajemny bytu Boga i bytu rzeczy. Pierwsza koncepcja, wedle któ-

rej stworzenia są tym samym, co Bóg, jest wyrażona jaśniej i dobitniej aniżeli druga, dystansująca istnienie stworzeń wobec Boga. Wszelako koncepcja identyczności Boga i rzeczy nastęrcza – jak pokazywaliśmy – trudności w eksplikacji pojęcia rzeczy jako rzeczy. To może uzasadniać różne sposoby rozumienia teorii Eckharta, co bynajmniej nie znaczy, że wszystkie są równowartościowe. Lepsze wydaje się tutaj wyjaśnienie Hofa niż Stephensona, choć mając na uwadze ową drugą, nawiązującą do neoplatonizmu, naukę o stosunku bytu Boga do bytu stworzeń, przekonanie o udziale nicości w bycie rzeczy można teraz uznać za mniej paradoksalne aniżeli sugerowano to wcześniej. Wydaje się nam zarazem, że interpretacja Ebelinga jest nazbyt rygorystyczna. Twierdzi on, że jedna koncepcja Eckharta jest radykalnym panteizmem typu spinozjańskiego całkowicie identyfikującym Boga z rzeczami, druga zaś zakłada całkowity rozdział między Bogiem a rzeczami³³. Otóż trudno zgodzić się z tezą, że te dwie koncepcje nie mają ze sobą nic wspólnego, że zatem Eckhart jest eklektykiem. Uznanie sprzeczności między koncepcją ponadbytowości Boga a koncepcją przebóstwienia rzeczy, co zdecydowanie wypowiada Ebeling, nie uwzględnia tego oto faktu, że Eckhart nie pojmuje dosłownie ponadbytowości Boga; innym słowy, Bogu pojętemu jako poznanie także przysługuje byt, choć w bliżej nieokreślonym znaczeniu. W kazaniu 9, w którym się o tym mówi, Eckhart nie zrywa związku bytowego między Bogiem a rzeczami: Bóg – by jeszcze raz powtórzyć – jest „we wszystkich rzeczach w tym stopniu, w jakim mają one byt”. Zatem w swoim bycie stworzenia są – można powiedzieć – Bogiem, bo nie ma innego bytu aniżeli byt boski. Bóg jest w rzeczach swoim bytem, ale charakter tego bytu jest opisywany tak wielorako, że nie sposób zdecydować się na ostateczną konkluzję. Każdy wybór wydaje się arbitralny, a nawet – niestosowny. Bóg jest bowiem jeden i jest jednym bytem; i kiedy Eckhart tak charakteryzuje Boga, że nie można mu przypisać jednego jedyne go rodzaju bytu, rozwiązanie zagadnienia charakteru obecności boskiego bytu w rzeczach staje się niemożliwe. Nie zgadzamy się zatem, że teoria Eckharta jest eklektyczna w sensie nadanym jej przez Ebelinga, jako że istnieje mediatyzacja między owymi dwoma rozwiązaniami: jednym pojętym w duchu spinozjańskim, drugim – w duchu neoplatońskim. Rozwiązanie neoplatońskie – czy raczej zmodyfikowanie neoplatońskie

³³ H. E b e l i n g, *dz. cyt.*, s. 120.

– również uznaje obecność Boga w rzeczach, ale tak charakteryzuje byt rzeczy, że Bóg, pozostając w nich swoim bytem, zarazem jest wobec nich zdystansowany. Dzięki temu ta teoria lepiej aniżeli poprzednia, przypominająca rozwiązanie spinozjańskie, nadaje się do wyeksplikowania odrębności rzeczy wobec Boga.

Owa, do neoplatonizmu nawiązująca, koncepcja stosunku między Bogiem a rzeczami, często w ogóle przez badaczy niezauważana ze względu na wielokrotnie przez Eckharta formułowane twierdzenie o tożsamości bytu Boga i bytu rzeczy, stwarza zatem, pozostając na gruncie owego twierdzenia, przesłanki do bardziej konkretnego ujęcia bytu rzeczy jako nierozpływających się całkowicie w boskiej rzeczywistości. Jednak o tym, że jest to problem trudny świadczą niejednoznacznie wypowiedzi Eckharta, które nie zawsze daje się ułożyć w zgodne ze sobą w uzupełniające się ciągi tez. Relacje między Bogiem a rzeczami okazują się w jakimś stopniu paradoksami nieprzekładalnymi na język dyskursywny. Akceptując więc podstawowe założenie o obecności Boga w rzeczach, Eckhart powiada: „Bóg dotyka wszystkich rzeczy. Jego natomiast nic nie dotyka. Bóg jest ponad wszystkimi rzeczami, istnieje sam w sobie i w tej samoistności zawiera wszystkie stworzenia. [...] On jest ponad rzeczami i nie dotyka Go absolutnie nic. [...] Wszystko, co mają stworzenia, Bóg ma całkowicie w sobie. Jest On podstawą i orbitą ich wszystkich”³⁴. Daje się być może jakoś zrozumieć to, że Bóg, będąc w rzeczach lub mając je w sobie, jest jednocześnie ponad i poza nimi, gdyż jako nieskończony nie może zawierać się całkowicie w tym, co skończone, ponieważ wówczas sam byłby skończony. Dlatego właśnie Eckhart powiada, że rzeczy są zbyt ciasne, by mógł pomieścić się w nich Bóg. Z tego wynika też twierdzenie, że rzeczy niewiele mogą objawić z tego, czym jest Bóg³⁵. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego rzeczy nie „dotykają” Boga, skoro jest on w nich obecny.

Trzeba bardzo mocno podkreślić, że Eckhart jest całkowicie świadom niemożliwości zbudowania logicznej, dopracowanej pojęciowo teorii wzajemnego stosunku Boga i rzeczy oraz charakteru bytu stworzeń. Umysł ludzki pozostaje w istocie bezradny, konstatuując jedynie, że stoi wobec rzeczy wspaniałych, dziwnych i paradoksalnych, nierozwiązywalnych na gruncie własnych możliwości poznawczych. Czytamy w kazaniach:

³⁴ Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 147.

³⁵ Tamże, s. 227.

Dziwne to, że jakaś rzecz wychodzi na zewnątrz, a mimo to pozostaje wewnątrz. Dziwne to, że Słowo wychodzi na zewnątrz, a mimo to pozostaje wewnątrz. Dziwne to, że wszystkie stworzenia wychodzą na zewnątrz, a mimo to pozostają wewnątrz. Co Bóg dał i co dać obiecał, jest dziwne, niepojęte i niewiarygodne. I dobrze, że tak właśnie jest, bo źle by się działo, gdyby to było zrozumiałe i wiarygodne. Bóg jest we wszystkich rzeczach. A im bardziej jest w nich, tym bardziej poza nimi; im bardziej wewnątrz, tym bardziej na zewnątrz, a im bardziej na zewnątrz, tym bardziej wewnątrz³⁶.

Tłumacz komentuje to następująco:

Cały początek kazania jest hymnem głoszącym transcendencję, a zarazem immanencję Boga. Przez akt stworzenia rzeczy wychodzą z Boga, przestają być tylko Bożą ideą, otrzymują odrębne istnienie. Ale zarazem w Nim pozostają, bo nie przestają być Jego myślą, a poza tym Bóg jest w nich obecny na różny sposób, odpowiednio do stopnia ich doskonałości, a najpełniej w głębi ludzkiej duszy³⁷.

Wyjaśnienie to nie wprowadza jednak nic nowego do znanej teorii idei, wedle których stworzone są rzeczy. Natomiast nie wiadomo, co ma oznaczać twierdzenie o tym, że im Bóg jest bardziej wewnątrz, tym bardziej jest na zewnątrz. Trudno tu nawet silić się na jakąś interpretację, skoro sam Eckhart, rygorystyczny w swoim myśleniu i uzasadnianiu własnych poglądów, rezygnuje w tym miejscu z próby zrozumienia jednocześnie przypisywanej Bogu immanencji i transcendencji. Jest to tym bardziej dziwne, że Mistrz, który wdawał się w niezmiernie skomplikowane błyskotliwe i głębokie rozważania na innych obszarach swojej teorii, ogłasza kapitulację rozumu wobec kwestii sposobu bytu rzeczy w ich relacji do Boga, operując wielorakimi sformułowaniami, z których żadne nie trafia w sedno sprawy. Być może spekulatywnemu rozumowi łatwiej jest obracać się w świecie niedostępnym empirycznemu ja, tam zaś, gdzie rozum ten napotyka to, co dane w bezpośredniej percepcji, świat istniejący w czasie i przestrzeni – ów świat, w swojej tak czy inaczej interpretowanej rzeczywistości, narzuca jednak pewne ograniczenia ludzkiej spekulacji. Można odnosić świat do jego źródła, ale nadzwyczaj trudno jest ujawnić charakter jego relacji ze źródłem i tym samym wytłumaczyć świat w jego sposobie istnienia.

³⁶ Tamże, przyp. 3.

³⁷ Tamże.

Eckhart, pomieszczając w swojej teorii pewne oryginalne, ogólne założenia, nie był jednak w stanie doprowadzić ich do szczegółowego rozwinięcia. Tutaj praca rozumu kończy się prawdziwym paradoksem, którego treści nie można rozwikłać, przełożyć na język dosłowny i zrozumiały. Nie przekreśla to bynajmniej ogromnego wysiłku intelektualnego Mistrza Eckharta, który jako jedyny chyba w filozofii europejskiej zidentyfikował byt Boga z bytem stworzeń. Na gruncie dominujących w tej materii poglądów koncepcja Eckharta wydaje się zaskakująca, a nawet szokująca. Wszelako dał on rozwiązanie konkurencyjne wobec innych dobrze znanych z historii filozofii, rozwiązanie będące zarazem niebanalne i głębokie. Przyjmując jeden rodzaj bytu dla wszelkiego istnienia, uniknął tym samym trudności tych wszystkich teorii, które uznając pewną źródłową postać bytu – w tym przypadku chodzi o byt absolutny – nie są w stanie wyjaśnić, jak powstają byty różne od owego bytu absolutnego i czym właściwie one są. Przewyciężając nieprzewyciężalną na ich własnym gruncie tę trudność, Eckhart zarazem jednak popada w inną: nie potrafi dobrze uzasadnić i opisać, jak ów jeden jedyny byt wszystko w sobie ogarniający albo we wszystkim obecny może być tak ujęty, iż możliwe staje się istnienie poszczególnych rzeczy jako zawierających w sobie ten sam byt i zarazem różnych odeń. Wyjaśnienia, które on daje – osłonięte po części przez niego samego tajemnicą – mają walor ograniczony. Interpretacje zaś historyków filozofii, które usiłują odsłonić ową tajemnicę, nie są do końca przekonujące, o ile bierze się pod uwagę wszystkie ważne twierdzenia Eckharta dotyczące tej kwestii. Interpretacje te po prostu nie komponują w koherentną całość poglądów Eckharta. Niezależnie od tych wszystkich trudności niekwestionowalny pozostaje upór i głębia intelektualna Mistrza Eckharta w konstruowaniu teorii odbiegającej od utartych schematów pojmowania bytu Boga i świata.

Karol Tarnowski

Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru

„Wyżej od rzeczywistości stoi możliwość”, napisał Heidegger w *Sein und Zeit*¹. Zdanie to, które streszcza samo sedno myśli Heideggera, stanowi też poniekąd skrót najgłębszej metodologicznej intuicji fenomenologii. Oznacza ono zasadniczą otwartość fenomenologii, wypływającą z traktowania na serio podstawowego hasła Husserla: „ku samym rzeczom”. „Rzeczy” bowiem, to ani nie *facta bruta*, ani nie „przedmioty”, lecz **sensy** faktów i przedmiotów, tzn. także sposoby, w jaki są **dane** i prezentują się **dla** świadomości. Lecz sensy nie są niezmiennie: wyłaniają się w obrębie „epistemy” czy „horyzontu”, z którego – w zmieniającym się w ciągu epok dziejowych – przemawiają do nas fakty, wartości i sprawy. Otóż „ojcom fenomenologii”: Husserlowi i Heideggerowi wydawało się, że „horyzont” – pod jakąkolwiek by nie był nazwą – jest ostateczną „rzeczą”, do której fenomenolog powinien powrócić, stanowi bowiem *ex hypothesi* rezerwuar wszystkich dostępnych sensów. Czy tak jest jednak naprawdę? Czy tam, gdzie chodzi o tę ostateczność, jaką jest Absolut, Bóg, nie trzeba postawić pod znakiem zapytania ostateczność horyzontu? Czy nieprzewidziane jeszcze możliwości sensu nie kryją się raczej w samym „daniu” czy prezentowaniu, które stanowi wszak również źródło legitymizacji horyzontu: gdyby horyzont nie był w żaden sposób dany, jakżeby można o nim w ogóle mówić?

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 54.

Te bardzo technicznie brzmiące pytania, które stawia najwybitniejszy bodaj żyjący francuski fenomenolog Jean-Luc Marion, są pochodnymi jedyne go pytania, jakie go naprawdę obchodzi: o możliwość filozofii Boga po upadku metafizyki. Czym pytanie o konstytuowanie się sensu przedmiotów dla świadomości u Husserla, czym pytanie o sens bycia dla Heideggera, tym dla Mariona jest pytanie o możliwość filozofii naprawdę „boskiego Boga”, takiego, który by nie był jednym więcej pojęciowym **idolem**, lecz Bogiem modlitwy i uwielbienia.

Jean-Luc Marion² jest pilnym – może zbyt pilnym – czytelnikiem filozofów, w szczególności zaś fenomenologów z „główniej linii”: Husserla, Heideggera, do pewnego stopnia Levinasa, których włącza do znacznie szerszego filozoficznego spektrum; znajduje się w nim m. in. Kartezjusz (o którym Marion napisał cztery pokaźne dzieła), Nietzsche, Derrida, a przede wszystkim myśl chrześcijańska: Biblia, Pseudo-Dionizy Areopagita, wreszcie bezpośredni mistrz Mariona, teolog Hans Urs von Balthasar. Z perspektywy myśli, a właściwie teologii chrześcijańskiej, Marion toczy nieustannie spór z jednym właściwie filozofem: Heideggerem, toczy go jednak na polu użycia filozoficznych narzędzi fenomenologii, przyczyniając się w ten sposób do pogłębienia problematyki fenomenologicznej jako takiej.

Teoria idola i ikony

Punktem wyjścia myśli Mariona jest punkt dojścia filozofów poprzedniej, starszej generacji – Heideggera czy Bubera – refleksja nad „zaćmieniem Boga”. O ile jednak dla Bubera zaćmienie to wydaje się wiązać z dziedzictwem nietzscheańskim: wolą mocy i z zagubieniem dialogicznego wymiaru religii, dla Heideggera – z tajemnicą zapomnienia o byciu i jego różnicy względem bytu, to dla Mariona ma ono bezpośredni związek z czymś takim, jak „idol”. Co to takiego?

² Jean-Luc Marion, urodzony w 1946 r., absolwent Ecole Normale Supérieure, profesor wielu uniwersytetów francuskich i zagranicznych, ostatnio powołany na Sorbonę, członek wielu komitetów i towarzystw naukowych, a także redakcji (związany początkowo z czasopiśmie teologicznym „Communio”), kilkakrotnie nagradzany za swoje książki, w 1992 r. Wielką Nagrodą Akademii Francuskiej. Jest autorem kilkunastu książek, z których najważniejsze to: *L'idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982, tłum. pol. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996), *Réduction et donation* (1989), *Prolegomènes à la charité* (1986).

Rozważania nad idolem rozpoczynają się stwierdzeniem faktu, że człowiek ma nieprzepartą skłonność do absolutyzowania swojego kąta patrzenia na rzeczywistość, w szczególności na Boga. Nie tylko każdy metafizyk jest przekonany, że to on właśnie ujął Boga w sposób właściwy, ale – i to jest kluczowe – każdy ateista ma „swojego” Boga, z którym walczy, tzn. swój punkt **widzenia** na Boga. Jednakże punkt widzenia na Absolut nie może być sam absolutny, jest „regionalny”, a zatem powinien być zawsze możliwy do rewizji i do postawienia pod znakiem zapytania. W przeciwnym razie zamienia się w idola. Jaka jest „sprężyna” idola, czym jest on w swojej istocie?

Idol jest rezultatem szczególnej, podwójnej intencji ludzkiego podmiotu. Z jednej strony i pierwotnie podmiot **dąży**, a więc gotów jest do transcendowania tego, co określone, a więc i tego, co widzialne, z drugiej zaś strony powodowany rodzajem „egzystencjalnego zmęczenia” **zatrzymuje** się na tym, co widzialne i nim nasycy. Jest to możliwe, ponieważ to, co widziane także odpowiada na intencję, tym razem intencję „wzrokową”, dążącą do zagarnięcia tego, co oglądane w taki sposób, że wyczerpuje się ono w funkcji bycia oglądanym i staje przez to „na miarę” człowieka. Lecz idol, tak jak go Marion rozumie, nie byłby z kolei możliwy, gdyby jego źródło nie wypływało także z jakiegoś autentycznego doświadczenia boskości. „Idol zwraca nam w twarzy boga nasze doświadczenie boskości. Idol nie przypomina nas, ale boskość, której doświadczamy i którą krystalizuje on w jakiegoś boga po to, byśmy mogli go widzieć. Idol nie zwodzi, lecz **zapewnia** boskość”³. Jest tak dlatego, że samo doświadczenie wydaje się dwuznaczne: otwierające i zamykające równocześnie. Chce ono – i to jest właśnie funkcją idola – zmniejszać dystans między nami a Bogiem i wytworzyć w Nim pozorną, fałszywą wspólnotę na warunkach, jakie my dyktujemy. Idol chce zatrzymać **odblask boskości** na tym, co widzialne i co na miarę wzroku, i przechować ją – w sztuce? w pojęciu? – po to, żeby za ich pośrednictwem zapewnić sobie obcowanie z tym, co Transcendentne. Idol to fałszywy bóg, to ubóstwienie tego, co za Boga się podaje, co chce wejść na jego miejsce.

Alternatywą dla idola jest ikona. W niej boskość jest także poniekąd „widziana”, ale w jakże inny sposób! Jaki? W ikonie wzrok nie może „odpocząć”, nie pozwala się uwikłać w urodę rzeczy, lecz jest wciąż

³ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris 1977, s. 23.

porywany od tego, co widzialne ku temu, co niewidzialne. Jest tak, jakby intencja wzrokowa nie wychodziła od nas, lecz od samej boskości, która niewidzialna zdaje się szukać tego, co widzialne, by w nim zamieszkać. W ten sposób ikona wciąż przypomina o tym, co niewidzialne, paradoksalnie czyniąc widzialną niewidzialność jako taką, bezwzględną niewidzialność boskości. Jednocześnie to, co niewidzialne patrzy na nas przez twarz: „ikona odsłania się jako twarz, która spogląda na nasze spojrzenia, by wezwać je ku swej głębi”⁴. Oznacza to, że ikona prezentuje nam to, co **osobowe** i duchowe, bo tylko osoba ma tę zdolność uwidaczniania, przez sam wzrok skierowany na nas, niewidzialnej ku nam zwróconej intencji. Opozycja między idolem a ikoną rysuje się więc wyraźnie: „W idolu spojrzenie człowieka zastyga w swoim zwierciadle, w ikonie spojrzenie człowieka ginie w niewidzialnym spojrzeniu, które zwraca ku niemu widzialna twarz”⁵. Patrząc na świat w sposób ikoniczny to widzieć to, co widzialne jako przezroczyste względem tego, co Niewidzialne. Fenomeny idola i ikony, starannie zanalizowane, kierowane są u Marion wyraźnym założeniem: że idolem może być nie tylko rzecz, ale także **pojęcie**. Marion podejrzewa bowiem, że „zaćmienie Boga” czy, więcej nawet, „śmierć Boga” ma w dużej mierze swoje korzenie w idolotryzacji pojęć Boga, w szczególności tych, które wiążą Go z losami pojęcia bytu. Problem, który stawia Marion, jest więc następujący: czy pojęcia Boga **muszą** być idolotryczne, czy też jest możliwe wypracowanie pojęć Boga ikonicznych? Pojęcia takie musiałyby oddawać sprawiedliwość tej szczególnej, właśnie ikonicznej relacji równocześnie dystansu i bliskości, jakiej niedościgłym znakiem, a może wręcz wcieleniem, jest relacja Chrystusa do Ojca. Ikona jest bowiem z istoty teologiczna, a teologia – ikoniczna. Tylko ikona nie zamyka Niewidzialnego w widzialnym, lecz odwrotnie, na Niego otwiera.

Bóg ontoteologii i ekran bycia

Bóg bywa w filozofii nazywany wieloma imionami: Dobrem, myślącą siebie Myślą, Jednią, Fundamentem (moralnym) świata, Bytem wreszcie. Pytanie, które stawia tu Marion, dotyka od razu zagadnienia central-

⁴ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 42.

⁵ Tamże, s. 43.

nego: co i kto uprawnia do **identyfikacji** tych pojęć z Bogiem? Święty Tomasz np. pisze na zakończenie każdej ze swych słynnych pięciu dróg, że „wszyscy nazywają Bogiem”: pierwszego poruszydca, pierwszą przyczyną sprawczą, byt konieczny, przyczynę doskonałości i celowości. Kto to są ci „wszyscy”? I czy ewentualny „konsens” może być tu zarazem źródłem prawomocności? Niebawem zamiast owych wszystkich pojawiają się indywidualne definicje nominalne w rodzaju: „poprzez Boga rozumem...”, jakie stosowali Descartes czy Spinoza. W rezultacie Bóg staje się igraszką w rękę beztroskich filozofów, którzy nie wahają się utożsamiać Boga z rozmaitymi, własnego pomysłu ideami, a w końcu i przede wszystkim po prostu z naturą ludzką, taki przecież wniosek wyprowadził z Hegla Feuerbach! Jednak dla Mariona pojęciem idolatrycznym *par excellence* jest pojęcie **bytu**, a nawet więcej: bycia, a zatem także wykrytej przez Heideggera „różnicy ontologicznej” między bytem a byciem.

Znana jest powszechnie heideggerowska krytyka metafizyki jako „ontoteologii”, którą Marion powtarza bez cienia wahania. U źródeł metafizyki stoi wydarzenie „bycia” – tajemniczego **sensu**, który objawił się człowiekowi zachodniemu u zarania naszych dziejów i może także świadomości dziejów w ogóle. „Sens bycia” rysuje się jednak od początku jedynie wewnątrz „gry” bycia i bytu, tzn. tego, co „ma” bycie, co przez nie określone: nie samego „być”, a tego, co „jest”. Specyfika metafizyki polegała, według Heideggera, na tym, że „zapomniała” o byciu na rzecz bytu, ale nie byle jakiego, lecz Bytu Najwyższego – Boga. Stało się tak – pisze Heidegger w *Identität und Differenz* – ponieważ bycie objawiło się człowiekowi od początku w perspektywie, kuszącej i dwuznaczej, „logosu” jako racjonalnego fundamentu, „racji dostatecznej”. Kuszącej i dwuznaczej, bowiem obiecującej czy sugerującej pełną zrozumiałość rzeczywistości, ofiarowującej się ludzkim apetytom poznawczym. Bycie – jako ostateczny fundament – to właśnie Bóg metafizyki jako „ontoteologii”, wiążącej bycie i Boga nierozdzielny uściskiem. Otóż już dla Heideggera ten Bóg to klasyczny idol, w którym nie sposób odnaleźć Boga religii, Boga prawdziwie boskiego: „Do tego Boga człowiek nie może ani się modlić, ani mu się ofiarować. Przed *Causa sui* nie może człowiek ani paść na kolana, ani przed takim Bogiem muzykować i tańczyć”⁶. Dla Heideggera jednak ewentualny powrót do „zagubionego

⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 64.

wymiaru” boskości może się dokonać jedynie przez cierpliwe uwalnianie bycia z jego zapomnienia i jego teologicznych serwitutów:

Jakże człowiek naszych czasów może pytać szczerze i rygorystycznie o to, czy Bóg przybliży się czy oddala, jeśli zaniedbuje wmyślenia się w wymiar, w którym tylko to pytanie może być postawione? Ten zaś wymiar jest wymiarem świętości. Pozostaje on, nawet jako wymiar, zamknięty, jeśli otwartość bycia nie prześwituje i w swym prześwicie nie stoi w pobliżu człowieka⁷.

Póki to nie nastąpi, musimy zgodzić się na brak Boga, nihilizm oznaczający, że „żaden Bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny i nie składa już, takim skupianiem, dziejów świata, pozwalając w nich przebywać ludziom”⁸.

Drogi Heideggera i Mariona, wspólne w krytyce ontoteologii, rozchodzą się w odpowiedzi na pytanie: co dalej? Heidegger nie ma wątpliwości, że droga ratunku przed nihilizmem prowadzi poprzez medytację nad samym byciem, jego zapomnieniem i zarazem udzielaniem się człowiekowi: trzeba jakoś odnajdywać na nowo tajemnicę bycia i zarazem blask rzeczy z piętnem świętości. Dla Mariona jest to jedynie najbardziej subtelna i z Jego powodu najgroźniejsza forma idolatrii. Dlatego przeprowadza zasadniczą i wielostopniową rozprawę z filozofią Heideggera, a przez tę krytykę – z kategorią bycia.

Jakie jest – jeśli jest – miejsce dla Boga w filozofii Heideggera? Dwojakie⁹. Najpierw, we wczesnej rozprawie *Fenomenologia i teologia*, Heidegger przypisuje tę ostatnią szczególnemu sposobowi bycia ludzkiej egzystencji – *Dasein* – skierowanemu na Boga wiary chrześcijańskiej i na „głupstwo krzyża”! Jednak sposoby bycia – to, co „ontyczne” – zakłada to, co „ontologiczne”, tzn. ogólne struktury bycia, „egzystencjały” *Dasein*, który przez wszystkie swoje sposoby bycia odnosi się rozumiejąco do bycia po prostu jako do „obiekту” swojej najgłębszej troski: *Dasein* „chodzi” o bycie. Znaczy to, że bycie jest dla *Dasein* w istocie od Boga ważniejsze, bo bardziej podstawowe. Jest ono obiektem poszukiwania filozoficznego,

⁷ M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 159.

⁸ M. Heidegger, *Cóż po poecie* (ze zbioru *Holzwege*), przeł. K. Wolicki, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 168.

⁹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 66–112.

o którym się mówi, że jako neutralne „poszukiwanie filozoficzne jest i pozostaje ateizmem”, wyrastając z „egzystencji filozoficznej”, będącej dla wiary konkurencją i dlatego „śmiertelnym wrogiem”. W tej perspektywie widać jasno, że Bóg wiary (czy filozofii wiary) musi być w myśli Heideggera podporządkowany temu, co dla niego wcześniejsze w porządku warunków możliwości i co równocześnie nie znajduje jakby dla Boga miejsca. Znaczący to, że Bogu stawia się warunki ze względu na to, co **dla człowieka** ważniejsze, że podporządkowuje się go *de facto* człowiekowi.

Bóg pojawia się także w filozofii późniejszej jako sfera „bogów” odniesiona do trzech pozostałych sfer w ramach „Czworoboku” (*das Geviert*), który artykułuje bycie jako pewne uniwersum symboliczne. Ta archaizująca, choć sugestywna wizja, w której to, co boskie wiąże się z tym, co ludzkie oraz z niebem i ziemią, podporządkowuje jednak wyraźnie te cztery „żywoły” pewnej **całości**, jaką jest bycie. Właśnie ta wizja zaniepokoiła szczególnie Levinasa, który widział w niej słusznie powrót do greckiego i archaicznego pogaństwa, a zarazem wyraz tendencji totalizujących. Dla Mariona wydają się tu ważniejsze inne momenty:

1. Jak była o tym mowa, filozofia jest dla Heideggera z istoty „ateistyczna”, tzn. neutralna względem Boga. Jest to możliwe, ponieważ jej obiekt – *Dasein* – jest w swej istocie odniesiony nie do Boga, lecz do horyzontu bycia: to on, *Dasein*, jest zatem w swej istocie ateistyczny i dlatego też filozofia musi być taka. Jest więc z góry wątpliwe, czy na tej bazie można zbudować jakąkolwiek filozofię wierzącej egzystencji, pomimo że Heidegger rozróżnia dla porządku teologię filozoficzną od teologii opartej na objawieniu.

2. Bycie jawi się w tej perspektywie jako „ekran” między nami a Bogiem, ekran, któremu Bóg musi być podporządkowany, o ile ma stać się w ogóle dla człowieka zrozumiały. Nawet jeśli wierząca egzystencja nie musi – i nie powinna – traktować Boga jako Byt Najważniejszy, zawsze przecież musi Boga w perspektywie bycia rozumieć. Czy jest to jednak konieczne?

Związek Boga z pojęciem bytu to jeden z najtrwalszych składników filozofii i teologii chrześcijańskiej. Czy jest on jednak uzasadniony? Marion analizuje w tym aspekcie myśl św. Tomasza z Akwinu.

Jak wiadomo, filozofia i teologia św. Tomasza zakotwicza się w tym, co zostało określone jako metafizyka Księgi Wyjścia: ontologicznej interpretacji boskiego „Jestem, który jestem”. Hebrajska formuła *ehjeh aszer ehjeh*

nie przesądza, przypomina Marion za innymi badaczami, bynajmniej tej ontologicznej interpretacji; stała się ona możliwa dopiero poprzez greckie *ego eimi ho on*, co przeszło w łacińskie *ego sum qui sum*. Dopiero potrzeba było stanowczej polemiki św. Tomasza z tradycją platońską wcieloną w jeden z największych autorytetów chrześcijańskiej myśli: Pseudo-Dionizego, polemiki przeprowadzonej z pozycji arystotelesowskich, by *esse* (być) stało się najważniejszym **imieniem** Boga. Gra idzie, jak jeszcze zobaczymy, o pierwszeństwo Dobra lub Bytu, a wolno zapytać: czy nie także o Miłość lub o Byt? Spór ten św. Tomasz rozstrzyga, jak wiadomo, na korzyść bytu w argumentacji klasycznie arystotelesowskiej, powtórzonej przez Awicennę: *primum ... quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu*, pierwszym, co wpada w intelektualną wyobraźnię, jest byt, bez którego nic nie może być przez intelekt ujmowane¹⁰. Dla Mariona oznacza to, że św. Tomasz uzależnia Boga od **ludzkiego** punktu widzenia – widzenia intelektualnego – dokładnie tak jak Heidegger uzależnia Boga od rozumienia bycia przez *Dasein*. Dlatego rozważanie „imion Bożych” w Sumie Teologicznej, które powinno ujawnić, które z tych imion jest pierwsze i najwłaściwsze, następuje *de facto* już po rozstrzygnięciu, że byt jest imieniem pierwszym, a perspektywa bycia – najwłaściwsza, gdyż nieprzekraczalna. Święty Tomasz uważa, podobnie jak Heidegger, że jeśli Bóg ma być w ogóle przez człowieka rozpatrywany, to Bóg **musi** być – co więcej, być w sposób maksymalny, być czystym istnieniem. W ten sposób zostaje uświęcone ludzkie spojrzenie, a zamiast Boga pojawia się – idol konceptualny. Bóg zostaje podporządkowany „ekranowi bycia”, oznaczającemu nieprzekraczalny **horyzont** pojawiania się czegokolwiek. Tymczasem – pisze Marion w odniesieniu do Heideggera:

Skąd pochodzi rozstrzygnięcie, że Bóg (którego, jak za chwilę powiemy, pisze Marion, z określeniem, p.m.) ma być bytem, który przejawia się przez Bycie i w zależności od Bycia? [...] Czy rozumie się w końcu samo przez się, że biblijne objawienie ani nie wychodzi poza byt przez to, co objawia, ani poza Bycie przez sam charakter objawienia? Kto decyduje, że sposób objawienia, co do którego Biblia podkreśla, iż przemawia ona *polimeros kai politropos*, wielokrotnie i na różne sposoby (Hbr 1, 1) musi tymczasem hołdować Byciu?¹¹

Czy nie można mówić o „Bogu bez bycia”?

¹⁰ Sent. (*Scriptum super Sententias*), I, 8, 1 a 3.

¹¹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 109.

Odpowiedź Mariona na idolatrię bycia jest trojaka. Po pierwsze, buduje Marion fenomenologię i hermeneutykę „obojętności na bycie”. Wchodzi tu w grę analiza nudy czy – na kanwie Księgi Koheleta – melancholii oraz interesujące i zaskakujące lektury fragmentów listów św. Pawła i Ewangelii. Po drugie, konstruuje on pozytywną kontrpropozycję dla horyzontu bycia w postaci innego i inaczej znaczącego horyzontu: dystansu. Po trzecie, szkicuje fenomenologię daru oraz – paralelnie – ludzkiego podmiotu otwartego na dar w postaci apelu. Choć z czysto filozoficznego punktu widzenia aspekt pierwszy jest może najciekawszy, temat ściśle „teologiczny” każe nam zająć się aspektem drugim i – częściej – trzecim.

Dobro i dystans

W polemice z metafizyką i Heideggerem Marion wspiera się o inną tradycję, już także w naszych czasach odnowioną przez Levinasa – tradycję platońską. Jest to platonizm chrześcijański, ale nie tyle św. Augustyna, ile Pseudo-Dionizego: to on właśnie jest głównym sojusznikiem Mariona.

Marion bierze bardzo na serio zarówno zdanie Heideggera, jak i Wittgensteina, że o Bogu należałoby dzisiaj milczeć. Niezależnie od inflacji słów w ogóle i od gadulstwa, dzieje filozofii wskazują, że Bóg filozofów to idol poddany „dziejom bycia”, immanentny światu jak wszystkie idole. Tymczasem – to jest przekonanie Mariona – musi być oddana sprawiedliwość bezwzględnej transcendencji Boga Biblii. W takim jednak razie Bóg musi „opuścić” horyzont bycia, a człowiek stracić pretensje do poznawania i dyskursu o Bogu na podstawie stworzenia. Powinien nawet zdać sobie sprawę, że także nazwa Boga nie wyraża tego, co chce wyrażać i powinna zostać przekreślona: ~~Bóg~~. Oznacza to dla Mariona konieczność sięgnięcia do tradycji teologii negatywnej i zinterpretowania jej w sposób radykalny. Równocześnie w świetle teologii biblijnej bycie, świat jest darem. Zadaniem filozofa – filozofa „w obrębie samego chrześcijaństwa”, czego się Marion bynajmniej nie wypiera – jest odtąd łączne myślenie daru i niemożliwości poznania oraz wysłowienia „~~Boga~~”.

Teologia negatywna najpierw. Jej sens nie polega na tym, że – jak to się dzieje w teologii pozytywnej – na podstawie stworzenia decydujemy się o Bogu zanegować niektóre, zbyt „trywialne” atrybuty (cielesność...),

pozostawiając inne (np. mądrość, dobroć). Teologia negatywna w obliczu Absolutu rezygnuje całkowicie z własnego osądu, co bardziej, a co mniej przystoi boskości i decyduje się negować atrybuty **jako takie** aż do najwyższych i najbardziej „boskich”. Neguje też, jak była mowa, samą nazwę Boga. W ten sposób „negacje o Bogu są prawdziwe, zaś afirmacje zniekształcone”. Gdyby na tym jednak poprzestać, mielibyśmy do czynienia z „uczoną niewiedzą”, czyli *de facto* pewną postacią **wiedzy**, wiedzy – prawdę mówiąc – ateistycznej. Tymczasem sensem negacji jest oczyszczenie i wydobycie **Transcendencji**. Neguje ona „według transcendencji, a nie według niewystarczalności”; neguje zatem nasz język, a nie rzecz samą. „Teologia przewyższająca”, która powtarza tylko w superlatywach teologię pozytywną, niczego tu nie rozwiązuje. Jak więc uniknąć Scyllii „eminencji” i Charybdy totalnej ignorancji?

Pseudo-Dionizy wprowadza w tym miejscu pojęcie „przyczyny”, *aitia* ponad bytem: „*Aitia*, przyczyna bytu wszystkich rzeczy, sama nie będąca, gdyż ponad wszelką bytowością (*uzia*)”. Jak jednak rozumieć wprowadzenie tej kategorii? Oczywiście nie jako wynalezienie uprzywilejowanego **określenia**: oznacza ona bowiem raczej to, na co nie mamy żadnej nazwy – samą Transcendencję. *Aitia* to pojęcie aporetyczne czy paradoksalne – takie, o którym nie można ani milczeć, ani mówić. Jej sens – to zarysowanie wymiaru **dystansu**.

Pojęcie dystansu jest dla Mariona kluczowe. Co o nim można powiedzieć? Spróbujmy ująć w punktach najważniejsze momenty, które dotychczasowa filozofia Mariona wiąże z pojęciem dystansu.

1. Dystans jest wymiarem Absolutu, w tym sensie, że nie możemy nad nim w żaden sposób zapanować, że przekracza i poprzedza każdą możliwą na jego temat wypowiedź – nawet wypowiedź na temat tej uprzedniości. W tym znaczeniu dystans, o ile można o nim w ogóle mówić, jest radykalnie „dany” – to on nas „ujmuje”, a nie my jego w jakimś akcie naszego transcendowania.

2. „Daność” dystansu oznacza dla Mariona od razu otwarcie przez niego wymiaru **daru**. Ten dar to wprawdzie danie nas sobie samym: dystans to wymiar, dzięki któremu konstytuuje się nasza metafizyczna tożsamość wobec Absolutu: jesteśmy sobie **dani**, a zarazem przecież nie na siebie „porzuceni”. Jesteśmy, rzecz można, „z wnętrza dystansu”.

3. W języku teologii spekulatywnej można by powiedzieć, że dystans określa korelat „ruchu” Absolutu, który wyzuwa się „ekstatycznie”

z samego siebie, aby człowiek otrzymał siebie z różnicy względem Absolutu: dystans umożliwia człowieka. Dlatego, powiada Marion, dystans powinien być uszanowany i przyjęty, co oznacza zarazem odmowę jego przywłaszczenia przez ludzkie rozumienie. Dystans nie tylko **nie może** być zrozumiany, ale **nie powinien** próbować być zrozumiany.

4. Marion wiąże dystans z pojęciem Dobroci, która jest bez wątpienia chrześcijańską odpowiedzią na platońskie Dobro: *aitia* to Dobroć. Dystans oznacza, że Dobroć jest równie nie do pomyślenia, jak on, co znaczy tu, że jest „hyperboliczna”, transcendentna: transcendencja i Dobroć wzajemnie się interpretują, ale też dlatego nie są żadnymi przedmiotami poznania. „Przyczyna” świata to Dobroć.

5. Dystans – i to jest kluczowe – zapewnia odstęp, w którym doświadczamy **miłości**: miłość, tak jak dobroć, wymaga dystansu. Jest tak dlatego, że więź miłości (w języku Platona, a zwłaszcza tutaj Marcela: partycypacja) domaga się i wzmacnia w tajemnicy odmienności: potrzeba „przebyć” drogę ode mnie do ciebie, jeśli miłość ma być w ogóle możliwa. Jedynie w perspektywie miłości można zrozumieć, że partycypacja w Bogu nie tylko nie wyklucza, ale wręcz zakłada dystans „przyczynowości”. Pseudo-Dionizy podkreśla paradoksalność partycypacji. Z jednej strony boskość „chce” być w całości partycypowaną, z drugiej przecież nie ma żadnego kontaktu ani komunii, która by mieszała boskość z tym, co w niej uczestniczy: bowiem partycypacja domaga się transcendencji i ją wzmacnia. W rejestrze poznawczym oznacza to, że objawienie komunikuje nam to, co niemożliwie do pomyślenia i poznania: samą intymność Boga, sam dystans – co można wyrazić słowami św. Jana w III liście: w Chrystusie ciemność pozostaje wewnątrz jasności. Oznacza to także, jak zobaczymy, że uzewnętrznianie się Boga zbiega się z Jego wycofywaniem – jedno jest nie do pomyślenia bez drugiego.

6. Dar jest bezpośredni, ale musi się wyrazić i interpretować przez to, co pośrednie, tzn. też poprzez ciało pośrednika. Właśnie to cielesne pośrednictwo konstytuuje ikonę jako taką. Ten związek „ikoniczny” pośrednictwa, pośrednictwa osób i tego, co cielesne, z bezpośredniością daru dowodzi, że mamy tu do czynienia z dystansem, który nie obala bynajmniej różnic, lecz włącza je w miłość. Tę podstawową sytuację „ikoniczną” określa Marion terminem dionizjańskim: hierarchia. Hierarchia to łańcuch stworzonych osób, które otrzymując miłość, powinny przekazywać ją dalej; ten łańcuch daru bywa jednak zaburzony przez zło,

dlatego wspólnota miłości jest zarazem wspólnotą grzechu. Najdoskonalszą ikoną jest Chrystus, który spełniając najpełniej ludzki stosunek do Boga, ujawnia dystans między sobą jako człowiekiem a Ojcem jako boski, gdyż wypływający z miłości i jej się domagający. W takim jednak razie „hierarchia” wchodzi w samo serce Trójcy Świętej, boskości w trzech osobach: gra dystansu występuje tu jeszcze bardziej, a nie mniej niż w stworzeniu. W swoim skrajnym ubóstwie Syn dostaje wszystko od Ojca – sam dar synostwa – a Syn utrzymuje się w swoim synostwie dzięki pozostawianiu w orbicie daru. Syn jest tym, który traci odwiecznie swoje życie dla Ojca i który właśnie z tego powodu nieustannie i odwiecznie odnajduje je jako dar Ojca: to tu właśnie „śmierć Boga” uzyskuje swoje najgłębsze znaczenie. Zarazem dystans w łonie Trójcy Świętej jednoczy w miłości bardziej niż wszystko inne – dystans miłości jawi się jako głębszy niż dystans śmierci. Tylko w osobie Chrystusa możemy przejść od dystansu trynitarnego do dystansu stworzonej hierarchii, który jest ikoną Trójcy.

7. W jaki sposób w obrębie dystansu funkcjonuje język? W jaki sposób wypowiadać to, co niewysławialne? Jedyne poprzez modlitwę i wielbienie. W stosunku do *aitia* predykacja jest, jak wiemy, niemożliwa. *Aitia* jest „anonimowa”, nie w rozumieniu abstrakcyjności, lecz nieadekwatności nazywającego języka, nadmiaru, nadwyżki znaczenia nad sensem, jak pisze Marion, nadwyżki, która „odbiera nam mowę”. Jednocześnie ów nadmiar wyzwała w nas wielbienie „przyczyny” **jako**... które rozpryskuje się, by tak rzec, od razu w wielość „imion bożych”. Właśnie dlatego, że *aitia* jest anonimowa, wyzwała nieskończoność wielbienia i w ten sposób dystans, zapewniony w swej nieredukowalności, może być przebiegany w nieskończoności. Anonimowość i polinomia są tu dwoma brzegami tego samego dystansu; jak pisze Pseudo-Dionizy: „[...] Ten, który jest wielbiony wieloma językami i nazywany wieloma imionami, niewypowiedziany i anonimowy, ten który się prezentuje wszystkim i wszyscy mogą go odnaleźć, (a przecież) nieuchwytny, którego żadne badanie nie może wyśledzić”¹².

Marion podkreśla, że „imiona boże” nie mają nic wspólnego z orzecznikami: język wielbienia nie jest językiem prawdy czy fałszu i nie jest ani subiektywny, ani obiektywny – jest językiem wielbienia ze strony wiel-

¹² *O imionach Bożych*, VII, 1, 865, tłum. franc. Mariona.

biącego, który przemierza dystans w kierunku przyczyny. „Przemierzanie dystansu” – co to takiego? Zarysowanie relacji? Spełnienie czynności? To wszystko i więcej: szczególna „gra językowa”, w której „hyperbola Dobroci” odsłania się i skrywa zarazem. Tylko w tej postaci nie mamy tu do czynienia z nowym metafizycznym idolem, lecz z narzędziem krytyki wszystkich idoli boskości.

Dystans to swoisty „czwarty wymiar”, wymiar **daru**. Jeśli chcemy go przybliżyć, musimy skupić się na całkiem swoistej fenomenologii daru.

Fenomenologia daru

Może się słusznie wydawać, że dotychczasowe analizy mało mają wspólnego z fenomenologią: są to raczej pewne analizy hermeneutyczno-teologiczne czy nawet metafizyczne, o ile oczywiście przyjmimy – na co Marion zgodziłby się niechętnie – że istnieje także metafizyka agatologiczna (od *to agaton*, dobro), a nie tylko ontologiczna (od *to on*, byt). Wraz z filozofią daru wkracza jednak Marion nie tylko w fenomenologię, ale wręcz w filozofię fenomenologii, która okazuje się nieoczekiwanym wstępem do teologii.

Punktem wyjścia tej nowej filozofii jest ta sama konstatacja, która leżała u podstaw odrzucenia przez Mariona zarówno ontologii, jak i heideggerowskiej koncepcji „różnicy ontologicznej”. Myślenie ontologiczne zawsze **stawia warunki**: czy będą to „pierwsze prawa bytu i myślenia”, czy „warunki możliwości doświadczenia”, czy horyzont bycia – zawsze chce się dotrzeć do czegoś, bez czego wszystko inne byłoby niemożliwe i co dyktuje swoje prawa wszystkiemu, co może się w polu uwagi pojawić. Jednym z takich warunków jest także metafizyczna zasada racji dostatecznej, zgodnie z którą wszystko **musi** mieć swoją rację, a w szczególności świat musi mieć swoją Pierwszą Przyczynę w postaci Boga. Jednakże nie jest pewne, że musi, a w każdym razie nie jest to dla współczesnego człowieka oczywiste: już Nietzsche zamiast pytania: „dlaczego jest raczej coś niż nic?”, stawia w istocie, twierdzi Marion, pytanie: „dlaczego raczej racja niż nicość?”¹³. Metafizyczne zapytywanie jest w gruncie

¹³ *Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie*, tekst, o ile mi wiadomo, jeszcze niedrukowany.

rzeczy jedynie pewnym dziejowym faktem, którego uniwersalność można zakwestionować. Nie wystarczy jednak zadać dwuznaczne w istocie pytanie: „czy Bóg musi być?”, pytanie prowokujące i groźne, póki nie wypracuje się nowoczesnej **metody** filozofowania, która zdola „uwolnić” Boga z sieci oplatających Go filozoficznych warunków.

Metodą tą okazuje się fenomenologia. W jaki sposób? Poprzez „zasadę wszystkich zasad” Husserla. Zasada ta, jak wiadomo, mówi, że „Każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co nam się w intuicji źródłowo [...] przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”¹⁴. Marion uważa, że sam Husserl nie docenił rewolucyjności własnego odkrycia, gdyż uzależnił fenomeny podwójnie: raz od „horyzontu” zarówno czasu, jak i otwartej całości fenomenów – fenomeny muszą się pojawiać wewnątrz pewnego umotywowanego ciągu; po drugie od transcendentального ja: fenomeny muszą się „usprawiedliwić” przed trybunałem ja. Niemniej skoro intuicja jest instancją ostateczną, to **warunki** zostają zastąpione przez **danie**: intuicja tym się odznacza, że „daje” fenomen. Jakie to ma znaczenie? Przede wszystkim dwojakie. Po pierwsze, czymś pierwotnym jest „donacja”, a więc pewien dar, a nie „obiektywny” i „subiektywny” horyzont. Po drugie, intuicja „daje” także podmiot jemu samemu: podmiot nigdy nie przyłapuje siebie na samokonstytucji, lecz siebie już zawsze **zastaje**: podmiot jawi się sobie jako „fakt”. Partnerem dania jest podmiot „zaskoczony” (*interloqué*), a ostatecznie „zagadnięty” (*interpelé*) podmiot w wezwaniu (*sujet en appel*). U Husserla jedynym *a priori* okazuje się źródłowe *a posteriori*.

Wnioski płynące z tego stanu rzeczy są doprawdy ważne: Bycie nie jest już koniecznie tym, co pierwotne – pierwotna jest „daność” i samoobecność, fenomen. Właśnie dlatego od rzeczywistości ważniejsza jest możliwość: możliwość nowych sensów, tego co nieprzewidziane. Następnie byt to nie to, co ma fundament czy rację, lecz to, co dane, „dowane”. W ten sposób „ponad bytem” otwiera się możliwość pierwotniejszej sfery, którą można symbolicznie nazwać Dobrem, a bycie uzyskuje perspektywę nowego sensu: donacji, daru.

W odniesieniu do zagadnień teologicznych – a o nie Marionowi przede wszystkim chodzi – oznacza to, że koncepcja Boga jako ostatecz-

¹⁴ A. Husserl, *Idee*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, 24, s. 78–79.

nego fundamentu czy racji dostatecznej przestaje być dla fenomenologii użyteczna. Jeśli intuicja dostarcza nie tylko samego faktu, lecz także prawomocności tego, co dane, dlaczego traktować je jeszcze jako skutek czegoś innego? Czy „donacja” powinna być tłumaczona na relację przyczynową? „W stopniu, w jakim jest bycie-danym, fenomen nie ma także swojego «dlaczego» i nie domaga się go bynajmniej”, pisze Marion. Bóg nie może być myślany jako racja i fundament, jeśli jest sam także **dany**. Ale czy jest dany? Na to pytanie, którego Marion *explicite* nie stawia, można odpowiedzieć jedynie odpowiedziawszy wpierw na inne pytanie: **co znaczy**, że Bóg jest (lub nie jest) dany?

Zauważmy najpierw, że choć fenomenologia zajmuje się, jak sama nazwa wskazuje, fenomenami, to przecież restytuuje na swój sposób kantowskie „idee rozumu”, czyli obiekty *metaphysica specialis*: świat, duszę – czy także Boga? „Świat” to wszak horyzont odniesień intencjonalnych, w których świadoma egzystencja od zawsze już się porusza. „Dusza” to po prostu podmiot: nie tylko transcendentalne *residuum* dawnej metafizyki, jak u Husserla i Heideggera, lecz także drugi człowiek, jak u Levinasa, dany pierwotniej ode mnie i którego pierwotność mnie „ściga”, nie pozwalając się dosięgnąć obiektywizującą myślą. Jak jest jednak z Bogiem?

Dla Husserla Bóg jako „absolutny transcendens” jest całkowicie wyłączony z badań fenomenologicznych. Z kolei dla Heideggera, jak wiemy, myślany jest w perspektywie metafizyki lub nagiej wiary, oderwanej od filozofii. Czyż jesteśmy zatem skazani na oscylowanie między filozoficznym milczeniem a wiarą bez rozumu? Jeśli zaś przejdziemy na język daru, czy musimy mówić o „donatorze” daru jako o **jego przyczynie**? W tym punkcie rozważania Mariona wydają się szczególnie interesujące.

Otóż po pierwsze, można by mówić o donatorze jako o przyczynie tylko gdyby się go traktowało także jako byt, **wewnątrz** rzeczywistości. Tymczasem „donacja” wydaje się wyrastać z przewyciężenia perspektywy ontologicznej i rozwijać swoją semantykę w zupełnie innym i daleko bogatszym rejestrze. Po drugie, korelatem bycia-danym **nie jest figura donatora, lecz samo bycie-danym par excellence**. Doskonałość Boga nie polega ani na samowystarczalności, ani na skuteczności, ani na pierwszeństwie, ale na tym, że daje siebie bardziej niż jakikolwiek byt. Fenomenologiczna figura Boga musi być odczytana w perspektywie fenomenu donacji jako takiej.

1. Bóg jest dany bez obwarowań i restrykcji, całkowicie: Bóg nie daje siebie w takiej czy innej perspektywie, ale absolutnie i bez rezerwy. Odkrywa się on całkowicie i „rozprzestrzenia” czy „rozlewa” jak Dobro Plotyna czy Substancja Spinozy – ale tak, że dając, pozostaje zarazem sobą. „O ile *causa sui* zamyka się w sobie, o tyle donacja, którą spełnia Bóg może być sobą jedynie będąc w tym, co daje. O ile w metafizyce Bóg działa jedynie dla siebie, o tyle w fenomenologii dokładnie odwrotnie: jedynie nie będąc w sobie”. Bóg jest tylko – i aż – darowywaniem jako takim, jest bowiem Miłością.

2. W konsekwencji absolutny sposób obecności wynikający z donacji wypełnia cały horyzont i wszystkie możliwe horyzonty. Właśnie jednak z tego powodu nie ma tu możliwości ukonstytuowania się jakiegokolwiek przedmiotu-substancji. Bóg **nie może** być myślany na sposób właśnie obecnego bytu! Dlatego też Bóg nie zajmuje żadnej przestrzeni, nie zwraca niczyjej uwagi, nie zatrzymuje niczyjego spojrzenia. Zatem **nieobecność i niepoznawalność Boga nie zaprzeczają donacji, ale właśnie potwierdzają jej doskonałość**. Bóg jest nie widoczny nie pomimo donacji, lecz właśnie z jej powodu. Gdyby Bóg był widoczny, nie mógłby być Bogiem.

3. W ten sposób donacja *par excellence* przemienia się w opuszczenie, kenozę. Doskonale bycie-danym może dlatego nigdy nie zostać rozpoznane i nie uzyskać nigdy statusu fenomenu. Zwykle fenomeny są w zasięgu wzroku, podatne na dysponowanie nimi. Tutaj w fenomenie, czyli „Danym” *par excellence*, niemożliwość dysponowania jest odwrotną stroną opuszczenia: zauważamy przedmiot i możemy dysponować nim, ale nie kryjącym się za nim gestem wspaniałomyślności. Weryfikujemy, to powiada Marion, ile razy zapoznajemy donacje na rzecz darowanej rzeczy. Tutaj, w Bogu, donacja *par excellence* jest też doskonale ukryta i będąc czystą donacją, wystawia się na całkowite zapoznanie.

Ta „ontologia” (w sensie ingardenowskim) donacji nie jest, spieszy dodać Marion, konstatacją pewnej rzeczywistości, lecz jedynie możliwości: donacja jest „istotą”, nie „faktem”. Fenomenologia nie może pójść dalej w tym kierunku. Sam fenomen daru jest jednak przez Marioną wnikliwie w wielu tekstach analizowany, podobnie jak fenomen miłości. Nie sposób tu niestety tych ważnych i interesujących analiz streszczać. Pozostaje jednak nierozstrzygnięte pytanie, do którego Marion coraz częściej wraca, o objawienie i jego fenomenologiczną strukturę. Gdyż koncepcja

Boga jako dawcy nie jest przecież czystą idea; to, co można by nazwać odślonięciem Bożego ukrycia, jest wszak najbardziej fundamentalnym założeniem wszelkich religii – czy nie musi być więc możliwe? Jeśli zaś Chrystus **stanowi** najdoskonalszy wyraz miłosnego dystansu i model boskiej donacji, czyż nie oznacza to, że Bóg w szczególny sposób sam wyszedł z ukrycia; co zakłada, w każdym razie, że **mógł** to uczynić? W takim razie rejestr teologiczny powinien dać się przełożyć na rejestr ściśle fenomenologiczny.

Czy i jak można podsumować wciąż przecież otwartą fenomenologiczną teologię Mariona?

Przede wszystkim jest to fenomenologia poheideggerowska, co oznacza szczególne rozumienie tego, czym jest fenomen: fenomen to nie to, co się po prostu jawi, co „na powierzchni”, ale to, co właśnie ukryte i co trzeba wydobyć na jaw. „Czym jest to, co musi być nazwane fenomenem w wyróżnionym sensie? [...] Oczywiście to, co się zrazu i zwykle właśnie **nie** pokazuje, co [...] jest **skryte**, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę”¹⁵. Dla Heideggera fenomenem takim jest bycie, ale już dla Levinasa np. idea Nieskończoności. Dla Mariona fenomenem jest donacja, która „ustanawia sens i podstawę” fenomenowi jako takiego głębiej niż czyni to bycie: bycie musi – wiedział już o tym Heidegger – „być” najpierw darem, aby stanowić „podstawę” bytów. Z kolei dar – jak pokazuje Marion – wymaga ze swej strony własnego horyzontu, horyzontu pozaontologicznego, jakim jest dystans.

Fenomenologia Mariona jest więc fenomenologią szczególną, badającą „struktury” esencjalne, a przecież nie ontologiczne, co więcej: „z istoty” niepoznawalne i niewysławialne, a jednak dla człowieka kluczowe. Ta rozwijająca się myśl nie bardzo ufa chyba potocznemu doświadczeniu, które było tak ważne dla wczesnej fenomenologii, a także całej jej mutacji francuskiej – pomna może na niechęć do tej kategorii u Levinasa, dla którego doświadczenie jest sposobem, w jaki podmiot wchłania świat w swoją immanencję raczej niż wychodzi z niej ku Innemu. Stąd pewna spekulatywność tej filozofii, a także jej przesyconie analizami hermeneutycznymi. Marion próbuje po Heideggerze i Levinasie „iść dalej” i budować filozofię Boga odciążonego od ontologicznych, a nawet etycznych

¹⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 50.

serwitutów. Mówi on dzięki temu i pokazuje coś, co należało powiedzieć i pokazać: że koncepcja Boga zmienia się całkowicie, jeśli w samym jej centrum tkwi miłość Boga do człowieka, dar i łaska. Nie oznacza to nie-łojalności wobec naszych przecierpianych czasów, lecz próbę nasycenia ich mimo wszystko światłem: „zaćmienie Boga” to może odwrotna strona daru ludzkiej wolności, która powinna jednak odnaleźć leżący w jej głębi apel oraz – daru bycia, bez którego akceptacji odpowiedź na dar byłaby niemożliwa. Refleksja filozoficzna ma tu pomóc w odnalezieniu sensu podstawowych kategorii myśli chrześcijańskiej i uwolnieniu ich z systemów podejrzeń, w które nie bez złej woli zostały wplątane. Ceną za tę próbę musi być jednak także odważne porzucenie dobrze znanych i zakorzenionych przyzwyczajęń myślowych – może tak, jak Abraham został wezwany do porzucenia ziemi Ur.

Cezary Wodziński

Agathon Fragmenty epifaniczne

Dla Wielkiego Agatologa z Łopusznej

Na granicy widzenia

„Poza byciem i bytem” – „poza dobrem i złem”: granice tego, co dostępne widzeniu. Ograniczenie przestrzeni regulowanej przez metafizykę różnicy ontologicznej i metafizykę różnicy aksjologicznej. „Poza...” nie odsyła tu „na zewnątrz”, nie odkrywa porządku „poza widzeniem”, nie może bowiem odsłonić czegoś, co niewidoczne. Zakreśliła jedynie granice (horyzont) fenomenologicznej widzialności. „Tam” nic już nie widać. Język poprzestaje na opisie momentu granicznego. „Dalej” – brak języka.

Dopóki pozostajemy na gruncie fenomenologii – a przecież przebywamy na tym gruncie „zawsze”. Nie potrafimy przenieść się „gdzie indziej” – „tam”, gdzie nie obowiązuje już zasada fenomenologicznej tożsamości między „widać, że...” i „wiadomo, że...”. Jedyne dostępne nam grunto widzenia opuszczamy bezwiednie. Na skutek „doświadczeń epifanicznych”, które usuwając wiadomy i widomy grunt, rzucają nas w *Abgrund* „niewidomego” i „niewiadomego”. „Poza bycie i byt” – „poza dobro i zło”: w owo „Nic”, które zatrzymując się na granicy języka ontologii i aksjologii nazwalibyśmy pochoptnie porządkiem pre-

-ontologicznym i pre-aksjologicznym zarazem. „Pochopnie”, albowiem chcielibyśmy w ten sposób nazwać to, co w tych właśnie językach wymyka się nazywaniu.

Być może jednak brak języka nie oznacza braku słów? Być może docierają do nas „stamtąd” słowa, których sens potrafimy – z trudem – odczytać, choć nie znamy języka, w jakim zostały wypowiedziane? „Z trudem”, jako że ich sens wymaga od nas wysiłku samozakwestionowania znaczenia języka, dzięki któremu możemy cokolwiek widzieć. Zdać się na niewidzenie i bezwiedność – na pozbawienie języka (samoślepienie?), by przemówiły do nas „słowa” spoza granicy widzenia? Z pewnością jest to jedyna „pozytywna” nauka płynąca z epifaniki (i apofantyki) zła. Lecz „zło” – zło epifaniczne – którego sens stał się radykalnie nieczytelny w języku różnicy ontologicznej i różnicy aksjologicznej, nie jest jedynym słowem „spoza”...¹

Słowo „spoza”

Platon powiada: ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. My rozumiemy w naszych językach: „idea dobra”. Heidegger przestrzega: pojmujemy τὸ ἀγαθόν zgoła nie po grecku, dokonując takiego – zdawałoby się: oczywistego, dyktowanego semantycznym i historycznym pokrewieństwem – przekładu (zob. PL, 224–225). Zwłaszcza, że „dobro” myślimy jako „dobro moralne” i – ostatecznie – lokujemy je w porządku „wartości”. Jeśli zaś, zgodnie z nowożytnym ujęciem idei jako *perceptio* (przedstawienie podmiotowe), idea dobra jawi się nam pod postacią „idei najwyższej”, która ma zarazem stanowić najwyższą „wartość” samą w sobie, w jakimś hierarchicznym porządku partycypacji, wówczas nie pojmujemy już niczego z pierwotnego Platónskiego sensu ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ.

Kłopotliwość naszej sytuacji hermeneutycznej polega na tym, że aby dotrzeć do źródłowo greckiego (tu: Platónskiego) sensu tej idei, musimy, po pierwsze, pozbyć się naszych „naturalnych” (wrodzonych) nawyków językowych (*sc.* dokonać redukcji znaczeń, które pozwalają się nam orientować „w”- i „ku”- dobru); po wtóre zaś, zdani jesteśmy na szczytkową zaledwie rekonstrukcję sensu greckiego, albowiem całość kontekstu językowego, w jakim ów sens został zapisany, nie jest dla nas

¹ Fragment większej całości.

dostępna. Idea το ἀγαθόν pozostaje tedy słowem „spoza” języka w podwójnym znaczeniu.

Praca dekonstrukcji

Droga wiodąca od idei ἀγαθόν do „idei dobra” w znaczeniu aksjologicznym nie przebiega jednak po przypadkowych manowcach. Platon nie jest bez winy – ponosi szczególną odpowiedzialność za zniekształcenie źródłowego sensu, które dziedziczą nasze języki. „Ponosi odpowiedzialność” w mocnym znaczeniu, ponieważ projektuje tor, w którym zachodnie myślenie toczy się po dziś dzień, tj. po „czasy Nietzschego”. Tym torem jest „metafizyka”, spajająca Platońską „ideę dobra” z Nietzscheańskim „myśleniem wartości”. W lapidarnym skrócie (szerzej zob. HPZ, 510–532): posługując się formalnym greckim schematem semantycznym, zgodnie z którym istotą ἀγαθόν jest „umożliwianie czegoś” (zob. dalej), Platon utożsamiał „ideę dobra” z byciem bytu, a tym samym wyłożył bycie jako warunek możliwości, jako „apriori”, umożliwiający i warunkujący pojawienie się wszystkiego, co jest (*sc.* bytu). „Poprzez Platońską wykładnię idei jako ἀγαθόν bycie stało się tym, co umożliwia byt jako taki, stało się warunkiem możliwości bytu, stało się warunkującym. [...] Wraz z Platońską wykładnią bycia jako idei zaczyna się filozofia jako metafizyka” (N, 301–302). Meandryczna droga metafizyki zorientowana jest „od początku” na myślenie bycia jako woli mocy, która ustanawia wartości i stanowi ich aprioryczny warunek możliwości – co „u kresu” metafizyki dochodzi do głosu w filozofii Nietzschego. Platońska idea ἀγαθόν nie ma wprawdzie nic treściowo wspólnego z pojęciem wartości u Nietzschego, ale funduje formalny schemat – bycie jako „apriori” bytu – który w rozmaitych kształtach powiela się w kalejdoskopicznych dziejach metafizyki. Wykładnia bycia w formie „apriori” przesądza również o podstawowym charakterze dziejów metafizyki jako ontoteologii (zob. szerzej: HPZ, 448–454). Bycie umożliwiający byt wykładane jest w dalszym przebiegu (od Arystotelesa, który toruje drogę teologii i filozofii chrześcijańskiej) jako to, co będące w stopniu najwyższym, *sc.* jako byt najwyższy, oznaczający „pierwszą podstawę”, „praprzyczynę”, „rację ostateczną” czy „samoistną przyczynę” wszystkiego, co jest, a więc jako *Deus Creator*. W ten sposób idea ἀγαθόν może zostać utożsamiona z teologiczną ideą Boga jako *summum bonum*.

Dekonstrukcji ciąg dalszy

Początek metafizyki ugruntowany jest – wedle Heideggera – w przemianie istoty prawdy, która dokonuje się w myśli Platona. Zwrot w rozumieniu źródłowo greckiej istoty prawdy umożliwia ostatecznie dalekosiężne metafizyczne zniekształcenie sensu ἀγαθόν. Zaznaczmy od razu: zwrot obciążony nieusuwalną dwuznacznością, dzięki której możliwa jest w ogóle praca dekonstrukcji hermeneutycznej. Z jednej bowiem strony „Platona nauka o prawdzie” wprawia w ruch dzieje metafizyki i trwając po dziś dzień – tj. wyznaczając panującą do dziś wykładnię prawdy – odpowiada za segmentacyjny i w ramach myślenia metafizycznego nieusuwalny dystans odgradzający nas od greckiego „praźródła”, z drugiej jednakże, dokonując się w bezpośredniej bliskości „przemienianej” (odwracanej) istoty prawdy, zachowuje relief tego jej ujęcia, które – by użyć instruktywnego paradoksu – jest „bardziej greckie” niż Platońskie. W zależności od tego, które ze znaczeń tej dwuznaczności wyeksponujemy, Platon będzie się nam jawił jako „mniej” lub „bardziej” grecki. Dekonstruktywne rozszczepienie janusowego oblicza Platona nie powinno się wahać przed wyciągnięciem tej niekoherentnej konsekwencji, w myśl której otrzymamy, zgodnie z „logiką” Heideggerowskiej interpretacji (sam Heidegger nie doprowadza jej „do końca”), dwie kontrowersyjne możliwości lektury Platońskiej „paraboli jaskini”, a nawet więcej: dwie kontrowersyjne „figury autor-skie”. Niezbędny to jednak warunek, skoro mamy dotrzeć do niedostępnego w naszym języku („platońskim”, bo metafizycznym) źródłowego sensu ἀγαθόν („platońskiego”, bo premetafizycznego). Platon *contra* Platon – innego sposobu nie ma.

Parabola „prawdy”

Przywykliśmy odczytywać Platońską parabolę jaskini z VII księgi *Państwa* (514a–517a, 7) jako opis statycznej struktury prawdy czy też w akademickiej konwencji – jako metaforyczną wykładnię hierarchicznej koncepcji idei. Relacje między cieniami na ścianach jaskini, widocznymi dzięki płonącemu w środku ogniowi, rzeczami (przedmiotami fizycznymi) przesuwającymi się za plecami uwięzionych, „rzeczami” na zewnątrz jaskini (ideami) oraz ideą najwyższą, której obrazem

jest słońce, ujmujemy w linearnej sekwencji, zgodnie z przedstawionym w zakończeniu poprzedniej księgi „podziałem odcinka”. Tymczasem, jak przekonuje Heidegger, istotą paraboli jest zobrazowanie dynamicznego procesu dziania się „prawdy”. Ściślej: istota tej paraboli realizuje się w dynamicznych „przejsiach” między kolejnymi stopniami „prawdy”. Platońska parabola skonstruowana jest z niezwyłą precyzją i intencją – w taki sposób, że traktując o istocie „prawdy”, sama istotę opisywanego procesu „izomorficznie” odtwarza. Jest więc opowieścią „o”, a zarazem o tym, „jak” opowiada. Sposób obrazowania odwzorowuje to, co obrazowane; dynamice dziania się „prawdy” odpowiada procesualny – „przejsiowy” – paraboliczny obraz. (Dodajmy na marginesie – nie będzie to bowiem przedmiotem naszych rozważań – że Platońska parabola „prawdy” jest jednocześnie wizerunkiem *paideia* – dochodzenia do „prawdy” po stopniach „prawdziwości” – która przyjmując postać *periagoge*, wymusza na uczestniku „zwrot całej duszy”, radykalne i całościowe przeobrażenie własnej istoty. I także w tym wymiarze Platońska opowieść „o” *paideia* i „o” *periagoge* sama nosi charakter *paideiczny* i *periagogiczny*; w ostatecznej konsekwencji domagając się od czytelnika zaangażowania w przemianę własnej istoty.)

Proces aletheiczny

Nie bez powodu słowo „prawda” jest tutaj „cudzysłowem”. Rzymski termin *veritas*, który stanowi źródłosłów „prawdy” w innych językach europejskich, zacięra to, co konstytutywne dla greckiego pierwowzoru: prywatywne α - w α -λήθεια, a tym samym gubi procesualność dziania się „prawdy”. Podstawowe greckie doświadczenie α λήθεια polega na „doświadczeniu nieskrytości bytu” (zob. PL, 221–222). Nie-skrytość odniesiona jest jednak źródłowo do tego, co skryte i skrywające się ($\lambda\eta\theta\epsilon$), a nawet samoskrywające się – i określające w ten sposób byt w jego obecności i dostępności. Skrywanie się tego, co jest stanowi również modalność uobecniania się i udostępniania. α λήθεια oznacza tedy źródłowo proces wydobywania na jaw ze skrytości, proces odkrywania tego, co zakryte, czy wręcz wydzierania „na światło” skrywającego się bytu. Proces nieprzerwany, dokonujący się nieustannie „wewnątrz” samego bytu – niekończąca się „wewnętrzna” gra bycia – której niepodobna spetryfikować w jakiś zastygły

stan „prawdy” w sobie. Platon z rozmysłem umieszcza „początek” procesu aletheicznego w głębi jaskini, jako że sam jej obraz odzwierciedla taki rodzaj przestrzeni, która sama dla siebie otwarta pozostaje zamknięta dla tego, co „poza” nią; i na odwrót – to, co „na zewnątrz” jaskini, co ukazuje się w świetle słonecznym jako nieskryte, pozostaje zakryte dla tego, co dzieje się „wewnątrz” przestrzeni jaskiniowej. Nieskończoność procesu aletheicznego eksponuje Platon poprzez motyw „powrotu” – wydobyć się „na zewnątrz” nie zamyka drogi ku nieskrytości, przeciwnie, wymaga ponownego zanurzenia się w krainie cieni. Parabola jaskini jest na wskroś „grecka” w tym sensie, że odpowiada źródłowo greckiemu doświadczeniu ἀλήθεια.

Funkcjonalność idei

Właściwa „gra” w paraboli jaskini nie rozgrywa się jednak wedle dialektycznych reguł „wewnętrzności” (zamkniętości) i „zewnątrznosci” (otwartości). Gra toczy się w relacjach między cieniami i blaskiem ognia, między „rzeczami” i światłem słonecznym, wreszcie między światłem słonecznym i jego źródłem: słońcem. Właściwym „bohaterem” aletheicznego dramatu jest światło w swoich kolejnych modalnościach.

Proces aletheiczny zobrazowany w paraboli jest stopniowalny: trzy pierwsze opisane przez Platona stopnie wyznaczają drogę „wzwyż”: wydobywanie się z jaskini na światło słoneczne; czwarty – przedstawia drogę „w dół”. Sekwencją etapów wstępujących rządzi modyfikowana zgodnie z „przejściowym” charakterem procesu miara aletheiczna. W stosunku do cieni, ukazujących się w odbłasku ognia, Platon używa przymiotnika ἀληθές (nieskryte – cienie rzeczy jawią się uwięzionym w jaskini jako to, co nieskryte); na wyższym stopniu, na którym „rzeczy” pojawiają się w świetle słonecznym, obowiązuje miara ἀληθέστερα (to, co bardziej nieskryte); wreszcie słońce jako źródło światła określone zostaje jako ἀληθέστατα (to, co najbardziej nieskryte). Gradacji aletheicznej odpowiada ściśle gradualizm ontologiczny: będące – bardziej będące – najbardziej będące. Rozstrzygające pytanie, które zadaje sobie Platon brzmi: jak możliwa jest wewnętrzna gradacja procesu aletheicznego (jednocześnie: stopniowalność modalności ontologicznych)?

Odpowiedzi udziela Platońska „koncepcja idei” – której zadaniem jest nie tyle wyjaśnienie relacji między odbiciami rzeczy i ich idealnymi

prawzorami, ile wydobycie na jaw istoty procesu aletheicznego. Jeśli wszystko, co jest, pojawia się w świetle – w modalnościach światła i samo stosownie do tych modalności zgradualizowane – to jak możliwa jest widzialność tego, co widziane? Co umożliwiał proces nieskrytości czy najlakońiczniej: jak możliwa jest ἀλήθεια? Rzecz można, zgodnie z wykładnią Heideggera, choć on sam tego tak nie formułuje, że jest to pierwsze pytanie „niegreckie”, albowiem w myśleniu „greckim” (tu: przedplatońskim) proces aletheiczny był czymś tak samooczywistym, że nie mogło pojawić się pytanie o warunki jego możliwości.

Aletheia w jarzmie idei

Idea umożliwia wgląd w to, co pokazuje się jako będące – jest tedy wyglądem bytu. Co to znaczy? Nie chodzi o to, że idea pozwala pojawiać się (świecić) czemuś, co znajduje się poza nią, ale o to, że sama jest tym, co świeci. Istotą idei jest świetlistość, dzięki której byt ukazuje się takim, jakim jest. Idea sprawia, że byt ukazuje się w swoim „co” – w swojej istocie (w εἶδος; bycie bytu oznacza u Platona „bycie czymś”, sc. „bycie bytu w swojej własnej istocie”). W istocie wyświeclanej dzięki świeceniu idei.

Rozważmy konsekwencje:

[...] tym, co idea uwidacznia i czego zobaczenie umożliwia, jest dla skierowanego na nią spojrzenia nieskrytość tego, w czym i jako „co” się ona jawi. W ten sposób to, co nieskryte, zostaje pojęte z góry i wyłącznie jako to, co w uchwytowaniu idei uchwycone, jako to, co w poznawaniu poznane. Owo νοεῖν i νοῦς dopiero w takim sformułowaniu uzyskują istotowe odniesienie do „idei”. [...] Odtąd „nieskrytość” zawsze oznacza to, co nieskryte, jako to, co dostępne dzięki świetlistości idei (PL, 223–224).

Ἀλήθεια zostaje „uzależniona” od światła przenikającego idee – popada w jarzmo idei: „istota prawdy nie kształtuje się już z pełni własnej istoty jako istota nieskrytości, lecz przenosi się na istotę ἰδέα. Istota prawdy wyzbywa się fundamentalnej cechy nieskrytości” (PL, 228). Proces aletheiczny zostaje zakwestionowany w swjej autonomiczności i autoteliczności, okazuje się uwarunkowany – a jego warunkiem możliwości jest proces ideacyjny. Wyjaśnienie aletheiczności – na drodze eksplikacji warunków możliwości – prowadzi do jej znieśienia.

Wprawione w ruch pytanie o warunki możliwości ἀλήθεια nie zatrzymuje się jednak w tym miejscu, pociąga za sobą kolejną kwestię: dzięki czemu możliwa jest relacja między „widzeniem” i „widzianym”, „poznawaniem” i „poznany” czy wreszcie – między ἰδεν a ἰδέα? Innymi słowy: co umożliwiał proces ideacyjny? Odpowiedź na to pytanie kryje się w Platońskim ujęciu idei ἀγαθόν; zarazem – całkiem nieoczekiwanie – możliwość przewrótca ἀλήθεια odebranej autonomii (będzie to tematem rozważań w dalszych fragmentach).

Ortotetyka

Prymat procesu ideacyjnego nad aletheicznym implikuje przekształcenie istoty prawdy. Postawę wobec tego, co jest określa widzenie (ideacyjne – ἰδεν) bytu w jego wyglądzie (ἰδέα). W konsekwencji przechodzenie przez kolejne stopnie „prawdy” w Platońskiej paraboli jaskini polega na ćwiczeniu się w coraz bardziej prawidłowym widzeniu, na osiągnięciu „prawidłowości spoglądania”: ὀρθότης. „Widzenie” usiłuje upodobnić się do „widzianego” (ἰδεν do ἰδέα), stać się – ὁμοίωσις, a więc zapewnić „zgodność” poznania z tym, co poznawane. Proces aletheiczny przeobraża się ostatecznie w ortotetykę, co oznacza, że „prawda” z fundamentalnej charakterystyki samego bytu staje się wyróżnikiem procesu poznawczego. Logiczną konsekwencją przekształcenia istoty prawdy okazuje się Arystotelesowska definicja prawdy. Odtąd prawda jako zgodność (*adaequatio*) „intelektu” („sądu” *etc.*) z rzeczami będzie wyznaczać dzieje europejskiego myślenia, dzieje metafizyki aż po Nietzschego, który określając prawdę jako „nieprawidłowość myślenia” (prawda jako błąd – jako „wartość” służąca podtrzymaniu życia) dokonuje jedynie odwrócenia w ramach utrwalonego paradygmatu.

Opowiedziana w paraboli jaskini historia umożliwia spojrzenie na to, co właściwie dzieje się teraz i w przyszłości dziejów uformowanego na sposób zachodni człowieczeństwa: człowiek rozumie przez istotę prawdy prawidłowość przedstawiania każdego bytu według „idei”, oceniając podług „wartości” wszystko to, co rzeczywiste. Okazuje się, że ostatecznie decydujące jest nie tylko to, jakie idee i wartości zostają ustanowione, lecz że w ogóle to, co rzeczywiste, interpretuje się według „idei”, że w ogóle mierzy się „świat” podług „wartości” (PL, 235).

Aksjologizacja europejskiego myślenia – u kresu metafizyki – okazuje się dalekosiężną konsekwencją dokonanej „na początku” przemiany istoty prawdy: wyrzeczenia się istoty nieskrytości.

Pytanie o agathon

Powróćmy do Platońskiej ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, co pozwoli nam przemieścić nasze rozważania do właściwego obszaru dwuznaczności. Z dotychczasowej wykładni wynika bowiem nie tyle, że idea ἀγαθόν jest „obcym słowem” w naszym zaksjologizowanym języku, ile, wręcz przeciwnie, że stanowi ona słowo kluczowe – archetypowe – w słowniku, wedle którego myślimy. Przypomnijmy – jako istotną wskazówkę hermeneutyczną – zastrzeżenie Heideggera:

[...] musimy wystrzegać się wszelkiego sentymentalnego wyobrażenia idei dobra, ale zarazem także wszelkich perspektyw, ujęć i określeń, oferowanych nam przez moralność chrześcijańską i jej zsekularyzowane odmiany (albo rozmaite inne etyki), gdzie dobro ujmowane jest jako przeciwieństwo zła, a zło jako obciążone grzechem. Nie chodzi tu w żadnym razie o zasadę etyczną czy moralną, ani też o zasadę logiczną czy nawet teoriopoznawczą” (VWW, 100).

Aby uchwycić sens „idei dobra”, porzucić trzeba przetarty właśnie tor myślenia: tor metafizyki.

Formalna struktura semantyczna idei ἀγαθόν rozumianej „po grecku” (tu: pre-metafizycznie) jest następująca: sprawiać, by coś stawało się zdającym (przydatnym, stosownym – Heidegger używa do eksplikacji znaczenia tej idei wyrażenia *zu etwas tauglich machen, taugen zu etwas*) do czegoś. W tym najbardziej formalnym znaczeniu ἀγαθόν odpowiada najogólniejszej charakterystyce idei jako takiej. Uchwycenie treściowej zawartości idei ἀγαθόν wymaga istotnych uzupełnień:

1. Sprawić, by to, co jest, mogło się ujawniać takim, jakim jest, *sc.* pokazywać się w swej istocie.

2. Umożliwiać, by to, co jest, ukazywało się jako nieskryte (oba te „uzupełnienia” odnoszą się również do idei w ogóle). Moment, który istotowo wyróżnia ideę ἀγαθόν spośród innych idei.

3. Jest „najwyższa” w porządku umożliwiania (uzdatniania do...) – jest tym, co w ogóle umożliwia (uzdatnia – *das Tauglichmachende, das Ermöglichende, das Ermächtigende*). Jako „idea idei” („idea najwyższa”) το ἀγαθόν znaczy: uzdatniać (umożliwiać) do świecenia to wszystko, co świetliste (idee) – sprawiać, by dzięki ideom jako świetlistym dokonywał się proces świecenia: wyświetlania i prześwietlania tego, co jest.

Dlatego Platon – umieszczając ideę ἀγαθόν „na szczycie” w hierarchicznej strukturze idei – określa ją jako τοῦ ὄντος τὸ φανοτατόν: to, co w bycie najbardziej świetliste (518c 9). (Nawiasem mówiąc: zarówno czysto formalna, jak i ontologiczna charakterystyka ἀγαθόν – wywiedziona z Platońskiej paraboli – wolna jest całkowicie od jakichkolwiek rozstrzygnięć aksjologicznych; znajduje to zresztą, zdaniem Heideggera, potwierdzenie w potocznym greckim użyciu tego wyrażenia: „dobre” to tyle, co nadające się do pewnego użytku (dostosowane do..., jak „dobre” buty, które nadają się do chodzenia); zob. szerzej: VWV, 109–111).

Ἰδέα τελευταία

Określenie ἀγαθόν jako „to, co w bycie najbardziej świetliste” rozpisane zostaje przez Platona na szereg ontologicznych dookreśleń o fundamentalnym dla greckiego myślenia znaczeniu. Bezpośrednie odniesienie do ἀγαθόν mają takie kategorie, jak παντὸς ἀρχή – prazasada wszystkiego (511b 7); αἰτία – moc, siła sprawcza – tego, co piękne i prawe (517c 2); κυρία – pani (panująca), strzegąca tego, co prawdziwe i dostępne rozumowi (rozumieniu) (517c 3), wnosząca światło do wszystkiego, co jest (517c 3); πέρασ – granica w porządku rozumienia i poznania (517b 8).

Najistotniejsza jednak w porządku ontologicznym charakterystyka mieści się w wyrażeniu ἰδέα τελευταία (517b 9) – od słowa τέλος – koniec, kres, cel. Określenie jest dwuznaczne. Ἀγαθόν jako ἰδέα τελευταία oznacza, po pierwsze, miejsce, w którym spełnia się ostatecznie proces ideacyjny, *sc.* ziszcza się istota idei jako takiej (miejsce, które wyznacza możliwość wszystkich idei w ogóle). „»Idea najwyższa« oznacza to, co jest ideą w najwyższym stopniu; τελευταία mówi o tym, w czym wypełnia się istota idei, tj. o tym, dzięki czemu jest ona od początku określona” (VWV, 98–99). Τέλος nie jest tu jednak kresem czy zakończeniem, lecz granicą, do której dociera się w porządku ideacyjnym („na końcu”) i która jest źródłem („od początku”) całego procesu fosforescencji. Dopiero dzięki wejrzeniu w źródło światła, którego obrazem jest słońce, zostaje osiągnięta granica widzenia, poza którą nie ma już „nic”, co można by zobaczyć. Granica wszelkiego myślenia, granica wszelkiego zapytywania. Drugim znaczeniem wpisany

przez Platona w *τελευταία* jest „trudność”, z jaką idea *ἀγαθόν* udostępnia się widzeniu: *μόρις ὀραῖσθαι* – spoglądanie na nią jest w najwyższym stopniu męczące, ściślej: jest męczące i trudne do tego stopnia, że właściwie jej widzenie wydaje się niemożliwe. Stąd pytanie o *ἀγαθόν* przekształca się w pytanie o to, czego nie można zobaczyć, a co umożliwia widzialność jako taką – widzenie i to, co widziane.

Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

Osobliwe przekształcenie, jako że wszystkie dotychczasowe charakterystyki zostają jak gdyby w tym momencie zawieszane, wzięte w nawias; jako że zostajemy jak gdyby wytrąceni z dotychczasowego toru zapytywania. Pytaliśmy, jak możliwa jest widzialność – jak możliwe jest widzenie i to, co widziane. Warunkiem możliwości widzialności jako takiej okazał się wielostopniowy proces świecenia (fosforescencji): od ledwo widzialnych cieni do tego, co najbardziej widzialne – idei. Ale oto stoimy na granicy widzialności.

Za Platonem pytamy: co znaczy *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*? Owa najbardziej zagadkowa i w najwyższym stopniu paradoksalna – zdaje się bowiem nie tylko stać w sprzeczności z całą zdobytą do tej pory „doksa”, ale i kwestionować jej prawomocność – charakterystyka *ἀγαθόν*. Kluczowy fragment rozmowy między Sokratesem i Glaukonem z zakończenia VI księgi *Państwa* (509a 10, b 10):

– Powinienesz przyznać, że słońce, jak sądzę, zapewnia rzeczom widzialnym nie tylko własność stawania się widzialnymi (widzialność), ale także powstawanie, wzrastanie, odżywianie – choć samo słońce nie jest stawaniem się.

– Jakże tedy jest?

– Trzeba teraz powiedzieć także, że dzięki dobru przysługuje rzeczom poznawanym nie tylko ich poznawalność, ale również to, że są i to, czym są – przysługuje im tylko dzięki dobru, chociaż samo dobro nie jest byciem, lecz czymś jeszcze poza (i ponad) byciem (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), przewyższającym je rangą (godnością) i mocą (za VWW, 107).

Meta-ontologia

Co znaczy ta kłopotliwa, aporetyczna formuła? Również Heidegger zdaje się mieć w tym miejscu olbrzymie kłopoty z jednoznacznym uchwyceniem jej znaczenia:

To, o co tu chodzi jest mroczne. Pytanie o bycie transcenduje samo siebie. **Problem ontologiczny upada!** Metaontologicznie... ἰδέα ἄγαθόν: po prostu przedkładana nad wszystko, **nad-wszystko**. Bycie w ogóle i nad-wszystko. Jeszcze **poza-dalej** bytu, przynależna **transcendencji** bycia, określająca istotowo ideę bycia! Najbardziej źródłowa możliwość! Wszystko źródłowo umożliwiająca (GAP, 106).

Uporządkujmy tę zdumiewająco samozaprzeczną charakterystykę. Na czym polega owa „mroczność”, pojawiająca się w miejscu, w którym przeświecać powinno to, co najbardziej świetliste? Uchwytywanie tego, co jest wymaga światła – ażeby byt ujawnił się „w świetle”. Światło podlega modyfikacjom – od „sztucznej” poświaty, którą w jaskini roztacza ogień, do światła „naturalnego”, słonecznego, na zewnątrz jaskini – w zależności od stopnia „prawdy”. Niemniej jednak „w świetle” znaczy – wedle Heideggera – każdorazowo: „w świetle bycia”. Proces aletheiczny – przechodność kolejnych stopni „prawdy” – równoznaczny jest z „rozumieniem bycia”, które początkowo zacięzione, ledwo uchwytnie, staje się – w miarę wydobywania się „na światło” – coraz wyraźniejsze.

Dzięki wyższemu (rodzajowi) rozumienia bycia to, co dotychczas uznawane było za jedynie będące, uchwycone zostaje dopiero w swoim byciu; tj. aby dojrzeć i zrozumieć wszelki byt i jego sposoby bycia, potrzebne jest najwyższe rozumienie bycia, wiedza o tym, co właściwie znaczy bycie. [...] Rozumienie bycia: umiejętność widzenia światła, byt oświetlany jako byt (GAP, 104).

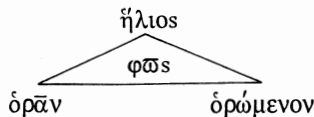
Zatem proces aletheiczny przebiega jako coraz wyraźniejsze ujawnianie się „różnicy ontologicznej”, jako ontologiczna transcendencja bytu dzięki rozumieniu (jego) bycia – aż po bycie jako takie, *sc.* aż po „najwyższe rozumienie bycia”, które dane jest pod postacią ἰδέα τοῦ ἄγαθοῦ. Wydobywanie się na światło – aż do granicy światła, *sc.* jego źródła – to sposób urzeczywistniania się transcendencji jako „różnicy ontologicznej”. Przypomnijmy dla jasności: osiągnięcie granicy nie oznacza „zakończenia”, „uwieńczenia” procesu aletheicznego – transcendencja nie ustaje wraz z wydobyciem się na światło słoneczne. Ustawiczość procesu, jego nieskończoność eksponuje w paraboli Płańskiej „stopień czwarty”, obrazujący konieczność powrotu w głąb jaskini. Proces aletheiczny jako nieustanna gra nieskrytości; i od drugiej strony – jako nieprzerwana transcendencja ontologiczna.

Oto aporia: „problem ontologiczny upada”! – „metaontologicznie”! Idea ἀγαθόν: „poza byciem”. Nie tylko nieustająco „poza bytem” w drodze ku byciu, ale wykraczająca poza (ponad) „wszystko”, co zdaje się oznaczać – samozaprzeczenie – odrzucenie reguł gry różnicy ontologicznej. Gra ustaje, skoro „jest” coś, co ją przekracza, a przynajmniej toczy się zgodnie z innymi regułami – regułami innej transcendencji! „Pytanie o bycie transcenduje samo siebie”. Jak zrozumieć coś, co poza granicami rozumienia bycia? Jak możliwe jest ujawnienie się czegoś poza różnicą ontologiczną, skoro różnica między bytem i byciem określa warunki ujawniania się wszystkiego? Więcej – skoro jest warunkiem możliwości wszelkiej różnicy? Czy transcendujące samo siebie pytanie o bycie (*sc.* o transcendencję) jest pytaniem o możliwość jakiejś niemożliwej na gruncie różnicy ontologicznej trans-transcendencji (różnicy meta-ontologicznej)?

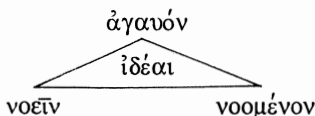
Modele widzenia

Skoro popadliśmy w tak kłopotliwe położenie – w bezwyjściową, jak się wydaje, aporię – spróbujmy raz jeszcze przemyśleć „wszystko” od początku. Przy założeniu, że Platońska formuła ἐπέκεινα τῆς οὐσίας istotnie daje nam „coś” do myślenia, nie jest zaś tego rodzaju pustym zaułkiem – sprzecznością wszystkich sprzeczności – który, choćby dla zabawy, kwestionowałby możliwość (sensowność) gry myślenia. (Na marginesie: eskapistyczną ewentualność zawsze możemy uzasadnić wykładnią Platońskiego *Parmenidesa* jako nieprzekraczalnej dialektyki aporii czy dialektycznej aporetyki. Taka lektura dialogu jest bezpiecznym przytułkiem dla wszystkich znużonych myśleniem...)

Wypracowana przez Platona w paraboli jaskini struktura aletheiczna stanowi odwzorowanie greckiego modelu „poznania” jako θεωρεῖν (złożenie θεά – spojrzenie i ὄρα – widzieć). Model ów zawiera się, wedle Heideggera, w figurze trójkąta (zob.: W, 105–106; 326),



którego wierzchołki tworzą: słońce – umożliwiające – widzenie i to, co widziane (współprzynależne do siebie); powierzchnię trójkąta wypełnia światło – zapośredniczenie między słońcem a widzeniem i tym, co widziane (sc. widzialność jako taka). Odpowiednio do tego schematu Platon buduje model procesu ideacyjnego,



w którym relacje między poszczególnymi „momentami” przebiegają analogicznie.

Zgodnie z tym modelem, pytanie o ἄγαθόν oznacza pytanie o relację zachodzącą między „prawdziwym widzeniem” (νοεῖν) i tym, co „naprawdę widziane” (νοούμενον), ściśle zaś: pytanie o relację umożliwiającą tę relację.

Jarzmo

W VI księdze *Państwa* pyta Platon, co sprawia, że widzenie i to, co widziane są we wzajemnej relacji tym, czym są? Jakiego rodzaju „jarzmo” (ζυγόν) spaja je ze sobą (508a 1)? Odpowiedzią na to pytanie jest oczywiście znów „koncepcja idei” – idei, w których „światle” ujawnia się to, co naprawdę jest (byt widziany udostępnia się widzeniu). Pytanie o sens „jarzma” nie zostaje jednak dzięki tej odpowiedzi uchylone, ale przeniesione na wyższy, ontologiczny poziom. Idee określone są bowiem przez Platona podwójnie superlatywnie: (a) jako to, co najbardziej będące – w ich świetle byt pokazuje się takim, jakim jest – idee są tedy byciem bytu; (b) jako to, co najbardziej nieskryte – źródłowa nieskrytość, dzięki której byt jako taki w ogóle może się pokazać (oba te określenia nie stoją w sprzeczności z analogiczną charakterystyką „idei idei”, która ma sens „relatywny” – „ze względu na” istotę idei jako takiej).

„Co” i „jak” rządzi tą podwójną superlatywnością – sprawia, że idee są najbardziej „będące” i najbardziej „nieskryte”? Nieskrytość (bytu) i bycie (bytu) domagają się „jarzma”, które umożliwia ich wzajemną relację. Zwróćmy uwagę, że „umożliwianie” (to, co umożliwiające – *das*

Ermöglichende, das Ermächtigende w terminologii Heideggera) – zarządzające ruchem pytania o ἀγαθόν – nie ma tu znaczenia „apriori”, *sc.* transcendentalnego warunku możliwości, ale „wymuszania” na tym, co umożliwiane, by było ono tym, czym jest. Zatem „bycie i nieskrytość jako takie przymusić do tego, czym są” (VWW, 99). Stąd w tym kontekście Platoński termin: αἴτια (przyczyna sprawcza, moc).

Poszukiwanym „jarzmem” – metarelacją, metasuperlatywem – jest ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. To ona ostatecznie „ujarzmia” bycie i nieskrytość – umożliwia, by byt w ogóle był (w swym byciu) oraz by w ogóle pokazywał się jako nieskryty (w nieskrytości). „Ujarzmione” w ten sposób bycie i nieskrytość jawią się jako ἀγαθοειδῆ – „agatho”-nośne – zawdzięczają bowiem idei ἀγαθόν swój „wygląd” i swoją wewnętrzną „istotę” (509 a 3; zob.: VWW, 104).

Trójjedność

Dzięki owej metarelacyjnej strukturze idei ἀγαθόν możliwa jest swoista trójjedność „prawdy, rozumienia i bycia” (*sc.* ἀλήθεια – νοεῖν – οὐσία).

Troista charakterystyka ἀγαθόν ukierunkowana jest na pytanie o możliwość prawdy, rozumienia i bycia – tj. we współprzynależności tych fenomenów – na pytanie o źródłowo-ujedniającą podstawę możliwości prawdy rozumienia bycia. [...] Owo ἀγαθόν jest właśnie ἔξις (potęgą), która zarządza możliwością prawdy, rozumienia i nawet bycia, i to w ich trójjedności (VWG, 158; zob. też: VWW, 105).

W konsekwencji należy stwierdzić, że ἀγαθόν jako wewnętrzna możliwość agathonicznej trójjedności w ogóle „niczym” nie jest (ponieważ, dopowiedzmy w nawiasie, zakres „bycia czymś” wyczerpany jest w trójkącie „prawdy, rozumienia i bycia”).

Pytanie CZYM jest ἀγαθόν okazuje się źle postawione. Jeśli ἀγαθόν umożliwia bycie bytu i jego nieskrytość (*sc.* rozumienie bycia w jego prawdzie), jeśli ma wieloimienny charakter ἔξις, ζυγόν, αἴτια, δύνμις – przy czym wszystkie te „imiona” podkreślają jego wyłącznie „relacyjny” sens – a więc charakter pomiędzy byciem a nieskrytością, znaczy to, że jedyną charakterystyką, którą można „idei idei” (ściśle: meta-idei) przypisać, jest charakterystyka w kategoriach JAK.

Na tym też polega wspomniana wcześniej „trudność” w wypowiedzianiu się o ἄγαθόν – istotowa „niedefiniowalność” tego, co umożliwia „zdefiniowanie” czegokolwiek. „Apofantyczną” charakterystykę ἄγαθόν potwierdzi później Platon w *Sofistcie* (247 d, e) oraz w VII liście (344 b), gdzie w ogóle nie pada już „nazwa”, choć najwyraźniej mowa o ἄγαθόν jako „czystym umożliwianiu i niczym więcej”.

Nic tajemniczego

Sens zagadkowej formuły ἐπέκεινα τῆς οὐσίας nie kryje się w żadnej meta-ontologicznej trans-transcendencji. W ogóle nigdzie się nie kryje, nie jest bowiem „niczym więcej” aniżeli JAK, rządzącym relacją pomiędzy byciem a nieskrytością. To owa κυρία – władająca całością „przestrzeni” między ἀλήθεια, νοῦς i οὐσία (zob. 517c 3). Inaczej mówiąc: „wewnętrzny” warunek możliwości różnicy ontologicznej i procesu aletheicznego zarazem – w ich wzajemnym odniesieniu. Nawiązując do Heideggerowskiej charakterystyki: immanentna samo-transcendencja.

W tym sensie jest „granica”. „Poza” nią nie ma już „nic więcej”. „Poza” nią nie sięga już żadne pytanie. Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας nie oznacza tedy „poza”graniczności, nie przenosi nas „poza bycie” (i „poza nieskrytość”) – nie ma charakteru meta-fizycznego (tu: meta-ontologicznego i meta-aletheicznego). Domniemana „metaontologiczność” jest tu, przeciwnie, określeniem intro-ontologicznym; wydobywa swoje „wewnętrzne” napięcie (między umożliwianiem a tym, co umożliwiane) – dynamizm samego myślenia ontologicznego. Pod warunkiem, że przystaniemy na taką – źródłowo grecką, jak przekonuje Heidegger – wykładnię. Umożliwianie, by bycie i nieskrytość były tym, czym są – ἄγαθόν jako owo „umożliwianie” jest „poza” byciem i nieskrytością, ale nie jest „niczym więcej”. Nie odkrywa żadnego „trzeciego świata”, nie odsyła do „zaświatów”. Źródło jest „poza” tym, co z niego wypływa, ale tylko w tym sensie, że umożliwia ono ten nieprzerwany proces. Metafora „źródła” jest tu jednak o tyle ograniczona – podobnie jak wszystkie pozostałe metagoryczne charakterystyki – że ἄγαθόν jako ἐπέκεινα τῆς οὐσίας jest właśnie tylko „ze względu na”, stąd jakakolwiek treściowa, choćby metaforyczna eksplikacja przypisuje ἄγαθόν owo „coś więcej”, czym właśnie ono nie jest.

Dodajmy, że w tym poza-ontologicznym i poza-aletheicznym „ujęciu” traci również prawomocność „ujmowanie” ἀγαθόν jako idea. Pozostając „poza” byciem i nieskrytością, nie jest ono ideą owego pozostawania „poza”. Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας znaczy wyłącznie, że byt jest możliwy jako nieskryty i że jest możliwy jako będący. Oto istota Platonskiego „dobra” w źródłowo greckim znaczeniu. „Słowo”, które wymyka się nie tylko byciu i nieskrytości, ale w dalszym – metafizycznym ciągu – pozostaje radykalnie nieuchwytnie w językach różnicy ontologicznej i różnicy aksjologicznej.

Aletheia raz jeszcze

Dwuznaczność jest nieusuwalna z Platonskiego myślenia. Platon jawi się jako fundator zachodniej metafizyki, kiedy oddaje ἀλήθεια w jarzmo idei, a bycie wykląda w postaci „apriori”; z drugiej zaś strony kontynuuje myślenie premetafizyczne, które jest żywiołem, jak twierdzi Heidegger, myśli Heraklita i Parmenidesa (częściowo także Anaksymandra i Protagorasa). Znajdujemy u Platona nawet prefigurację samego terminu „metafizyka”, którego odkrycie przypisuje się Arystotelesowi. Przedstawiając proces osuwania się wzroku ze światłem idei, powiada Platon, że myślenie zmierza μετ' ἐκείνα (516c) – „ponad” to, co prezentuje się w postaci cieni i odbić, ku temu, co bardziej będące, ku ideom (zob. PL, 233). Z drugiej jednak strony – i na tym polega właściwa przewrotność drugiego znaczenia – zaprezentowana interpretacja ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – jakościowej charakterystyki ἀγαθόν, pozwala przywrócić źródłowe „proporcje” między ἀλήθεια a ideami. Skoro bowiem ἀγαθόν oznacza wyłącznie wewnętrzną regułę procesu aletheicznego, to idee jako agatho- i światło-nośne uzależnione są w swym byciu od owej „reguły reguł”. Proces ideacyjny odbywa się zgodnie z regułami aletheicznymi.

W tym sensie myślenie Platona stanowi „logiczną” kontynuację namysłu nad „prześwitem”, zadanego myśleniu zachodniemu przez Platona i przemyślanego po raz pierwszy właśnie przez niego, czego zdaje się nie dostrzegać Heidegger, eksponujący pierwsze, metafizyczne znaczenie „platońskiej” dwuznaczności. „Ἀλήθεια, nieskrytość, musimy myśleć jako prześwit, który udziela dopiero bycia i myśli, umożliwia ich uobecnianie się ku sobie i dla siebie nawzajem. Spokojne serce

prześwitu to miejsce ciszy, które jest źródłem czegoś takiego jak możliwość wspólnoty bycia i myśli” (KF, 217). Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας w wyłożonym tu sensie jest pierwszą konsekwentną próbą przemyślenia „prześwitu”, umożliwiającego widzenie (tu: myśl) i to, co widziane (tu: bycie), „wcześniejszego” nie tylko od gry światłocienia, ale i od samego światła, które pojawić się może „dopiero” w prześwicie. Zwrot w myśleniu istoty „prawdy” możliwy jest tedy pod warunkiem przemyślenia przez Platona jej przed-zwrotnej istoty, której zapoznanie – zainicjowane przez samego Platona – umożliwiło dzieje zachodnioeuropejskiej metafizyki.

Nota bibliograficzna

- PL – M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, [w:] *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978.
- VWG – M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [w:] *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978.
- N – *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, GA 48, Frankfurt/M. 1986.
- GAP – *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, Frankfurt/M. 1994.
- VWW – *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA 34, Frankfurt/M. 1988.
- KP – *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przekł. K. Michalski, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.
- HPZ – C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.

Ryszard Kleszcz

Wiara – rozum czy zaangażowanie?

„...*praecedit fides, sequitur intellectus*”
św. Augustyn

Rozpatrywanie kwestii stosunku wiary i rozumu z trudem wymyka się komplikacjom powodowanym z jednej strony przez wieloznaczność tych terminów, z drugiej zaś przez funkcjonujące stereotypy interpretacyjne. Nie ułatwiają one postawienia tej kwestii i komplikują próby jej rozstrzygnięcia. Warto przy tym pamiętać, że starożytność nie знаła przeciwstawienia tej pary, znane zaś w łacinie klasycznej *fides* nie miało wtedy znaczenia późniejszego. Przeciwstawienie to nabiera znaczenia na gruncie myśli chrześcijańskiej. Okres średniowiecza zaś uważany jest zwykle za tę epokę, w której istniała – w zasadzie – równowaga tych dwu czynników, ich przenikanie się zarówno w sferze filozofii, jak i teologii. Późniejsze wzorce (czy może stereotypy?) interpretacyjne przeciwstawiały nierzadko tę parę. Często o jej konflikcie mówi się wtedy, gdy chodzi o problematykę oddzielenia sfery filozofii i teologii. Jeśli jednak pamiętać o wieloznaczności terminu „wiara”, to można mieć w tym przypadku na myśli także problemy graniczne między sferą nauki a filozofią traktowaną jako dyscyplina do tej pierwszej nieredukowalna. Filozofia tak rozumiana bywa niekiedy traktowana jako refleksja krytyczna – pewna całość – zawierająca elementy wiary *sensu stricto*. W prezentowanym tekście chciałbym uchwycić te różne znaczenia terminu „wiara”, przyjrzeć się specyfice tego pojęcia oraz zasygnalizować pewne problemy powstające na styku „wiary” (w sensie wąskim) oraz „rozumu”. Chodziłoby

zwłaszcza o kwestię języka wiary oraz możliwość (i potrzebę) uzasadniania wiary *sensu strictissimo*. Punktem odniesienia – wokół którego skoncentrują się analizy – będą rozważania, jakie znajdujemy w „drugiej filozofii” Ludwika Wittgensteina.

I

Odróżnienie wiary i rozumu nie jest obecne, jak już zauważono, w myśli greckiej. Pojawia się ono w dociekaniach o charakterze neo-platońskim, w patrystyce i wczesnej scholastyce. Bogatego materiału dostarczają w tym względzie dyskusje toczone w obrębie wczesnego chrześcijaństwa w kwestii stosunku tegoż chrześcijaństwa do filozofii greckiej. Dyskusje wówczas toczone doprowadziły do wyklarowania się odmiennych stanowisk w tym zakresie¹. Spotykamy tam stanowiska odrzucające filozofię („mądrość pogan”), traktujące chrześcijaństwo jako doskonalszy typ filozofii bądź też widzące filozofię grecką jako pełniącą funkcje przygotowawcze w stosunku do chrześcijaństwa (*praeparatio evangelica*).

Termin „wiara” w kontekście tego typu dyskusji używany jest w znaczeniu religijnym. Obecnie zaś da się wyróżnić co najmniej trzy znaczenia tego terminu². **Pierwszym** zakresowo najwęższym znaczeniem byłoby właśnie to, gdzie wiara (ang. *faith*) jest **wiarą w znaczeniu religijnym**. Tak rozumiana wiara *sensu strictissimo* posiada swą specyfikę, którą pragnąłbym tutaj bliżej scharakteryzować. W **drugim** zakresowo szerszym znaczeniu wiara odnosiłaby się do **przeświadczeń o treściach metafizycznych**, w szerokim sensie tego słowa, tj. niemieszczących się w sferze określanej mianem sfery faktów empirycznych. To pojęcie wiary (powiedzmy wiary *sensu stricto*) dotyczyć może więc hipotez ontologicznych czy epistemologicznych, jako że nie podlegają one procedurom dowodliwości o charakterze naukowym. Stąd też opinie, że filozofia zawsze zawiera (musi zawierać) komponentę tak rozumianej wiary. **Trzecim**

¹ Por. E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, cz. I, Warszawa 1987; J. D o m a ń s k i, *Chrześcijaństwo a filozofia grecka*, „Znak” 1992, nr 440, s. 58–66.

² Por. H. R o s n e r o w a, *Jedność filozofii i wielość języków*, Warszawa 1975, s. 116 i n.

wreszcie zakresowo najszerszym znaczeniem (ang. *belief*) byłoby to, przy którym termin ten odnosi się do **wszelkich** – nie tylko metafizycznych – **przeświadczeń, które nie dają się dowieść**. Zatem tak rozumiana wiara *sensu largo* odnosi się do tego, co nie może być orzeczone z pewnością, lecz pozostaje w sferze domniemania, domysłu. Nie mamy więc do czynienia z wiarą wtedy, gdy jesteśmy świadomi posiadania konkluzywnego argumentu, czy gdy możemy odwołać się do oczywistości. Zarazem nie dałoby się wyodrębnić wiary także wtedy (wszystko bowiem byłoby wtedy w jakimś sensie wiarą), gdyby nie było w ogóle niczego, co liczy się jako argument na rzecz danej tezy. Wskazane odróżnienia tych trzech znaczeń „wiary” nie oznaczają, iż w tekstach poświęconych charakteryzowanej problematyce te rozróżnienia są zawsze dostrzegane. W praktyce często tych odmiennych znaczeń się nie odróżnia czy też używa tych terminów (w językach, gdzie istnieje ich kilka) zamiennie.

II

Jeżeli chodzi o ostatnie, najszersze zakresowo rozumienie to warto zauważyć, że współczesne dyskusje na ten temat toczą się w obrębie rozmaitych dyscyplin: metafizologii, epistemologii czy filozofii religii. Dotyczą one także relacji między wiedzą (*knowledge*) a rozumianą w sensie szerokim wiarą (*belief*)³. Terminy te jako pojęcia epistemiczne są przedmiotem zainteresowania logiki epistemicznej. Dyscyplina ta, wedle J. Hintikki, może być traktowana jako model wyjaśniający, dzięki któremu możemy uchwycić pewne aspekty funkcjonowania języka potocznego. Byłby to model, który ma ujawniać „logikę głęboką” użycia wyrażen epistemicznych⁴. Z całym tym zagadnieniem, tylko sygnalizowanym przeze mnie, wiąże się wiele trudności. Jedną z nich jest znany od czasów Platona (który wyraził to w *Teajtecie*) kłopot z określeniem tego, czym jest wiedza (*episteme*) i czym różni się ona od słusznego

³ Termin *belief* oznacza tutaj wiarę w najszerszym ze wskazanych zakresów. Jako jego polskie odpowiedniki bywają stosowane takie wyrażenia, jak: *mnieranie* i *opinia*.

⁴ Por. I. Hintikka, *Eseje logiczno-filozoficzne*, Warszawa 1992, s. 32. Rezultaty dociekań Hintikki w tym zakresie są zawarte w pracy: *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Ithaca 1962.

mniemania (*doxa*)⁵. Analizy relacji wiedzy i mniemania (wiary w sensie szerokim) doprowadziły do ukształtowania się odmiennych stanowisk w tym względzie. Jedne z nich traktują wiedzę jako swoisty rodzaj kwalifikowanej, spełniającej pewne warunki wiary (klasyczne ujęcie wiedzy rozumianej jako *justified true belief*). Inne zaś zakładają, że wiedza nie musi (niekiedy nawet nie może) zakładać wiary (mniemania).

III

Tematem dalszych rozważań chciałbym teraz uczynić wiarę *sen-su strictissimo*. Wtedy gdy mamy na myśli tak rozumianą wiarę (wiarę w znaczeniu religijnym), to relacja wiara–rozum może przybierać rozmaity charakter. W tradycji myśli zachodniej można wskazać na cztery charakterystyczne stanowiska, które wykształciły się już w wiekach średnich.

A. Pierwszym stanowiskiem byłoby takie, gdzie mówi się o wyższości wiary nad rozumem. Można znaleźć je u Tertuliana, którego hasło *credo quia absurdum* wykluczało racjonalną refleksję w sprawach wiary, będąc w konsekwencji stanowiskiem wrogim refleksji filozoficznej⁶. W kierunku wskazywanym przez Tertuliana idą też argumenty antydialektyków, którzy wątpią czy przyjmują z zastrzeżeniami możliwość wykorzystania rozumu (także np. gramatyki) w sferze wiary. Tego typu podejście można zauważyć, mimo rozmaitych różnic, w nurtach reformacyjnych. Stanowisko samego Lutera jawi się jako bardziej radykalne w porównaniu ze stanowiskiem św. Augustyna. Warto dodać, że podobnego typu konsekwencje zdają się wynikać, by odwołać się do dziewiętnastowiecznej refleksji, z myśli S. Kierkegaarda wskazującego, iż bycie człowiekiem wiary oznacza podporządkowanie się Bogu na ślepo, bez jakiegokolwiek uciekania się do rozumu⁷. Przykładem wzorcowym człowieka wiary ma być Abraham, którego wiara była, wedle

⁵ Por. R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1966, s. 5–23.

⁶ Jak jednak podkreśla E. Gilson, takie stanowisko, jakie przypisuje się Tertulianowi, byłoby w niezgodzie z duchem wczesnej filozofii chrześcijańskiej. Por. E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 45.

⁷ Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1972, s. 13–23, 33.

Kierkegaard, wiarą w to, co nieprawdopodobne. Ta wiara Abrahama to wiara siłą absurdu, skoro w jego przypadku nie można nawet mówić o ludzkim rachunku.

B. Drugim stanowiskiem byłoby to, dla którego wzorcowym byłby pogląd reprezentowany przez św. Augustyna. Wedle jego opinii wszelkie poznanie (w najszerszym rozumieniu tego terminu) możliwe jest tylko dla istot rozumnych, w tym więc sensie warunkiem możliwości wiary jest rozum. Wiara jest tutaj rozumiana jako myśl, której towarzyszy przyzwolenie⁸. Ma ona ugruntowanie w pewnych świadectwach, które mogą, a nawet powinny, być poddane analizie rozumowej. Dzięki rozumowi bowiem można zrozumieć treść wiary⁹. Pamiętać warto, że już wcześnie teologowie chrześcijańscy, od Atenagorasa poczynając, starali się o wskazanie na racjonalne możliwości wiary chrześcijańskiej. Św. Augustyn mieści się, ogólnie biorąc, w tej tradycji. Zarazem jednak należy zauważyć, że u św. Augustyna napotykamy na trudności z rozgraniczeniem wiary i rozumu, a w konsekwencji filozofii i teologii. Także pozycja mistyki w stosunku do tych dwu dyscyplin nie wydaje się jasna. Wskazanie granic między nimi jest na płaszczyźnie refleksji samego Augustyna skomplikowane. Niezbędne jest na gruncie jego dociekań objawienie, którego prawdy nie mogą być wyczerpująco poznane przez rozum, choć są dlań dostępne w pewnym stopniu. Stąd filozofia musi wychodzić od wiary, będąc tej wiary zrozumieniem¹⁰.

⁸ *Quantum et ipsum credere nihil aliud quam cum assensione cogitare*; cyt. za: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 34.

⁹ Według E. Gilsona doktryna augustyńska o stosunkach między rozumem a wiarą zawiera trzy momenty: przygotowanie do wiary przez rozum, akt wiary, zrozumienie treści wiary. Tamże, s. 35.

¹⁰ Charakterystyczne jest stwierdzenie św. Augustyna: „Lecz słuszne jest jedynie to dążenie, które wynika z wiary. Gdyż pewność wiary jakoś zapoczątkowuje poznanie”. Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Poznań 1963, s. 277–278. Zarazem jednak św. Augustyn zauważa, że „Jeżeli zatem jest zgodne z rozumem, by wiara wyprzedzała rozum w dochodzeniu do niektórych prawd podstawowych, to nie ulega wątpliwości, że rozum, który każe nam tak myśleć, musi ze swej strony wyprzedzać wiarę. Tak więc zawsze musi iść na czele jakieś rozumowanie”. Por. św. Augustyn, *List 120*, I, 2–3; cyt. za: H. Marrou, *Augustyn*, Kraków 1966, s. 123. W ocenie E. Gilsona „filozofia chrześcijańska wg św. Augustyna to umysłowe oglądanie chrześcijańskiego objawienia”. Por. E. Gilson, *Wprowadzenie...*, s. 43 i n.

W tym nurcie augustynizmu można by też umieścić Anzelma z Canterbury. Jego zdaniem dysponujemy dwoma źródłami wiedzy: rozumem oraz wiarą. Wiara, podobnie jak to jest u św. Augustyna, byłaby punktem wyjścia. Rzeczą chrześcijanina byłoby zrozumienie tego, co dane w objawieniu oraz poddanie interpretacji¹¹. Pogląd Anzelma widziany przez pryzmat jedenastowiecznego konfliktu dialektyków z antydialektykami nie pozwala, ściśle biorąc, zaliczyć go do żadnego z tych stanowisk. Dopuszcza on bowiem rozumowe badanie wiary, zarazem jednak unika podporządkowywania wiary rozumowi. Można powiedzieć, że pozostając w nurcie augustyńskim, św. Anzelm wykazywał więcej zaufania do rozumu niż św. Augustyn.

C. Trzecim modelowym rozwiązaniem stosunku wiara–rozum jest podejście św. Tomasza z Akwinu¹². Dla tego teologa i filozofa charakterystyczne jest, że nie izolując ani nie separując wiary i rozumu, utrzymuje **je w autonomicznych granicach**. Wiara religijna jest wiarą w prawdy objawione. Prawdy wiary mogą być analizowane, a także udowodniane rozumowo. Jednakże prawdy te cechują się tym, że nie mogłyby być uzyskane wyłącznie przez sam rozum. Między tymi dwiema sferami nie ma konfliktu, te zaś prawdy wiary, które nie są dla rozumu dostępne, nie mogą być sprzeczne z tymi, które są dla niego uchwytny. Pod względem stopnia pewności lokuje się wiara między poznaniem (*scientia*) a opinią. Zgodność prawdziwej wiary i prawdziwej wiedzy jest dla św. Tomasza gwarantowana przez to, że zarówno rozum, jak i objawienie pochodzą od Boga. Ewentualne sprzeczności jawią się w tej koncepcji jako pozorne. W efekcie więc w konstrukcji tej filozofia i teologia są oddzielnymi dyscyplinami. Mają one pewne terytoria wspólne, ale ich granice nie pokrywają się ze sobą¹³. Poza teologią – wiedzą konieczną do zbawienia – jest wedle św. Tomasza miejsce na wiedzę przyrodzoną. Wiara bowiem, choć uzupełnia rozum, to jednak nie może go zastąpić. Tam zaś, gdzie działa rozum, to wiara jest zbędna (*impossibile est quod de eodem sit fides et scientia*).

¹¹ Por. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992, s. 144, gdzie czytamy: „nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumiem”. Hasło *fides querens intellectum* złączyło się obok dowodu ontologicznego z postacią Anzelma.

¹² Por. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 32–44.

¹³ Tamże, s. 38.

D. Czwartym stanowiskiem byłoby to, które **zakłada wyższość rozumu**. W średniowieczu w myśli arabskiej mamy pogląd Awerroesa, w którym wiara jest tylko namiastką poznania prawdziwego operującego dowodem. Prawdą na szczycie ludzkiego poznania jest prawda filozoficzna dostępna rozumowi. W konsekwencji zaś teologia to spekulacja niższego niż filozofia rzędu¹⁴.

Te klasyczne stanowiska, tutaj tylko zarysowane, zdają się odnosić do takiego rozumienia wiary, które odsyła nas do wiary religijnej (biblijnej). Jeżeli odłożyć na bok skrajne stanowiska, to na gruncie chrześcijańskiej myśli zachodniej mielibyśmy do czynienia z wyraźnie artykułowanymi dwiema tradycjami: augustyńską i tomaszową. Oba te stanowiska można uznać za poszukujące jakiejś harmonii wiary i rozumu¹⁵.

W przypadku wiary rozumianej *stricte* religijnie (zakładającej objawienie) mamy do czynienia ze specyfiką, która nie musi występować w przypadku „wiary” w pozostałych znaczeniach¹⁶. Specyfika ta wiąże się z tym, że tego typu wiara łączy się z przekonaniem, iż przedmiot (treść) wiary jest objawiony przez Boga. Stąd też to, co jest przedmiotem objawienia, traktuje się jako słowo Boże. Wiara tego typu jest korelatem objawienia, wierzy się bowiem w pewne zdanie jako objawione przez Boga. Zakłada to rzecz jasna uprzednie przekonanie, że Bóg istnieje i że posiada cechy Mu przypisywane. Wiara zakłada więc *preambula fidei*, na które poza uznaniem istnienia Boga składa się co najmniej uznanie prawomocności objawienia. Nadto *implicite* bądź *explicitie* zakłada się, że dzięki wierze (tu danej w objawieniu) ma się dostęp do prawdy, która bez pomocy wiary byłaby poza zasięgiem ludzkiego rozumu.

¹⁴ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 199–200.

¹⁵ Jak zauważa J. Tischner, przy podejściu augustyńskim wiara tak chronologicznie, jak i logicznie poprzedza rozumienie (*fides querens intellectum*), przy podejściu zaś tomaszowym to rozum szuka wiary (*intellectum querens fidem*). W jego ujęciu te dwie tradycje, choć rozmaite, można traktować jako niebędące przeciwstawnymi. Obydwie z nich zakładają jakąś harmonię wiary i rozumu. W pierwszym przypadku można mówić o poszukiwaniu zrozumienia przez wiarę, w drugim zaś o szukaniu wiary przez rozum. W obydwu więc przypadkach ma występować poszukiwanie („szukanie jest spoiwem wiary i rozumu, rozumu i wiary”). Por. J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 35 i n., zwłaszcza s. 45.

¹⁶ Por. na ten temat: A. Kenny, *Faith and Reason*, New York 1983, s. 69 i n.; R. Trig, *Reason and Faith-II*, [w:] *Religion and Philosophy*, Royal Institute of Philosophy, Supplement: 31, Cambridge 1992, s. 34 i n.

Termin „wiara” w kontekście dyskursów o charakterze religijnym posiada dwa znaczenia, różne od siebie. W pierwszym chodzi o zaufanie (postawę zaufania) pokładane w Bogu (łac. *fiducia*). Można je porównać z zaufaniem, jakie bywa pokładane w innych ludziach. Zakłada ona, że obiekt wiary jest rzetelny i godny zaufania. W drugim znaczeniu chodzi o akt poznawczy, w którym poznaje się Boga. Wiare tak rozumianą (łac. *fides*) można by odnieść przez analogię do naszej zdolności postrzegania materialnego otoczenia, czy też naszego poznania istnienia innych ludzi.

IV

Kwestią ważną, gdy rozpatrujemy problem wiary (wąsko rozumianej) w kontekście filozoficznym, jest zagadnienie możliwości jej uzasadnienia, dostarczenia racji na jej rzecz. Dotyczy to przy tym tak samej możliwości uzasadnienia, a więc dostarczenia racji adekwatnych w danej dziedzinie, jak i potrzeby tego rodzaju zabiegu metodologicznego. Spotyka się tutaj – rozpatrując problem zarówno w kontekście historycznym, jak i współczesnym – stanowiska wyraźnie niezgodne, dotyczące tak jednej, jak i drugiej kwestii. Problemy te należy widzieć w kontekście dyskusji, co do roli rozumu i argumentacji racjonalnej w domenie religijnej. Ogólniej zaś biorąc, mamy tutaj do czynienia z pewną postacią starego sporu, co do wzajemnego stosunku wiary i rozumu. Z jednej strony spotyka się stanowiska, że wiara nie powinna być czystym fideizmem rezygnującym z racjonalnych argumentów i sprowadzającym się – w gruncie rzeczy – do decyzji, aby żyć w pewien sposób. Jednak z drugiej strony stanowiska tego typu żywe są w myśli filozoficznej, a także – czego tutaj nie rozważamy – w niektórych nurtach teologicznych. Stanowisko takie reprezentował S. Kierkegaard, natomiast współcześnie przykładem tego typu podejścia jest – jak postaram się pokazać – refleksja „drugiego” Wittgensteina. Koncepcję tego ostatniego chciałbym poddać w dalszym ciągu tych rozważań krytycznej analizie, ukazując z jednej strony jej założenia, z drugiej zaś konsekwencje z niej wynikające.

A. Poglądy Wittgensteina w tym zakresie należy rozpatrywać w kontekście jego rozumienia języka. Filozof ten – odchodząc od stanowiska, jakie reprezentował w *Tractatusie* – odrzuca tezę o istnieniu jednego wzorcowego systemu językowego. Istnieją bowiem, jego zdaniem, rozmaite odmienne od siebie „gry językowe”, które posiadają właściwe dlań

kryteria racjonalności. Język jest przy tym narzędziem, które może pełnić bardzo rozmaite funkcje¹⁷. Odmienne zaś „gry językowe” różnią się od siebie celami i sposobami uprawiania. Można je wszystkie traktować jako należące do rodziny „gier językowych”¹⁸. Koncepcja ta pociąga jako swe następstwa to, że nie ma jednego znaczenia, które można by przypisać danemu słowu poza kontekstem danej „gry językowej”. W konsekwencji nie ma też jednego typu reguł poprawnościowych i analogicznie jednego typu błędów poza daną „grą językową”¹⁹. W sporze, gdzie wchodzi w grę dwa systemy, nie można odwołać się do żadnych kryteriów zewnętrznych (neutralnych), wszelkie bowiem kryteria działają wewnątrz danego systemu²⁰. W sporze takich dwu odmiennych systemów żadna argumentacja nie wchodzi w grę, możliwa zaś jest wyłącznie perswazja²¹.

Język religijny, w którym wypowiada się zdania o wierzeniu (chodzić może o wiarę w Boga, nieśmiertelność duszy czy też Sąd Ostateczny), ma swe własne reguły i specyfikę²². Te same (w sensie tak samo brzmiące) zwroty używane w tym języku są w nim wykorzystywane inaczej niż w kontekście języka innego rodzaju²³. W efekcie powstaje pytanie, czy ktoś stosujący inną grę językową, a ostatecznie uznający odmienne formy życia może zrozumieć człowieka religijnego. W ramach rozmaitych „gier językowych” zmienia się bowiem pojęcie tego, co uważa się za rozsądne. Wittgenstein odwołuje się do przykładu dwu grup ludzi. Obydwie składają

¹⁷ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz. I (7), Warszawa 1972.

¹⁸ Tamże, cz. I (108).

¹⁹ Por. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (dalej LRB), ed. C. Barrett, Oxford, Basil Blackwell 1970, s. 59, gdzie czytamy: „whether a thing is a blunder or not – it is a blunder in a particular system. Just as something is a blunder in a particular game and not in another”.

²⁰ Por. L. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford 1969, § 105.

²¹ Tamże, § 611–612.

²² W stosunku do wierzeń o charakterze religijnym trudno, zdaniem Wittgensteina, mówić o poglądach czy opinii, lecz o dogmacie (*dogma*) lub wierze (*faith*). W przypadku innych wierzeń używa on terminu *belief*. Por. LRB, s. 53 i n.

²³ „In a religious discourse we use such expressions as «I believe that so and so will happen» and use them differently to the way in which we use them in science”; LRB, s. 57. Należy zauważyć, że u samego Wittgensteina mamy do czynienia jedynie z zarysem teorii języka religijnego, odtwarzanym niejako z jego uwag na ten temat. W postaci rozwiniętej występuje ona u jego kontynuatorów, np. u Phillipsa. Por. D. Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion*, St. Martin's Press, New York 1993, rozdz. 3, 5, 6.

się z ludźmi rozumnych i kompetentnych. Członkowie jednej grupy uznają biblijną historię stworzenia, drugiej zaś ją odrzucają²⁴. Prowadzić to może do pytania, czy osoba spoza „religijnej gry językowej” rozumie w ogóle język religijny i wypowiedane na jego gruncie twierdzenia. Wittgenstein udziela w tym względzie odpowiedzi negatywnej. Jego zdaniem taka osoba spoza „religijnej gry językowej?” nie może w gruncie rzeczy wiedzieć, co ów człowiek religijny ma na myśli, wypowiadając pewien zwrot²⁵. Istnieje tutaj zasadnicza trudność dotycząca porozumiewania się osób i rozumienia koncepcji wchodzących w skład odmiennych „gier językowych”²⁶.

Powstaje zatem pytanie, czy w przypadku dwu osób, z których jedna jest teistą a druga ateistą, można mówić o tym, że między ich stanowiskami zachodzi przeciwieństwo. Wittgenstein i jego konsekwentni zwolennicy muszą w takim przypadku udzielić odpowiedzi przeczącej. Zgodnie z tą koncepcją należy odróżnić bowiem dwie sytuacje²⁷. Z przeciwieństwem mielibyśmy do czynienia, przykładowo biorąc, w sytuacji gdy osobnik P_1 twierdziłby np., że jednorożce istnieją, natomiast osobnik P_2 odmawiałby tym stworom istnienia. P_1 i P_2 różniliby się co do faktów, lecz zapewne przyjmowałiby podobne kryteria rozstrzygania tej niezgodności. Sytuacja teisty i ateisty jest odmienna. Przypomina ona sytuację gry w piłkę, w której jeden z graczy zagrał ręką. Jeśli teraz drugi z graczy utrzymuje, że to zagranie niedozwolone, a ten pierwszy, że dopuszczalne, to niezgodność między nimi zachodzi tylko wtedy, gdy grają w tę samą grę (obojętnie jaką, np. piłkę nożną czy rugby). Powyższa sytuacja sporu teisty z ateistą przypomina taki spór dotyczący zagrania ręką, w przy-

²⁴ Por. L. Wittgenstein, *On Certainty*, § 336. Stanowisko to przeczy więc możliwości odwołania się do „racji” czy „racjonalnego uzasadniania”, wtedy gdy strony kontrowersji poruszają się w obrębie dwu rozmaitych systemów.

²⁵ LRB, s. 55, 58. Ścisłe biorąc, sytuacja komplikowałaby się jeszcze bardziej, jako że odmiennym poziomom religijności odpowiadałyby odmienne sposoby wyrażania, nonsensowne na gruncie innych poziomów.

²⁶ Pogląd utrzymujący, że język religijny jest niezrozumiały poza daną grupą religijną, spotykamy współcześnie u niektórych teologów protestanckich. I tak Paul Tillich podkreśla, że język religijny kształtuje się we wspólnocie wiary i tam tylko jest zrozumiały. Pozytywnie rozumując, język ten byłby, jego zdaniem, językiem symbolu. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 47 i n., 64 i n.

²⁷ Por. D. Z. Phillips, *dz. cyt.*, s. 61 i n.

padku którego jeden z graczy gra w piłkę nożną, drugi zaś w rugby. Nie ma więc żadnej niezgodności, gra się bowiem w inne gry. Według Wittgensteina, gdy jeden osobnik wierzy w Boga czy Sąd Ostateczny, a drugi nie, to nie oznacza, że ten drugi wierzy w coś przeciwnego (*believing the opposite*). Mamy tutaj do czynienia raczej z różnymi obrazami posiadanymi przez tych osobników²⁸. Tego typu różnica przekonań i opinii, wedle Wittgensteina, jest radykalnie odmienna od kontrowersji spotykanych w życiu codziennym. To stanowisko Wittgensteina wydaje się już – *prima facie* – niezgodne z naszym zwykłym podejściem do problemu tego rodzaju konfliktu.

B. Język religijny zdaje się też rodzić inne wymagania co do uzasadniania. Gdy odnieść ten język do innego, np. naukowego czy też potocznego, to łatwo zauważyć owe różnice, które pokazują, że są to niejako dwie odmienne gry językowe. Na gruncie języka religijnego nie odwołujemy się do zabiegów uzasadniania czy weryfikacji²⁹. Dowody (w szerokim choćby sensie) występują w domenie nauki, natomiast w sferze religijnej tego typu zabiegi, mające np. udowodnić istnienie Boga, nie mogą przynieść pożądaných rezultatów (muszą zakończyć się niepowodzeniem). Gdy powstaje problem istnienia Boga, pojawia się pytanie różniące się radykalnie od pytań dotyczących istnienia jakiejś osoby czy rzeczy.

Gdy chcielibyśmy dostarczyć racji na rzecz takiego czy innego przeświadczenia religijnego, to traktowalibyśmy je tym samym jako coś na kształt hipotezy naukowej. W sferze języka religijnego nie byłoby zaś właściwe mówienie o odwoływaniu się do hipotez czy prawdopodobieństwa, co jest codziennością w przypadku języka naukowego³⁰. Jeżeli weźmiemy pod uwagę np. wiarę w Sąd Ostateczny, to wierzenie to bywa niekiedy traktowane na podobieństwo pewnego typu hipotezy. W przypadku

²⁸ Por. LRB, s. 55.

²⁹ Zdaniem Wittgensteina, ktoś wierzący (np. w Sąd Ostateczny) na pytanie: skąd on to wie – może odpowiedzieć, że ma dowód. Jednak jest to tylko, zdaniem autora, niewzruszona wiara (*unshakeable belief*). Por. LRB, s. 52–53, 60; L. Wittgenstein, *On Certainty*, § 550. Por. także Ch. L. Cregan, *Wittgenstein and Kierkegaard; Religion, Individuality, and Philosophical Method*, Routledge, London–New York 1989, s. 89 i n.

³⁰ W kontekście wiary religijnej Wittgenstein stwierdza: „We don’t talk about hypothesis, or about high probability. Nor about knowing”. Por. LRB, s. 57, gdzie indziej zaś zauważa: „Whatever believing in God may be it can’t be believing in something we can test, or find means of testing”, tamże, s. 60.

religii mamy w istocie do czynienia, zdaniem Wittgensteina, z wiarą w pewien obraz, w którym pokłada się zaufanie, czy ogólnie mówiąc, zgodnie z którym reguluje się swoje życie³¹. Myślenie wierzącego skupia się jakoś wokół takiego obrazu (szeregu obrazów), który skupia jego uwagę i napomina go (nakłania niejako do czegoś).

Zakłada to zawsze zaangażowanie na rzecz danego przeświadczenia religijnego³². Rodzi to może pytanie: dlaczego – jeśli dowody nie są możliwe – w życiu pewnych ludzi pojawia się wiara, w życiu zaś innych nie. Nadto można pytać: dlaczego dochodzi do przejść między jednym stanem a drugim (czyli do konwersji natury religijnej). Zdaniem Wittgensteina wiary może niejako nauczyć życie. Nie jest ona efektem doświadczenia takiego jak doświadczenie zmysłowe, lecz raczej takich doświadczeń, jakimi są cierpienia rozmaitego rodzaju. Życie nie pokazuje nam Boga – tak jak doświadczenie zmysłowe pokazuje nam obiekty – ale narzuca nam niejako to pojęcie³³.

Tym samym oznacza to, że przyjęcie pewnych przeświadczeń religijnych wyklucza obojętny (emocjonalnie) stosunek wobec nich. Ktoś, kto nie wierzy w taki obraz, to ktoś, w którym myśleniu tenże obraz nie odgrywa żadnej roli. Tymczasem w przypadku przeświadczeń innych niż religijne, np. naukowych, możemy mieć do czynienia z sytuacją, w której przyjęcie pewnej tezy łączy się z zupełną obojętnością względem niej. Wittgenstein pokazuje w ten sposób różnicę między wiarą religijną a dyskusją, traktowaną jako roztrząsanie hipotez. Wierzenia religijne nie są hipotezą, którą można testować, lecz mają charakter czegoś, co odgrywa rolę

³¹ Obrazy w religii odgrywają ważną rolę, funkcjonują one jednak inaczej niż obrazy przedstawiające obiekty potocznego doświadczenia. Por. LRB, s. 63, 71–72.

³² Zgodnie ze stanowiskiem Wittgensteina, takie zaangażowanie nie posiada uzasadnienia poza sposobem życia, którego jest ono częścią. Sposoby życia są zaś społecznościami, które dzielą podobne struktury pojęciowe. Stanowią one zamknięte całości – w gruncie rzeczy – niemożliwe do zrozumienia, jeżeli znajdujemy się na zewnątrz nich. Jak zauważa Wittgenstein: „Tym, co trzeba przyjąć, co jest dane, są – można rzec – **sposoby życia**”. Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz. II (11), s. 317. Tezę, że nie można znaleźć żadnych kryteriów zewnętrznych pozwalających na ocenę rozmaitych, różniących się od siebie sposobów życia, podejmuje także P. Winch. Por. P. Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1958, s. 100.

³³ Por. L. Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright, H. Nyman, Chicago 1980, s. 86 i n.

czynnika absolutnie dominującego w myśleniu, a także – może przede wszystkim – w życiu człowieka wierzącego³⁴.

Na gruncie interesującego nas języka, zdaniem Wittgensteina, nie ma odwoływania się do żadnych świadectw, brak tu konkluzywnych racji, ostatecznie zaś wiara nie przejawia się w tym, co jest rozumowaniem. Między wiarą a nauką w sensie nauk przyrodniczych istnieje więc zasadnicza różnica. W przypadku tez religijnych nie dysponujemy żadnym systemem, takiej czy innej procedury, która pozwalałaby rozstrzygać kwestie ich słuszności. Jeżeli tę różnicę się zaciera, traktując wiarę – jak to się nieraz dzieje – na wzór nauki, jest to absurdalne. Jednak ta różnica zdaje się też istnieć w przypadku języka religijnego i języka wiedzy historycznej. Wittgenstein podkreśla, że wiara religijna (chrześcijańska) nie odwołuje się i nie szuka oparcia w takich fundamentach historycznych, do jakich uciekamy się w przypadku typowych faktów historycznych³⁵. To wszystko, co dotyczy przeświadczeń na temat historycznego zakorzenienia chrześcijaństwa różni się wyraźnie od przeświadczeń o zwykłych faktach historycznych. Zmiana przekonań na temat wybitnej postaci historycznej nie musi mieć wpływu na sposób życia danej osoby. Tymczasem, gdy chrześcijanin zmienia w sposób zasadniczy poglądy na temat Chrystusa, musi wyrzucić do ogromny wpływ na jego życie.

Słowo „wierzyć”, gdy mamy na myśli np. wiarę w Boga, używane jest inaczej niż tak samo brzmiące słowo w innych kontekstach, np. potocznym³⁶. Wittgenstein opowiada się za tezą, że słowo „wierzyć”, podobnie zresztą jak np. słowo „istnieć”, bywa rozmaicie używane. Nie daje się, jego zdaniem, używać tego słowa tak samo we wszelkich kontekstach, w których bywa ono wykorzystywane.

C. Rodzi to pytanie o specyfikę wiary religijnej. Otóż zdaniem filozofa austriackiego, twierdzenia religijne nie mogą być wyróżniane na podstawie ich przedmiotu, gdyż to innego typu związki czynią je wierzeniami religijnymi. Wiara religijna przejawia i ujawnia się przez wpływanie na sposób życia człowieka wierzącego. Wiąże się to z ogólniejszym niejako

³⁴ Ten swoisty charakter przekonań religijnych podkreślany jest przez wielu autorów. I tak I. T. Ramsey uwypukla fakt, że zaangażowanie religijne ma najszerszy zakres i jest najgłębsze. Por. I. T. R a m s e y, *Religious Language*, London 1957, s. 35.

³⁵ „There are instances where you have a faith you say «I believe» and on the other hand this belief does not rest on the fact on which our ordinary everyday beliefs normally do rest”; LRB, s. 54, 57.

³⁶ Tamże, s. 59–60.

przekonaniem Wittgensteina, że problemy pojawiające się w naszym życiu mogą być rozwiązane dzięki wyborowi takiego sposobu życia, który sprawi, że dane problemy znikną³⁷. Wiara religijna miałaby nadawać kierunek całemu życiu człowieka, który ją przyjmuje. Wpływa ona bowiem w istotny sposób na decyzje, co do sposobu życia. Inne sfery, np. nauka i wiedza naukowa, nie są w stanie wpłynąć na decyzje dotyczące fundamentalnych problemów życiowych, choć ich status metodologiczny (np. stopień pewności) wydaje się bez porównania lepszy³⁸. Wiązać to można z tym, że wiedza naukowa (nauka) nie dysponuje wystarczającą mocą, aby zmienić skutecznie ludzkie życie. Do tego celu jest potrzebne coś, co człowieka całkowicie ogarnie i podda przemianie³⁹. Należy zauważyć, że wskazywanie na niewystarczalność nauki jest jednym z wielu przejawów wyraźnie antyścjentystycznego nastawienia Wittgensteina.

Cechą przeświadczeń religijnych jest właśnie to, że są w stanie wywrzeć bardzo silny wpływ na życie człowieka, wtedy gdy on je przyjmuje. Pod ich wpływem osoba przyjmująca dane przeświadczenie może radykalnie modyfikować swoje życie, np. przez wybór ascezy i rezygnację z pewnych zachowań traktowanych dotychczas jako źródło przyjemności. Z tego punktu widzenia powiedzieć można, że przekonania religijne są to najsilniejsze z ludzkich przeświadczeń.

V

Obraz religii, jaki wyłania się na gruncie refleksji „drugiego” Wittgensteina, musi być poddany krytycznej analizie sięgającej, po części chociażby, do podstaw jego refleksji. Z jednej strony krytyka, jakiej zamierzamy poddać poglądy Wittgensteina w tym względzie, ma charakter epistemologiczny, niezależny w jakiejś mierze od poglądów na temat

³⁷ Zdaniem Wittgensteina problemy pojawiają się bowiem wtedy, gdy mamy do czynienia z niedopasowaniem życia do tego, co jest wzorem życia.

³⁸ „This is one sense must be called the firmest of all beliefs, because the man risks things on account of it which he would not do on things which are by far better established for him”, tamże, s. 58. W innym miejscu zaś czytamy: „Because the indubitability wouldn't be enough to make me change my whole life”, tamże, s. 57.

³⁹ Wittgenstein nawiązuje tutaj *explicite* do Kierkegaarda mówiącego o namiętności wiary. Należy podkreślić, że Wittgenstein znał i wysoko cenił myśl duńskiego filozofa. Por. Ch. Cregan, *dz. cyt.*, s. 73–96. Por. także D. Z. Phillips, *dz. cyt.*, s. 200–219.

samej religii. Z drugiej jednak strony chodziłoby także o wykazanie, że poglądy te budzą poważne wątpliwości, gdy rozważać je na płaszczyźnie filozofii religii. Ta bowiem płaszczyzna jest tą właśnie sferą rozważań, od której – podejmując wspomniane kwestie – nie daje się abstrahować. Proponowana dalej analiza krytyczna łączyć się będzie z próbą zarysowania, a częściej tylko wskazania, rozwiązań pozytywnych. Ich szersze przedstawienie wymagałoby odrębnej rozprawy na ten temat.

A. Pierwszym problemem wymagającym rozpatrzenia jest zagadnienie języka religii. Język ten w ujęciu analizowanego filozofa jawi się jako swoisty i całkowicie odmienny typ języka. Trudno jest przystać na tego rodzaju pogląd uwydatniający rzekomo całkowitą odrębność języka religii. Jego konsekwencją – przyjmowaną zresztą *explicite* przez Wittgensteina – jest stanowisko mówiące, iż sytuując się poza religijnym językiem, nie można rozumieć tez sformułowanych na jego gruncie. W efekcie, jak widzieliśmy, teista i ateista nie są w stanie zrozumieć swych tez, natomiast ich stanowiska nie są w gruncie rzeczy stanowiskami niezgodnymi. Poglądy Wittgensteina w tym względzie można oczywiście widzieć jako reakcję tych filozofów, którzy odrzucają podejścia o nastawieniu skrajnie empirystycznym, zwłaszcza w wersji pozytywistycznej. Wiadomo, że wielu autorów w obrębie tej ostatniej tradycji zajmuje stanowisko skrajnie negatywne wobec języka religijnego, ściślej może – języka teizmu tradycyjnego czy teologii naturalnej. W wersji reprezentowanej np. przez Ayera odrzuca się sensowność wszelkich tez z zakresu teologii czy religijnej metafizyki⁴⁰. Nawet jednak stanowiska mniej radykalne traktują ten język jako niepodatny na falsyfikację (A. Flew) bądź też będący w gruncie rzeczy systemem reguł interpretacji świata (R. M. Hare), wyrażający wyłącznie pewne nastawienie (intencje pewnego rodzaju zachowania) wobec życia (R. B. Braithwaite) czy też wyrażający intencje osoby religijnej⁴¹.

⁴⁰ Por. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz Ltd, London 1958. Ayer proponuje tam kryterium weryfikowalności jako to, którego spełnienie przesądza o tym, czy zdanie posiada znaczenie (literalnie rozumiane), czy też nie posiada (tamże, s. 31–45). Podstawowe tezy z zakresu teologii chrześcijańskiej (a tymi się zajmuje) kryterium tego nie spełniają. Są więc w konsekwencji nonsensowne (tamże, s. 114 i n.).

⁴¹ Omówienie i analizę rozmaitych stanowisk tego typu znajdujemy w: J. H. G i l l, *Ian Ramsey. To Speak Responsibly of God*, George Allen and Unwin Ltd, London 1976, s. 17–32. Por. także M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I. T. Ramsey' a*, Lublin 1983, s. 19–73.

Ta krytyka języka religii (często sprowadzanego do języka teologii) i metafizyki warta jest bliższego rozważenia. Upraszczając problem, przedstawię standardowy pogląd empirystyczny w postaci sylogizmu:

Wszelki znaczący poznawczo język jest z zasady falsyfikowalny.

Język religijny nie jest w zasadzie falsyfikowalny.

Tak więc język religijny nie jest językiem znaczącym poznawczo.

Typowi empiryści skłonni byli formułować (jak np. czyni to wspomniany A. J. Ayer) tezę, że język religii należy uznać w konsekwencji – jako niespełniający wymogu sensowności empirycznej – za pozbawiony sensu. Można oczywiście uznawać przesłanki tego sylogizmu, akceptować wynikający z nich wniosek, starając się zarazem unikać refutacji języka religijnego. Zaliczylibyśmy do takich rozstrzygnięć te, które akcentują specyficzny, symboliczny charakter języka religijnego. Takie stanowisko reprezentuje, jak się wydaje, P. Tillich. Można jednak podać w wątpliwość przesłanki tego sylogizmu. Ci, którzy odrzucają przesłankę większą, mogą przypisywać znaczenie poznawcze nefalsyfikowalnym wypowiedziom, np. metafizycznym. Stanowisko Wittgensteina i jego kontynuatorów jest w tym względzie radykalne. Uznaje się bowiem, że język religijny – jedna z gier językowych – ma swe własne reguły znaczeniowe. W przypadku tego języka reguły falsyfikacji, obowiązujące np. na gruncie języka nauk empirycznych, nie znajdują zastosowania. Język religijny, mając przekonaniowy charakter i wyrażający nasze ostateczne przekonania, nie podlegałby regule falsyfikacji⁴². Istnieje jednak inna – właściwsza moim zdaniem – droga. Wiąże się ona z przekonaniem, że postulat falsyfikacji nie zawsze można (i winno się) stosować w jednakowy sposób. Jak to bliżej rozważymy w dalszej części, różne języki podlegają odmiennym nieco procedurom falsyfikacyjnym. Oznacza to możliwość akceptacji przesłanki większej, o ile uwzględnia się rozmaite stopnie falsyfikacji. W związku z tym można też zgłosić zasadnicze wątpliwości pod adresem przesłanki mniejszej. Na gruncie wspomnianego stanowiska uznawałoby się bowiem, iż pewien typ luźniej rozumianej falsyfikacji daje się zastosować w odniesieniu do tez religii.

Stanowisko Wittgensteina i jego kontynuatorów odrzuca podejście traktujące jakiś jeden typ języka jako wzorcowy i uniwersalny. Sądzę jednak, że można podzielać (w jakiejś mierze) krytykę Wittgensteinowską,

⁴² Por. D. Z. Phillips, *dz. cyt.*, s. 56 i n.

nie akceptując zarazem *in toto* jego stanowiska. Oceniając analizowane stanowisko Wittgensteina, należy bowiem stwierdzić, że na płaszczyźnie językowej właściwszym od niego wydaje się takie podejście, które uwydatniając złożoność języka religii i dostrzegając jego specyfikę, nie podtrzymuje zarazem tezy o jego całkowitej odrębności⁴³. Język religijny można więc, ogólnie biorąc, traktować jako język – w zasadzie naturalny – używany przez ludzi zaangażowanych religijnie. Posługiwaliby się oni tym językiem jako nakierowanym na Boga, czy ogólniej mówiąc – na sferę tego, co sakralne. Jako twór niezwykle złożony zawierałby on zaś rozmaite składowe. Byłyby to takie składniki, jak: język kultu (język liturgiczny, język modlitwy), język opowieści biblijnych, język (techniczny) teologii czy różny odeń język filozofii religii (teologii naturalnej). Stopień tego zróżnicowania byłby skądinąd jeszcze większy, gdy uwzględnimy fakt, że np. język Biblii jest, jak wiadomo, bardzo zróżnicowany. Inny jest ten w Psalmach (poetycki), inny w Dekalogu (imperatywny), inny jeszcze w Błogosławieństwach (wartościujący). Te odmienne użycia języka, w różnych kontekstach religijnych, muszą mieć zarazem tyle wspólnego, aby pozwalało to mówić o jednym języku religijnym⁴⁴. Język religijny wyraża się za pomocą zróżnicowanych środków, m. in. takich jak: modele, symbole czy obrazy. Te ostatnie nie są więc, jak chciał Wittgenstein, jedynym środkiem wyrazu. Modele byłyby najogólniejszymi schematami interpretacji, które, odwołując się do analogii, pozwalałyby przedstawić pewną trwałą strukturę świata, umożliwiając zarazem pewnego rodzaju falsyfikację.

Reasumując, należy stwierdzić, że odrzucenie skrajnie empirystycznego podejścia do języka religii nie musi wcale prowadzić do przyjęcia

⁴³ Wśród filozofów religii, rozmaitych metodologicznych i metafizycznych opcji, mówi się nie tyle o odrębnym „języku religijnym” w ścisłym sensie tego słowa, ile raczej o religijnym użyciu języka w kontekstach (sytuacjach) religijnych. Por. J. A. K ł o c z o w s k i, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak” 1995, nr 487, s. 5 i n.; R. S w i n b u r n e, *Spójność teizmu*, Kraków 1995, s. 89–116; R. T r i g g, *Rozum a zaangażowanie*, Warszawa 1977, s. 66 i n. Język religijny więc jawi się jako język używający słów należących do słownika języka potocznego. Równocześnie zaś – jak to uwidacznia zwłaszcza Swinburne – w pewnych przypadkach używa się tych słów w sensach „analogicznych”, które rozluźniają reguły syntaktyczne i semantyczne ich użycia.

⁴⁴ Por. L. D u p r é, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991, rozdz. 5 i n.; por. także I. G. B a r b o u r, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984, s. 19 i n.

koncepcji Wittgensteina z całym dobrodziejstwem inwentarza. Właściwsze wydaje się zarysowane już podejście traktujące język religii jako złożony (wielowarstwowy) twór niebędący zarazem całkiem odrębnym typem języka.

B. Przecząc tezie, że rozumienie twierdzeń wyrażanych w danym języku wymaga umieszczenia się wewnątrz tegoż języka, należy oczywiście zgodzić się z tym, że niekiedy rozumienie pewnych tez wyrażonych w danym języku wymaga znajomości jego specyficznych terminów. I tak np. rozumienie pewnych tez o charakterze religijnym wymaga znajomości technicznego języka teologii. To jednak zupełnie co innego niż uznanie, że np. teista i ateista mówią odmiennymi językami. Język teologii danej religii może przecież rozumieć ktoś, kto nie podziela tez danej religii. Oznacza to zarazem odrzucenie stanowiska Wittgensteina, iż w sytuacji tego, co nazywa on odrębnymi „grami językowymi”, niemożliwe jest, w gruncie rzeczy, poddanie krytyce stanowiska spoza naszej „gry językowej”.

Na gruncie myśli Wittgensteina nie byłoby nigdy możliwe podważanie, czy w ogóle poddawanie krytyce tego, co jest przedmiotem czyjejs wiary/niewiary. Tego typu relatywistyczne stanowisko rodzi więc następstwa trudne do przyjęcia⁴⁵. Wiadomo, że każdy relatywizm naraża się na zarzut, iż teza, którą głosi, sama pretenduje do bycia obiektywnie ważną. Stąd relatywista popada w niespójność. Jeśli uznaje się, iż nasze poznanie (jego wytwory) nie jest (są) autonomiczne, lecz warunkowane przez czynniki społeczne, biologiczne czy jakiegokolwiek inne, to owo warunkowanie trzeba też odnieść do samej zasady głoszonej przez relatywistów. Nie mogłaby więc ona nigdy posiadać statusu uniwersalnej ważności. W efekcie wątpliwe, czy relatywista może wyrazić swe stanowisko w sposób spójny.

Inną niepożądaną konsekwencją, dotyczącą już bezpośrednio interesującej nas tutaj sfery religii, byłoby to, że w takiej sytuacji nie dysponujemy żadnymi kryteriami, aby różnicować rozmaite, odmienne od siebie,

⁴⁵ Stanowisko relatywisty charakteryzuje R. Trigg mówiąc, że jego (tj. relatywisty) zdaniem: „All of our beliefs are the reflection of the concepts we hold”. Tak rozumiany relatywizm (w rozmaitych wersjach), przyjmowany *explicite* bądź *implicite*, przypisuje on tak wielu współczesnym antropologom, jak i Wittgensteinowi. Por. R. Trigg, *Reason, Commitment and Social Anthropology*, „Philosophy” 1976, Vol. 51, No. 196, s. 222.

stanowiska w domenie religii. Nie mamy bowiem żadnej możliwości, aby odróżniać tezy religijne (niezależnie od ich dyskusyjności) od czegoś, co jawi się jako oczywisty zabobon, przesąd czy złudzenie. Każdy najbardziej choćby ekscentryczny system religijny (czy quasi-religijny) może stać się przecież przedmiotem zaangażowania jako realizowany pewien sposób życia. Jeżeli za pomocą tego rodzaju zabiegu chce się chronić religię przed atakami ze strony np. scjentyzmu, to obrona ta pociąga trudne do przyjęcia konsekwencje. Otwiera to bowiem drogę także do tego, co mogłoby (niekiedy przynajmniej) być notorycznym nonsensem⁴⁶. Tymczasem Wittgenstein, będąc konsekwentnym, zmuszony jest wszelkie tego typu stanowiska traktować jako równoważne⁴⁷. Możliwość zaś krytyki odmiennego stanowiska zachodzi wtedy tylko, gdy nie są one całkowicie nieprzekładalne. Wymaga to odrzucenia podejścia Wittgensteina i tezy o niewspółmierności takich stanowisk reprezentowanych przez odmiennie gry językowe oraz przyjęcia założenia o istnieniu pewnych wspólnych kryteriów.

C. Zasadnicze wątpliwości budzi traktowanie przez Wittgensteina religii (wyłącznie) jako zaangażowania i konsekwentne uznawanie, że tez religii nie daje się zrozumieć wtedy, gdy nie angażujemy się na ich rzecz. Pierwsza wątpliwość dotyczyłaby tego, czy nigdy nie spotykamy sytuacji, gdy ktoś uznaje jakąś tezę z dziedziny religii i zarazem jest obojętny względem niej⁴⁸. Można jednak zgodzić się z tezą, że z postawą

⁴⁶ Wystąpienie tego rodzaju konsekwencji podkreślał m. in. J. Passmore. Por. J. Passmore, *Christianity and Positivism*, „Australasian Journal of Philosophy” 1957, Vol. 30, s. 128.

⁴⁷ Na gruncie myśli Wittgensteina pojawia się inna jeszcze trudność. Przyjmując jego stanowisko, dostrzegamy, że brak w nim wewnętrznych niejako kryteriów, które pozwalałyby stwierdzić, czy w danym przypadku mamy do czynienia z odmiennymi sposobami życia, czy też nie. Nie bardzo też wiadomo, jaka różnica w sferze przekonań dotyczących religii upoważniałaby nas do twierdzenia, że w danym przypadku mamy do czynienia z odmiennym sposobem życia.

⁴⁸ Ustalenia w tej materii mogą być zależne w jakiejś mierze od badań o charakterze empirycznym. Jednakże niezależnie od tych kwestii, pozostających w domenie psychologii religii, takiego rodzaju przypadek nie wydaje się zawierać żadnej sprzeczności. Trigg, przykładowo biorąc, wskazuje na możliwość sytuacji, w której ktoś rozumie pewne akty religijne, np. modlitwę, nie akceptując samej – by odwołać się do języka Wittgensteina – „gry językowej” danego typu, a więc nie widząc sensu w samym akcie modlenia się. Por. R. Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, s. 36 i n.

religijną łączy się często (może nawet na ogół) zaangażowanie. Jednak przyjęcie koncepcji religii mającej być wyłącznie zaangażowaniem grozi niebezpieczeństwem arbitralności⁴⁹. Należy więc uznać, że język religii (odpowiednio język teologii) ma inną jeszcze komponentę. Tym czynnikiem byłby element przekonaniowy, pewien sąd, który się uznaje. Dopiero drugim elementem byłoby zaangażowanie i aktywność wynikająca z przyjmowanego przeświadczenia. Te dwa czynniki składałyby się łącznie na postawę religijną. Wiara np. w Boga oznaczałaby w konsekwencji nie tylko pewną postawę zaangażowania, ale także zawierałaby jako swój składnik pewne przekonanie, co do Jego istoty⁵⁰.

Gdy przyjmujemy istnienie takich dwu czynników, to zarazem zakładamy, że zmiana w sferze przeświadczeń prowadzi do zmiany zaangażowania (aktywności). Wtedy zaś gdy dany osobnik angażuje się w coś, to zaangażowanie pociąga przeświadczenie, wykluczając zarazem inne. Stanowisko takie zakłada, że wiara religijna jest czymś więcej niż pewnym przeświadczeniem, zawierając zarazem jednak przeświadczenie jako warunek *sine qua non*. Preferowane rozwiązanie nie lekceważy bynajmniej znaczenia elementu zaangażowania. Jego swoista rola wydaje się niewątpliwa i szereg uwag Wittgensteina oddaje tę specyfikę bardzo wnikliwie. Warto zauważyć, że I. T. Ramsey – wypuklając rolę zaangażowania religijnego – podkreśla (chyba słusznie) jego podobieństwo do osobowego zaangażowania moralnego. Ten rodzaj zaangażowania określałby całe życie człowieka, tak jak to się dzieje w relacji miłości. W niej bowiem stosunek do osoby kochanej miałby – w jakiejś mierze – podobny charakter⁵¹.

Koncepcja tego rodzaju pozwala zrozumieć to, co nazywa się wątplieniem (wątpliwościami) religijnymi. Wątplenie jest pewnym stanem

⁴⁹ Dostrzega to I. T. Ramsey, który skądinąd bardzo silnie uwidacznia wagę zaangażowania religijnego. Stąd, by uniknąć tego niebezpieczeństwa, łączy zaangażowanie z tym, co – w jego myśli – nazywa się kosmicznym odśłonięciem. W tejże koncepcji w doświadczeniu religijnym wychodzi się poza to, co dane w czasie i przestrzeni w sferę czegoś „więcej”. To „coś więcej” odnosi się w przypadku „odśłonięcia kosmicznego” do świata w ogóle. Por. I. T. Ramsey, *dz. cyt.*, s. 18 i n.

⁵⁰ Jak zauważa H. H. Price, „wiara w” (np. w Boga) to nie tylko postawa względem Niego, lecz także pewne przekonanie („wiara, że”). Por. H. H. Price, *Belief „In” and Belief „That”*, „Religious Studies” 1965, Vol. 1, s. 1 i n.

⁵¹ Por. I. T. Ramsey, *dz. cyt.*, s. 28 i n.

o charakterze stopniowalnym i dopiero pewien stopień jego nasilenia prowadzi do utraty przeświadczenia, a w efekcie także wiary⁵². Stanowisko takie wydaje się właściwsze niż stanowisko Wittgensteina w tej kwestii. To ostatnie nie radzi zaś sobie zupełnie z problemem wątpliwości religijnych (analogicznie wątpliwości moralnych), których występowanie jest czymś oczywistym, nie tylko dla myślicieli interesujących się religią, ale także dla zwykłych ludzi zainteresowanych osobiście tą problematyką.

D. Inną kwestią jest zagadnienie uzasadniania w religii, w tym także sama możliwość takiego uzasadniania. Wittgenstein zakłada, iż w sferze, o której mówimy, brak uzasadniania, brak jakichkolwiek świadectw czy też racji. Wittgensteinowska koncepcja oznacza, że w przypadku twierdzeń religijnych – w odróżnieniu np. od naukowych – brak w ogóle kryteriów ich akceptowalności (zgody/niezgody na nie). Jest to konsekwencją traktowania religii jako zaangażowania, które pozbawione jest elementu sądu. Takie podejście z góry pozbawia nas możliwości argumentacji racjonalnej w danej dziedzinie. Argumentacja racjonalna nie jest bowiem możliwa wtedy, gdy nie mamy możliwości ustalenia wspólnych kryteriów racjonalności. Kryteria te są dla Wittgensteina zawsze wewnątrzsystemowe. Stanowisko to prowadzi do **relatywizmu** uznającego, iż nie ma uniwersalnej racjonalności. Tymczasem szereg znanych z tradycji podejść ma inny charakter. Uznaje się, że wiara religijna (i jej tezy) aspirują do pewnego typu uzasadniania (podawania racji). Racje takie (pomijając tutaj kwestię ich wartości) próbuje się formułować od epoki patrystycznej poczynając. Jeżeli konsekwentnie przyjmiemy, że w wierze mamy do czynienia z elementami sądu, to dopuszcza to i czyni zrozumiałym próby argumentowania zarówno *pro*, jak i *contra*.

Punktem wyjścia w takiej procedurze argumentacyjnej – w analizowanej sferze – może być doświadczenie religijne o zróżnicowanej strukturze⁵³. Doświadczenie to w swych rozmaitych postaciach podlegałoby interpretacji. Ta procedura pozwala mówić o pewnej analogii z postępowaniem w sferze nauki, gdzie poddaje się interpretacji dany nam materiał obserwacyjny. Istotne różnice zawierałyby się w tym, że doświadczenie religijne jest zawsze osobiste i niepowtarzalne w ścisłym sensie tego słowa. Nadto wyrażalność tegoż doświadczenia zależy

⁵² R. Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, s. 51.

⁵³ Por. I. A. Barbour, *dz. cyt.*, rozdz. 3, 4.

w dużej mierze od struktur językowych i kulturowych. Reguły interpretacji byłyby z jednej strony narzucane przez doświadczenie, z drugiej zaś zeń wyprowadzane. Powstaje w tym momencie pytanie, czy można mówić o zasadności tego rodzaju poznania. Wiąże się to m. in. z sygnalizowaną już kwestią możliwości falsyfikacji przekonań tego rodzaju. Warto tutaj wskazać na złożoność tego problemu. Zagadnienie falsyfikacji na gruncie nauki rysuje się odmiennie w zależności od tego, czy mamy do czynienia np. z prostymi prawami, prawami o dużym zasięgu czy też z najogólniejszymi filozoficznymi (metafizycznymi) założeniami. Nauka zdaje się zawierać elementy, które nie są ostatecznie falsyfikowalne⁵⁴. Przekonania religijne są bardzo złożonymi całościami i jest rzeczą bezsporną, iż nie daje się ich falsyfikować tak, jak to się dzieje w przypadku prostych praw nauki (przyrodoznawstwa). Zarazem jednak argumenty (także empiryczne) *pro* i *contra* mają w ich obrębie swoje znaczenie. Mogą one w pewnym odcinku czasu przemawiać na rzecz jednego z konkurencyjnych stanowisk, np. na rzecz teizmu lub naturalizmu. Nie można więc mówić o całkowitej odporności przekonań religijnych na falsyfikację, choć zarazem trudno też mówić o możliwości ostatecznego ich obalenia. Przekonania w sferze religii ocenia się z punktu widzenia ich walorów poznawczych, ale także innych, np. etycznych czy praktycznych. Można też pod ich adresem stawiać ogólne wymagania racjonalności⁵⁵. Oczywiście specyfika przekonań tego typu odróżniałaby je od przekonań ze sfery będącej przedmiotem zainteresowania nauk empirycznych. Argumentacja na rzecz danego systemu przekonań religijnych (np. teizmu) mogłaby zmierzać np. do wykazania, że lepiej niż naturalizm wiąże on w pewną całość dane, jakich dostarcza nam doświadczenie w tej sferze. Zarazem jednak nie oznacza to, że na tej płaszczyźnie dysponujemy konkluzywnymi argumentami, raz na zawsze zamykającymi dyskusję. Fundamentalne, podstawowe przekonania nie znajdują dla siebie konkluzywnych argumentów. Stąd

⁵⁴ Kwestia ta jest tutaj zaledwie zaznaczona, a wiadomo, że dyskusje wokół falsyfikacji są, m. in. za sprawą I. Lakatos'a, bardzo bogate. Niekiedy podkreśla się wręcz, że falsyfikacja konkluzywna nie jest w ogóle możliwa w nauce.

⁵⁵ W stosunku do przekonań ze sfery religijnej można odnieść ogólne warunki racjonalności. Składałyby się na nie na poziomie metazasad reguły: ścisłości językowej, przestrzegania wymogów logiki, krytycyzmu oraz rozwiązywalności problemów. Por. R. Kliesz, *Kryteria racjonalności*, „Filozofia nauki” 1996, nr 2, s. 121–133.

spory na tym poziomie mają charakter otwarty. Zarazem jednak otwartość ta nie oznacza całkowitego braku ważkich dla sporów w tej dziedzinie argumentów.

VI

Analizowane poglądy L. Wittgensteina rodzą – jak to starałem się szczegółowo pokazać – zasadnicze pytania i wątpliwości natury epistemologicznej. Stanowisko jego budzi także poważne zastrzeżenia, gdy rozpatrywać je na gruncie filozofii religii. Ze względu na niewykończony, szkicowy charakter prac Wittgensteina trzeba pamiętać o tym, że nader często interpretacja poglądów filozofa budzi wątpliwości i nie jest łatwa ich jednoznaczna wykładnia⁵⁶. Rozpatrując poglądy Wittgensteina na gruncie tradycyjnej relacji wiara–rozum, widzieć je należy jako bliskie tej tradycji, która podważa możliwość rozumowej refleksji w sferze wiary. Zatem można je uznać za zdecydowanie bliższe tradycji Tertuliana, Lutra czy Kierkegaarda niż np. tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Bliższe mu zawsze było w filozoficznej refleksji, także refleksji nad religią, to co wykraczało poza sferę czysto teoretyczną w stronę uwydatnienia tej strony zjawiska religijnego, jakim jest zaangażowanie czy przyłgnięcie doń. Z tego punktu widzenia bliska była mu myśl św. Augustyna, zwłaszcza ta wyrażona w *Wyznaniach*. Zarazem jednak w kwestiach relacji wiara–rozum stanowisko Wittgensteina było bardziej radykalne niż biskupa Hippony. Ten ostatni zakładał bowiem dostępność (częściową) wiary dla rozumu i ograniczoną choćby możliwość jej rozumowej analizy. Oczywiście należy pamiętać, że na kształt refleksji Wittgensteina miała wpływ jego filozoficzna erudycja⁵⁷.

⁵⁶ Osobną kwestią jest zagadnienie osobistych przekonań religijnych Wittgensteina. Nominalnie był chrześcijaninem obrządku rzymskiego, choć nie sposób go uznać za wierzącego i praktykującego katolika. Co ciekawe w katolicyzmie razily go zwłaszcza wszelkie próby racjonalizacji wiary. Nie będąc człowiekiem religijnym w sensie wyznaniowym, był osobą niezwykle wrażliwą na kwestie religijne. Jak stwierdza N. Malcolm: „there was in him, in some sense, the possibility of religion”. Por. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A memoir*, Oxford University Press, New York 1984, s. 60.

⁵⁷ Trzeba pamiętać, że lektury filozoficzne Wittgensteina były skromne, obejmując w zakresie interesującej nas tutaj problematyki: św. Augustyna, S. Kierkegaarda, W. Jamesa. Należy też uwzględnić wpływ lektur F. Dostojewskiego i L. Tolstoja. Obcą zaś i nieznaną była dla niego tradycja arystotelesowska. Por. Ch. L. Cregean, *dz. cyt.*, s. 11–12.

Radykalizm zaś Wittgensteina był m. in. następstwem jego koncepcji „gier językowych”, dla których – jak wiemy – brak jest jakiegś wspólnej płaszczyzny. W efekcie musi to prowadzić do pewnej skrajnej postaci fideizmu. Ten fideizm, podobnie jak relatywizm filozofa, jawi się jako trudny do akceptacji, rodzący bardzo kłopotliwe następstwa⁵⁸.

Fakt, że w pracy tej uwypuklono silnie wątki krytyczne wobec propozycji Wittgensteina, nie oznacza – w najmniejszej nawet mierze – iż myśl jego w domenie refleksji nad religią uznaje się za mało wartościową. Mimo że prace poświęcone tej problematyce nie stanowią, ilościowo biorąc, znacznej części jego dorobku, należy jednak pamiętać, iż wyrażają tendencje łatwo zauważalne w jego myśli. Mam na uwadze to, że L. Wittgenstein w sposób radykalniejszy niż inni ukazał – w okresie dominacji cywilizacji scjentystycznej – jej niewystarczalność dla człowieka. To zaś, że jego kluczowe pozytywne tezy wywołują nieraz zasadniczy sprzeciw, nie przeczy temu, że lektura jego prac dostarcza nam wielu inspiracji. Dotyczą one tak funkcjonowania języka religii, jak i swoistego charakteru oraz statusu przekonań czerpanych z tej sfery. Refleksja samego Wittgensteina nad fenomenem religii może być nadto argumentem na rzecz tego, że (niejako wbrew jego opiniom) racjonalna analiza tejże sfery jest możliwa. Można bowiem sądzić, że jeśli nawet uznamy za słuszne stwierdzenie św. Augustyna (po nim artykułowane przez wielu z J. Tischnerem włącznie), iż „wiera jest pierwsza, natomiast myślenie o wierze jest wtórne”, to nie musi ono prowadzić wcale do refutacji rozumu. To zaś, że w wielu z nas powstaje wątpliwość, co do omnipotencji Wittgensteina w tej dziedzinie, jest zupełnie inną historią.

⁵⁸ Ten fideizm Wittgensteina jest uwypuklany przez myślicieli różniących się merytorycznie poglądami. Podkreślają go np. teista R. Swinburne i ateista K. Nielsen. Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 136–141; K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy” 1967, Vol. 42, s. 191–209.

Adam Węgrzecki

Doświadczenie obecności wartości w świecie

Pełniejsze zrozumienie roli wartości w życiu człowieka wymaga zastanowienia się nad tym, jak doświadczają one obecności wartości, czym stają się one dla niego. Wprawdzie wiąże się to z poznaniem wartości, ale bynajmniej nie sprowadza się do tego. Chodzi bowiem o coś więcej niż samo poznanie aksjologiczne, mianowicie o „pozycję”, jaką wartości uzyskują względem podmiotu osobowego, a także o to, jak on sam sytuuje się względem wartości.

Obecność wartości doświadczana jest na różne sposoby. Na szczególną uwagę zasługują dwa typy doświadczenia. Mówiąc ostrożniej, typy te uchodzą za doświadczenie, są niejednokrotnie traktowane jako doświadczenie. Mogą jednak nasuwać się wątpliwości, czy rzeczywiście dochodzi tutaj do głosu samo doświadczenie, czy ponadto nie pojawiają się pewne przesvědzenia o naturze wartości, mające nieempiryczny charakter.

Najbardziej charakterystycznym momentem doświadczenia pierwszego typu jest „obligujący charakter wartości”. Ich obecność jakby pociąga za sobą „powinność” czy „zobowiązanie”. Podmiot czuje, że w związku z ich pojawieniem się należy coś uczynić, np. stanąć w obronie pewnej wartości, postarać się, by znalazła ona pełny wyraz, udostępnić ją innym ludziom. Czuje również – przynajmniej niekiedy – że niczego nie czyniąc na rzecz wartości bądź wręcz podejmując działania przeciw wartości, jakby narusza ową „powinność”, owo „zobowiązanie”. W taki właśnie sposób podmiot doświadcza obecności wartości. Czym jednak

jest ta „powinność” czy to „zobowiązanie”? Mogłoby się wydawać, że momenty te są bardzo podobne do siebie, ale zachodzą między nimi dość istotne różnice.

„Powinność”, czy dokładniej „powinnościowość istnienia”, stanowiłaby raczej – o ile dałoby się jeszcze ją potwierdzić w poznaniu aksjologicznym – moment natury wartości. Niekoniecznie należałoby przy tym przesądzać, że przysługiwałaby wszystkim rodzajom wartości. Powinnościowość istnienia oznaczałaby, że wartości „ciążą ku istnieniu”. W przeciwieństwie do innych bytów istniejących w taki lub inny sposób, wartościom miałyby właśnie trwale przysługiwać owo „ciążenie”. Można by to interpretować w ten sposób, że wartość – jeszcze nie zaistniawszy – „powinna zaistnieć”, a więc „przejsć” do istnienia czy być „przeprowadzona” w istnienie. Chodziłoby tu o zaistnienie wartości – jak powiedziała by Ingarden – *in concreto* i *in individuo*. Jednak nawet wtedy, gdy wartość już zaistniała, owa „powinność” nie wygasa, gdyż wartość „powinna” móc istnieć nadal. Stwierdzenie to zachowuje swój sens, o czym zdaje się przekonany Nicolai Hartmann zauważając, iż „to, że człowiek «powinien» być rzetelny, szczerzy, godny zaufania, jest czymś, co nie zostało uchylone przez to, że ktoś faktycznie jest taki. On właśnie powinien być taki, jaki jest”¹. Hartmann rozciąga tu powinność na człowieka jako nosiciela pewnych wartości. Czyni to raczej z uwagi na podmiot jako instancję realizującą „powinność”, która „pochodzi” od wartości, aniżeli ze względu na podmiot jako instancję, z której „pochodziłaby” powinność obejmująca swym zasięgiem wartości. Wówczas wreszcie, gdy wartość przestała istnieć, „powinna” ona zaistnieć ponownie.

W każdym więc przypadku – nie wyłączając faktycznego istnienia – zostaje utrzymana „powinnościowość istnienia” wartości, co przemawiałoby za tym, że jest ona istotnym rysem jej natury. „Powinnościowość istnienia” wykazuje przy tym jakiś pozaczasowy charakter. Nie ma przecież sensu mówić, że się ona w jakimś momencie „zaczyna”, a w innym „kończy”. Toteż w zderzeniu z realnym upływem czasu oraz z przebiegającymi w nim działaniami konkretnego podmiotu osobowego każda chwila nieobecności wartości jawi się jako rażący jej brak. Dopiero uprzytomniwszy sobie ten szczególny rys natury wartości, podmiot

¹ N. Hartmann, *Ethik*, wyd. 4, Berlin 1962, s. 171.

osobowy mógłby poczuć się zobowiązany do tego, by zapewnić jej nieprzerwaną obecność, by starać się nie dopuścić do żadnej zwłoki i nie „odkładać”, na bliższą czy dalszą przyszłość, realizacji wartości. „Sama „powinnościowość istnienia” nie jest, jak się wydaje, wprost skierowana do człowieka. Toteż wymaga „odczytania” i przeżycia przez podmiot.

„Powinnościowość istnienia” wartości pozostaje w ścisłym związku z jej pozytywnością i materią, a może nawet z jej wysokością. Można by powiedzieć, że pewna wartość „powinna istnieć” właśnie ze względu na to, iż jest taką wartością, ze względu na swoje określenie jakościowe. Jak powiada Józef Tischner, „dobro jest tym, co z natury dąży do zaistnienia”². „Odczytanie” powinnościowości istnienia wartości wymagałoby zatem uchwycenia jej pozytywności, a zwłaszcza jej jakościowego określenia. Może się to dokonać jedynie w szczególnym doświadczeniu, jakim jest doświadczenie aksjologiczne. Kto je więc neguje, może skłaniać się do poglądu, że przeświadczenie o powinnościowości istnienia wartości wynika z pewnych założeń metafizycznych. „Odczytanie” powinnościowości istnienia wartości mogłoby nastęrczyć pewnych trudności, gdyby przyjąć, że powinnościowość ta nie przysługuje wszystkim rodzajom wartości. Oznaczałoby to bowiem, że nie przesądza o niej sama pozytywność wraz z jakościowym określeniem wartości. Wobec tego należałoby – o ile utrzymać przedmiotowy kierunek poszukiwań – w naturze samej wartości szukać takiego momentu, który dopiero decydowałby o powinnościowości jej istnienia. Można przypuszczać, że byłby to moment rodzajowy, właściwy np. wszystkim pozytywnym wartościom moralnym.

Natomiast „zobowiązanie” – o ile traktować je jako szczególny rys samej wartości – właściwie nic nie mówiłoby o naturze wartości, zwłaszcza zaś o ich „ciążeniu ku istnieniu”. Zobowiązanie jest odniesieniem do kogoś, kto byłby w stanie je podjąć i coś uczynić na rzecz wartości. Dopóki istnieje możliwość takiego działania, zobowiązanie może znaleźć swoje wypełnienie.

Zarówno „powinnościowość istnienia”, jak i „zobowiązanie” świadczyłyby o obligującym charakterze wartości. Gdyby owe momenty

² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 55. Dosłownie trudno byłoby przypisywać dobru lub wartościom jakiegoś dążenie.

należały do ich natury, trzeba by uznać, że znalazłszy się w obliczu wartości, człowiek stawałby przed szczególnym „zadaniem”. W każdym razie mógłby czuć się jakby „wezwany” do jego podjęcia i zrealizowania go w sposób czyniący zadość naturze rozmaitych wartości. Wówczas mogłoby się jednak wyłonić niepokojące pytanie o to, jakie są właściwe motywy działania podmiotu na rzecz wartości. Wydawałoby się, że odpowiedź jest prosta, że człowiekowi chodzi o wartości ze względu na ich cenność, wartościowość, która nadaje przedmiotowi – jak powiada Roman Ingarden – pewną *dignitas*³. Tymczasem jednak mogłoby się pojawić inne przypuszczenie, kierujące uwagę na zupełnie inny aspekt. Otóż trudno wykluczyć, że człowiekowi chodzi o wartości po prostu dlatego, że jest on przez nie w przemożny sposób obligowany. Trudno wykluczyć, że podmiotowe działania na rzecz wartości stanowią odpowiedź, w jakiej mierze wymuszoną, na owo zobligowanie.

Przypuszczenie to pozostaje w związku z pewnym rozumieniem „obligowania”. Można je bowiem, jak się wydaje, rozmaicie interpretować, dopuszczając jego postać słabszą oraz postać mocniejszą. Niekiedy przyjmuje się, że wartości obligują tak mocno, iż można by rzec, że wręcz „zniewalają”, wywierają na człowieka „presję”. Krótko mówiąc, „oddziałują” nań w taki sposób, że trudno im się oprzeć. Stają się wówczas szczególną instancją normatywną czy imperatywną. Przy takim rozumieniu wartości, normy byłyby już zbędne, ponieważ właśnie wartości „przejmują” ich rolę. Takiego wydźwięku nabiera koncepcja Dietricha von Hildebranda – przynajmniej wtedy, gdy mówi on o „wzniosłym wołaniu”, o „wezwanie” płynącym od wartości, „by człowiek kierował się ich żądaniami i poddawał się ich prawom”⁴. Wydźwięk ten staje się jeszcze wyraźniejszy, gdy zauważa on, że światu wartości „obiektywnie przysługuje władza” nad człowiekiem⁵. Być może owe zwroty dałoby się potraktować jako szczególne figury retoryczne. Jeśli jednak brać je dosłownie, nie ulega wątpliwości, że w znaczeniu przyjętym przez Dietricha von Hildebranda wartości obligują w sposób przemożny.

³ Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tenże, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1996, s. 100.

⁴ D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, [w:] tenże, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 13.

⁵ Tamże, s. 29.

Koncepcja taka budzi opory z rozmaitych względów. Przede wszystkim sugeruje ona wyraźnie, że wartości miałyby jakoś działać czy oddziaływać na człowieka. W takim razie trzeba by przyjąć, że są one wyposażone w jakieś siły czy tendencje. Jednak nie wydaje się, aby w ten sposób można było sensownie orzekać o wartościach. Zakładałoby to bowiem dość szczególną ontologię wartości, ujmującą je jako byty, w których naturze leży działanie. Zdecydowanie przeciwstawia się temu Nicolai Hartmann:

Same wartości nie są źródłem żadnego determinizmu [...]. Wartości jako takie nie predestynują, nie przymuszają – zarówno osoby, jak innej istoty realnej [...]. Same z siebie wartości nie mają siły do tego, by poruszyć coś realnego. Siłę mogą uzyskać dopiero skądinąd, mianowicie jedynie ze strony realnej osoby, o ile ona za nimi się opowie (*sich einsetzt*). Oznacza to, że jeśli wartości w ogóle determinują, to z pomocą tej pozytywnej instancji⁶.

Jest to determinacja, która nie zachodzi niezależnie od podmiotu, lecz może się dokonać wyłącznie za jego pośrednictwem, przy jego udziale. Jest to determinacja dokonująca się nie na drodze faktycznego oddziaływania, ale – jak można by powiedzieć – poprzez materię wartości, poprzez jej jakościowe określenie. Wartość nie „oddziałuje” w tym sensie, że „skłania” podmiot osobowy do zwrócenia się na jej materię. Podmiot może, ale nie musi się zwrócić ku niej, może, ale nie musi uczynić coś więcej niż ją zauważyć, może, ale nie musi przy niej „pozostać”, mieć ją stale na uwadze i starać się ją uwzględnić w swych działaniach. Trudno zatem nie zgodzić się z Nicolai Hartmannem, gdy stwierdza, że „Wprawdzie wartości wykazują tendencję do determinacji teleologicznej, ale same z siebie nie determinują one w sposób rzeczywisty; wprawdzie domagają się pewnych celowych ukierunkowań woli, ale nie mają mocy, by ją przeprowadzić [...]. Natomiast wola ma moc opowiedzenia się za określonymi celami”⁷.

Ponadto na gruncie takiej koncepcji wartości ograniczałyby w znacznej mierze swobodną aktywność podmiotu, „dyktując” mu kierunki wyboru i działania. Nie można by już o wartościach powiedzieć, że są one aksjologicznym dopełnieniem możliwości otwierających się przed

⁶ N. H a r t m a n n, *dz. cyt.*, s. 770–771.

⁷ Tamże, s. 792.

człowiekiem, który swobodnie poszukuje wyznaczników swej aktywności i swobodnie realizuje swoje zamierzenia. Wolność wewnętrzna podmiotu ulegałaby wówczas znacznemu zawężeniu⁸. Wydaje się jednak, że „determinacja przez wartości nie tylko nie jest hamulcem osobowej wolności, lecz raczej jest pozytywnie uwarunkowana przez nią”⁹ – o ile naturalnie nie uzna się, że wartości wywierają „presję” na człowieka lub mają nad nim „władzę”.

Czy jednak nie doświadcza się obecności wartości jako czegoś, co właśnie wywiera „presję” na podmiot osobowy? Czy nie odczuwa się, przynajmniej niekiedy, ich „władzy”? Fakty takie zapewne się zdarzają. Niekiedy wartości mogą rzeczywiście jawić się w przeżyciu w charakterze narzucającego się i zniewalającego. Ich pozycja nadrzędna wobec podmiotu zaznacza się wtedy tak wyraźnie, iż w swym poczuciu gotów jest on z całym posłuszeństwem poddać się ich „wymaganiom”. Czy wobec tego należałoby uznać, że taka jest natura wartości? W każdym razie prezentują się one w taki właśnie sposób. Toteż w samym fenomenie może się nawet nie zaznaczać różnica między tym, co podmiot ewentualnie przypisał wartościom, w co je wyposażył, a tym, co faktycznie w ich naturze w doświadczeniu rozpoznał.

W obliczu tak doznawanych wartości aktywność podmiotu podlega ograniczeniu, gdyż sprowadza się do działań, w których czyni on zadość „wymaganiom” wartości. Na pierwszy rzut oka owo ograniczenie przedstawia się tak samo, jak wówczas, gdy ktoś z własnej inicjatywy oraz z całym oddaniem i poświęceniem działa na rzecz pewnej wartości. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku odnoszące się do niej działania mogą być nawet identyczne. Jednak przypadki te zasadniczo różnią się między sobą. Zupełnie innej natury jest bowiem ograniczenie przyjmujące sam podmiot, które jest więc samoograniczeniem, wprowadzonym przez niego na gruncie wolności wewnętrznej, innej zaś natury jest ograniczenie pochodzące niejako „z zewnątrz”. O ile pierwsze ograniczenie jest „wypracowane” przez podmiot osobowy, o tyle drugie ograniczenie jest mu przekazane jako zadanie, które winien po prostu zaakceptować.

⁸ Ideę wolności wewnętrznej rozwijam w artykule *Uwagi o wolności wewnętrznej* („Zeszyty Naukowe UJ” 1993, z. 9), a zwłaszcza w rozdz. 6 pracy *Zarys fenomenologii podmiotu*.

⁹ N. Hartmann, *dz. cyt.*, s. 771.

Możliwe jest też innego typu doświadczenie obecności wartości. W tym doświadczeniu wartość jawi się nie w charakterze czegoś, co obliгуje, co wywiera presję na podmiot, lecz jako coś cennego. Wartość pozytywna posiada – jak znamienne zauważa Ingarden – „szczególny urok”¹⁰, dzięki któremu okazuje się „atrakcyjna”, zwraca na siebie uwagę, niejako „przyciąga” podmiot do siebie. Wprawdzie to, czym różne wartości pozytywne „przyciągają” podmiot, nie zawsze dałoby się określić jako „urok”, ale z pewnością jest to coś zupełnie innego niż przymus czy presja. Przedmiot roztaczający urok zupełnie nie narzuca się podmiotowi, nie ogranicza jego wolności wewnętrznej i nie pomniejsza zakresu stanowienia o sobie. „Wartość zdaje się mówić do mnie: «jeśli chcesz, możesz mnie wybrać» [...] Podmiotem doświadczenia wartości jest podmiot wolny. Cały urok świata wartości bierze się zapewne stąd, że nie z tego świata nie narzuca się nam przemocą”¹¹. Przemoc nie towarzyszy samym wartościom. Można by nawet powiedzieć, że ich obecność w jakiejś mierze osłania przed przemocą. Jeśli jednak w naszym życiu staną się one nieobecne, „jeśli tego świata nie uznajemy – ostrzega Józef Tischner – możemy ulec jakiejś przemocy”¹².

Gdyby zatem zgodnie z tym doświadczeniem obecności wartości uznać, że nie są one czymś z natury obliгуjącym, to można by się również nie obawiać ich ograniczającego wpływu na wolność wewnętrzną. Podmiot osobowy w swych decyzjach, działaniach i czynach miałby na względzie takie czy inne wartości, w swej aktywności brałby je pod uwagę, liczyłby się ze swoistą naturą danej wartości, ale orientując się na wartości, pozostawałby całkowicie wolny, pozostawałby źródłem stanowienia o sobie. Jak ująłby to Scheller, wprawdzie treści chcenia są określone przez wartości, ale „chcenie tak określonych treści pozostaje «wolne»”¹³. Zachowując wolność, podmiot osobowy wcale nie musi uchybić wartości, może w swym postępowaniu przyznać jej należne miejsce w stopniu nie mniejszym, aniżeli wtedy, gdy poddał się wartości z uwagi na jej obliгуjący charakter. Podmiot może – jak powiedział Józef

¹⁰ R. Ingarden, *O naturze ludzkiej*, [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 23.

¹¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 485–486.

¹² Tamże, s. 486.

¹³ M. Scheller, *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 177.

Tischner – uczynić wartości „partyturą swego bytowania”¹⁴. Zapewne istnieje wówczas nieco większe ryzyko, że nie nastąpi owa „szczęśliwa” koincydencja znacznej, a w każdym razie nienaruszonej przez wartości, wolności wewnętrznej oraz faktycznej obecności wartości w postępowaniu. Być może, zważywszy na słabość człowieka, ułomność jego natury, rodzi się niejednokrotnie myśl, by wesprzeć go odpowiednio mocno i jednoznacznym zobowiązaniem do takiego, a nie innego postępowania, płynącym choćby z natury wartości. Chodziłoby tu już raczej o skuteczność wprowadzania wartości w życie człowieka, o ewentualne „wzmocnienie” doświadczenia przez powołanie się na takie zobowiązanie. Bez niego podmiot może także liczyć się – zachowując przy tym własną inicjatywę – z daną wartością w różnych sytuacjach i okolicznościach, upatrując w niej aksjologiczne dopełnienie własnego działania. Jego niedeklaratywna aprobata danej wartości, znajdujące odzwierciedlenie w jego aktach uznanie jej „atrakcyjności”; rodzą się one na gruncie wolnego wyboru i „mogą” zostać wycofane. Owa „możliwość” wskazuje tylko na to, że ciągle pozostaje to w gestii podmiotu osobowego. Nie oznacza zaś bynajmniej tego, że aprobata i uznanie mogą pojawiać się i znikać z jakichkolwiek względów, że są wyrazem np. przelotnych nastrojów i upodobań podmiotu. Jeśli jednak tak się dzieje, to można sądzić, że jeszcze się nie ukształtowała w nim pewna orientacja aksjologiczna, która m. in. chroni go przed dowolnością i samowolą. Dopiero bowiem orientacja aksjologiczna stanowi swego rodzaju drogowskaz w życiu podmiotu osobowego. Gdy orientacja ta istnieje, poszczególne decyzje i działania człowieka są jej „bliskie” w sensie aksjologicznym. Co prawda, nawet wówczas może się zdarzyć, że jakieś działanie mające podmiotowy charakter okaże się całkowitym odstępstwem od niej? Jednak rozpoznanie w nim błędu i ponowne „przybliżenie się” do orientacji aksjologicznej bynajmniej nie pozwala stwierdzić, że w życiu podmiotu osobowego zapanował chaos, że faktycznie przestał on stanowić o sobie, zdając się na chwilowy impuls wewnętrzny lub przypadkowe zdarzenie zewnętrzne.

Istnienie odmiennych sposobów doznawania obecności wartości skłania do ogólniejszej refleksji. Za czym właściwie zdają się one przemawiać? Czy tylko za ewentualnym typologicznym zróżnicowaniem

¹⁴ J. Tischner, *Egzystencja i wartość*, [w:] tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 200.

podmiotów osobowych, które na skutek różnych losów życiowych, zwłaszcza zaś rozmaitych oddziaływań wychowawczych, tak odmiennie doświadczają obecności wartości? Może wobec tego należałoby po prostu odwołać się do teorii podmiotu oraz poddawszy szczególnej interpretacji pojęcie „doświadczenia”, uwydatnić w nim rolę takiej czy innej struktury podmiotowej, która spychałaby na dalszy plan to, co dane. Wówczas mogłoby się nasunąć przypuszczenie, że pewne struktury podmiotowe bardziej ingerują w doświadczenie, inne zaś słabiej lub w znikomym stopniu. W pierwszym przypadku doznanie obecności wartości byłoby wypadkową doświadczenia i ingerencji tego rodzaju. W drugim natomiast – w doznaniu dominowałoby doświadczenie. Z uwagi na to zróżnicowanie oba sposoby doznawania obecności wartości nie byłyby równie źródłowe w sensie przedmiotowym. W jednym z nich dochodziłaby do głosu silna projekcja ze strony podmiotu. Trzeba przy tym pamiętać, jak wielokrotnie podkreślał Ingarden, że rozstrzygnięcie wielu kwestii aksjologicznych – nie wykluczając kwestii doświadczenia wartości – może wyglądać różnie w zależności od rodzaju wartości¹⁵.

¹⁵ Sam Ingarden uważał, że „powinnościowość” zaistnienia wartości moralnych jest „bezwzględna”, podczas gdy w przypadku wartości estetycznych „tego rodzaju powinnościowość istnienia nie zachodzi” (R. Ingarden, *Czego nie wiemy...*, s. 91).

Paweł Pieniążek

Współczesność i historia w metafizyce E. Levinasa

Począwszy od XIX w., a konkretnie od Hegla, współczesność staje się powoli problemem filozoficznym, co znaczy, że nie jest już ujmowana jako zewnętrzna wobec samego aktu filozofowania sytuacja (ekonomiczno-społeczna, kulturowa *etc.*), której neutralność względem tegoż aktu zostaje co najwyżej zniesiona w retrospektywnym spojrzeniu określającym związek między naiwną w swej samowiedzy myślą a jej wielorakimi uwarunkowaniami, lecz że zostaje objęta samym ruchem filozoficznej refleksji, stając się uprzywilejowanym obiektem jej inicjalnego gestu, a zarazem argumentem *par excellence* filozoficznym.

Przesłanką nadania filozoficznego statusu współczesności jest przeświadczenie, że za przebiegiem faktycznej historii kryją się nieredukowalne do niej – niedające się ująć w jej kategoriach – pierwotne sensogenne gesty, znaczące formacje sensu, nadające sens rozproszonej wielości kulturowych zdarzeń. Jako manifestacja owych znaczeniowótórczych projektów współczesność byłaby doświadczana – negatywnie – w perspektywie rewindykującej autentyczność istnienia ludzkiego prawdy uniwersalnej. Jawiłaby się tedy jako radykalne, posunięte do granic możliwości, zaprzeczenie owej uniwersalności, jej brutalny – przywołujący ją niczym lustrzane odbicie – antysens, który w swej złowieszczej spektakularności czyniłby z nostalgicznego odwołania się do uniwersalności nieodparty i palący wymóg poszukującej w odwróconym świecie ratunku egzystencji ludzkiej.

W takiej też perspektywie należy widzieć myśl Levinasa: odniesienie do współczesności i historii ożywia cały jego metafizyczny dyskurs, czyniąc go esencjalnie współczesnym. Ta aktualność nie ogranicza się zatem do banalnej prawdy, że Levinas żyje w dzisiejszych czasach, że jego myśl jest zrozumiała wyłącznie przez odniesienie do filozoficznej współczesności, czyli do myślowego horyzontu epoki, jej problemów, pojęciowych zasobów *etc.*, lecz bierze się właśnie z faktu, że współczesność staje się jej zasadniczym problemem, gdyż dopiero doświadczenie jej otwiera dostęp – apokaliptyczny – do królestwa uniwersalności.

Otóż dla Levinasa pierwszymi faktami ludzkiego doświadczenia świata nie są bynajmniej rzekomo neutralne fakty empiryczne, lecz nieprzekraczalne, czyli odnoszące się do samej esencji istnienia ludzkiego, fakty historycznej współczesności XX w. – wojny światowe, totalitaryzm, ludobójstwo, Holocaust i Auschwitz, stanowiący „paradygmat tego nieuzasadnionego cierpienia ludzkiego, w którym zło przejawia się w swym diabolicznym horrorze” (ENE, s. 111). Zło historii jest złem czystym i jawnym, złem, dla którego nie można już znaleźć jakiegokolwiek neutralizującego je alibi, czy to w postaci teodycei, czy historiodycei. Jeśli usprawiedliwienie zła stanowiło jeden z zasadniczych „składników samowiedzy ludzkości europejskiej”, to dziś nie jest już możliwa „równowaga między teodyceą *explicite* i *implicite* myśli zachodniej a formami, jakie cierpienie i związane z nim zło przyjmują w trakcie rozwoju tego stulecia [...]” (ENE, s. 114). Toteż radykalne zło XX w. stanowi dla Levinasa nieodparty dowód na nieistnienie Boga religii objawionych, który „milczał w Auschwitz”: „Czyż powiedzenie Nietzschego o śmierci Boga nie uzyskuje w obozach koncentracyjnych znaczenia quasi-empirycznego” (ENE, s. 115).

Stanowiąc dla Levinasa czystą naocznosc, powyższe zdarzenia dwudziestowiecznej współczesności ukazują w swej złowieszczej ewidencji, iż niszcząca substancję człowieczeństwa przemoc staje się uniwersalną zasadą istnienia ludzkiego. Do nich też musi się odnieść – zrodzona z tego etycznego *distinguo* – myśl, jeśli chce stać się filozofią o aspiracjach uniwersalnych, angażujących przeto pytania o elementarny sens istnienia ludzkiego, a taka tylko – zdaniem Levinasa – może pretendować do miana (pytającej przecież o miejsce człowieka na ziemi) filozofii. Ów patos zagrożenia określa bez reszty dyskurs Levinasa, granice jego samowiedzy i etyczny walor inaugurującego filozofię zdziwienia.

Jednakże w przekonaniu Levinasa za apokaliptycznymi faktami współczesności kryje się władza całej historii. Levinasowskie doświadczenie historii to doświadczenie panującej nad jednostkami i bez reszty podporządkowującej je sobie bezosobowej mocy. Uwięzione w swej przypadkowej – zrelatywizowanej do *hic et nunc* faktyczności historii, poddającej je oddziaływaniu anonimowych sił – partykularności jednostki nie są kreatorami historii, lecz jej bezsilnymi i niemymi ofiarami, podlegają przebiegającym ponad nimi ruchom historii, uczestniczą w niej jedynie przez swoje zaangażowanie masowe, zagubione, nie rozumieją wymykających się im spod kontroli żywiołowych procesów, ich mielących masy ludzkie mechanizmów. Historia wyłącza jednostki z ich osobowej istoty (wolność, odpowiedzialność), sprowadza ich byt do bytu rzeczy. Owo radykalne depersonalizujące ubezwłasnowolnienie jednostek w „niezrozumiałym zażębienu porządku uniwersalnego” „nie pozostawia nikogo na marginesie życia”, czyni jednostki, jak powiada Levinas w swoim wczesnym tekście, „mobilizowalnymi” (DE, s. 375).

Współczesność staje się zatem dla Levinasa problemem samej historii, problemem jej kryzysu i znaczenia dla istnienia ludzkiego. Toteż autor *Totalité et Infini* nie przedstawia jakiegś nowej postheglońskiej czy postmarksowskiej refleksji nad historią, refleksji czyniącej z historii wyróżniony przedmiot filozofii, czyli przekształcającej się w filozofię samą. Jeśli bowiem powiada się, że wraz z Heglem i Marksem filozofia odkryła nowy „kontynent” i jeśli w konsekwencji uznaje się, że jedynie ona stanowi układ odniesienia dla rozumienia człowieka, czyli staje się źródłem i nośnikiem sensu, a zgodność z jej uniwersalnymi prawami miarą sensowności i racjonalności jednostek, to Levinas z całą gwałtownością poglądów odrzuca: oznajmia właśnie kres i ruinę mitu historii jako progresywnie rozwijającej się i aktualizującej założony w niej od początku sens całości racjonalnej, z której „jednostki czerpią sens (niewidzialny poza tą totalnością), w której odnajdują sens własnych narodzin i śmierci” (TI, s. X). Konsekwentnie pomyślany finalistyczny i optymistyczny historyzm – zgodnie z którym historia staje się jedynym, ontologicznym horyzontem doświadczenia świata, a jednostki jedynie przez sensowny porządek historii stają się rozumne i uczestniczą w świecie rozumnym i sensownym – nie pozwala ugruntować współkonstituującego osobową esencję człowieka jednostkowego charakteru istnienia ludzkiego: podporządkowuje bowiem jednostki, w imię wyższych racji, państwu,

narodom, klasom; uznaje zło za konieczny składnik realizującego się w historii rozumu, sankcjonuje przemoc jako nieusuwalny środek realizacji celów historii.

Swój najwyższy wyraz przemoc historii znajduje w osądzie historii: za Heglem Levinas mówi „Die Weltgeschichte ist die Weltgericht”. Jednostki uzyskują „obiektywne znaczenie” przez odniesienie do uniwersum historii, są zatem osądzone na podstawie „całości swoich dzieł”, wpisujących je w byt historii, tworzących jej rozumną rzeczywistość. Osąd jest zatem obiektywny, gdy jednostki są osądzone na podstawie ostatecznych rezultatów swych działań mających stanowić jedyną miarę oceny ich życia, które poza historią dzieł byłoby w swej wewnętrzności pustką „czysto subiektywnych zdarzeń ginących w piaskach wewnętrzności, z której kpi rozumna rzeczywistość” (TI, s. 227). Osąd ów spełnia się zatem wraz ze śmiercią jednostki, jest zawsze pośmiertny – zaoczny. Przed sądem historii jednostki występują „jedynie w trzeciej osobie”, są opowiadane w „mowie zależnej”, reprezentowane przez totalizujące ich życie w kategoriach zdarzeń zewnętrznych „biografie”, które tworzą „historię historiografów”: „Historiografia opowiada o sposobie, w jaki ci, którzy przeżyli, przyswoili sobie dzieło wól zmarłych” (TI, s. 204); jest tworzona przez zwycięzców. Przed sądem historii jednostka zostaje pozbawiona prawa obrony, nie może usprawiedliwić swoich działań przez ukazanie ich racji i motywów stanowiących dla osądzących niebyt. Osąd jednostek jest przeprowadzany w perspektywie ostatecznego celu historii poświęcającego każdą chwilę „na rzecz przyszłości przywoływanej dla ujawnienia sensu obiektywnego. Liczy się bowiem sens ostateczny, tylko ostatni akt przemiana bytu w nie same” (TI, s. X). Miarą uzyskania przez jednostkę znaczenia uniwersalnego jest zgodność jej woli subiektywnej z wolą obiektywną, czyniące ją rozumną uczestnictwo w instytucjonalnym porządku historii pozwala ostatecznie usprawiedliwić arbitralną wolność i przewyciężyć śmierć. Jednakże ceną usprawiedliwienia, jakiego jednostce dostarcza uniwersalność jej istnienia historycznego, jest negacja jej jako jednostki: „osąd jako osąd historii zabija wolę jako wolę” (TI, s. 218).

W przekonaniu Levinasa historyzm jako racjonalistyczny projekt historii, stając się aktywnym składnikiem jej opisywanego przez siebie ruchu, doprowadził w imię rewindykowanych przez siebie wartości zło historii do jego wymiarów apokaliptycznych. W ten sposób pada

ofiara „dialektyki oświecenia” (Levinas podtrzymuje tu tezę Adorna i Horkheimera): wszystko to, co umożliwiło uwolnienie człowieka od bezpośrednich związków z bytem (naturą), ukonstytuowanie się go jako bytu wolnego, przekształca się w miarę rozwoju historii we własne przeciwieństwo, prowadzi do wywłaszczenia człowieka jako rozumnego podmiotu historii, do „inwersji rozumnych projektów”, przez które miał on poddać racjonalnej kontroli żywiołowy ruch historii. Dialektykę oświecenia określa zatem skrajna rozbieżność między ucieleśniającymi w ruchu historii humanistyczne ideały projektami emancypacyjnymi a ich rezultatami. Wyrosłe z rozpoznania alienacji człowieka w świecie projekty prowadzą do przekształcenia się dezalienacyjnych ideałów w uswięcające przemoc brutalne ideologie, do zdwojenia alienacji i nadania jej uniwersalnego charakteru: „Dziejowa trwoga jest głęboka. Pochodzi z doświadczenia rewolucji pogrążających się w totalitarnej represji i przemocy, podających się za rewolucje. Otóż w nich alienuje się sama dezalienacja” (HAH, s. 87).

Spektakularnym przypadkiem dialektyki oświecenia jest dla Levinasa marksizm nawiązujący do określającej duchowość Europy tradycji judeochrześcijańskiej. W warstwie filozoficznej marksizm, przez swój ścisły determinizm, zaprzecza co prawda stanowiącej wyznacznik tej tradycji „duchowej wolności, która oznacza dla cywilizacji europejskiej koncepcję przeznaczenia człowieka. Jest ona poczuciem wolności absolutnej człowieka wobec świata [...]” (QRPH, s. 155). Jednakże marksizm nie neguje do końca wolności, przywraca ją bowiem jednostce wówczas, gdy rozpoznaje alienacyjny charakter rzeczywistości społecznej; wraz z tym rozpoznaniem „uwalnia się od fatalizmu”. Poprzez „etyczny bunt” przeciw uniwersalnej opresji marksizm nawiązuje – co stanowi o jego „szlachectwie” – do tradycji judeochrześcijańskiej; w „stadium młodzieńczym” marksizm cechowała „wiara, heroizm, czystość [...], przywiązanie w teorii do wielkich idei humanistycznych [...]” (TW, s. 217). Niezależnie od waloryzacji deterministyczno-materialistycznej koncepcji człowieka, relatywizacji wartości i radykalizacji pojęcia ideologii, marksizm ponosi porażkę – nade wszystko – w sferze historycznej *praxis*, wówczas, gdy w imię wolności i sprawiedliwości prowadzi do aktywnie negującego te wartości systemu totalitarnego: „Dla mnie jednym z największych rozczarowań historii było to, że taki ruch jak ten wydał z siebie stalinizm. To już koniec” (ENE, s. 139).

Zamykając jednostki w totalizującej ich byt immanencji historii, dialektyka oświecenia prowadzi do zniesienia jednostkowości człowieka i jego osobowej struktury. Z tego właśnie powodu Levinas nie zwraca się ku tradycyjnej metafizyce rozważającej człowieka poza jego empiryczno-historycznym stawaniem się. Wyrosła z greckiego racjonalizmu metafizyka ujmuje jednostki w ich ponadempirycznych, idealnych – znoszących ich partykularność – esencjach, jako składnik intelligibilnej struktury zamkniętego w sobie, samowystarczalnemu kosmosu. Jednostka znaczy, ma wartość, jedynie przez swoje depersonalizujące, uniwersalizujące jej byt uczestnictwo w intelligibilnej immanencji całości bytu. Jeśli zatem Levinas kwestionuje wartość tradycyjnej metafizyki dla rozumienia człowieka, to nie dlatego, że brutalna „codzienna historia świata” ukazuje bezużyteczność i nazbyt idealistyczny charakter metafizycznej wizji świata, lecz właśnie dlatego, że w wizji tej dostrzega pewien fundamentalny, leżący u podstaw kultury Zachodu projekt świata, którego istotę stanowi właśnie rozumienie człowieka przez odniesienie go do przekraczającej go i fundującej jego istnienie całości bytu. W tej optyce historyzm, rewindykujący uniwersalną rozumność historii, stanowiłby jedynie przedłużenie metafizycznego projektu świata. Historia XX w. wraz z jej radykalnym złem stanowi dla Levinasa właśnie spełnienie tego projektu, będące zarazem spełnieniem się samego bytu, którego „jakby czystym doświadczeniem staje się wojna” (TI, s. IX): Levinas ujmuje bowiem historię jako intelligibilne rozwinięcie przedludzkiego bytu – oto racja, dla której współczesność uzyskuje w oczach Levinasa sens filozoficzny, stając się argumentem w dyskursie o prawdzie człowieka.

Otóż Levinas gruntuje historię w ontologicznej strukturze człowieka – nazwanej Tym-samym – na mocy której, odrywając się od przedludzkiego i przedintelligibilnego bytu anonimowego *il y a* – czyste istnienie, bezosobowe trwanie – konstituuje się on jako **ja** autonomiczne i tożsame z sobą. Tożsamość ta nie stanowi substancjalnego bezruchu, lecz fundamentalny sposób bycia-w-świecie, aktywne odnoszenie się człowieka do siebie przez świat. Kolejne fazy konstytucji podmiotu tworzą momenty dialektyki, na mocy której **ja** zależne od bytu przedludzkiego przekształca go w intelligibilny moment własnej tożsamości. Na poziomie zmysłowym tej konstytucji **ja** tworzy swą załączkową, czysto subiektywną tożsamość przez rozkoszowanie się amorficznym światem żywiołów (czyste asubstancjalne jakości zmysłowe). Na poziomie ekonomicznym zależne od świata

żywołów **ja** zmysłowe zabezpiecza zagrożone (niezaspokojenie potrzeb otwiera depersonalizujący byt *il y a*, który stanowi „mroczną” stronę żywołów) rozkoszowanie się naturą poprzez odroczenie go i przekształcenie bezkształtnych żywołów w dysponowalny przedmiot pracy i świadomości poznawczej i w ten sposób konstytuuje intelligibilny porządek świata. **Ja** odrywa się od bytu i przekształca go w obiektywny świat, w którym rozpoznaje się i odnajduje własną tożsamość znoszącą jego odmienność, wpisującą go zatem we własną monadyczną immanencję. Świat – świat obiektywnych dzieł pracy i świadomości – stanowi ontologiczną tkankę historii konstytuującej się wówczas, gdy monadyczne i egoistyczne indywidua wchodzi z sobą we wzajemne relacje, stosując do nich miarę swego – ontologicznego – egoizmu, czyli usiłując wzajemnie znieść swą odmienność. Zniesienie tego konfliktu (jego modelem jest dla Levinasa Hobbesowski stan natury) dokonuje się przez ustanowienie ponadjednostkowej, racjonalnej całości państwa – za cenę ograniczenia wolności jednostek. Historia – właśnie jako historia państwa – stanowi rozwijającą się w czasie, złożoną z dzieł całość obiektywnego wymiaru istnienia człowieka w świecie. W tej obiektywnej ekspresji człowieka w świecie Levinas upatruje źródło jego naturalnej alienacji: dzieło jest produktem przekształcającej świat aktywności ludzkiej, takiej jednak, iż „produkcja potwierdza autora dzieła pod nieobecność autora” (TI, s. 203). Dzieło odrywa się bowiem od swego twórcy, „wchodzi w kontekst całkowicie odmienny od tego, który je zrodził”, przyjmuje inne – znaczenie aniżeli to nadane mu przez jego twórcę.

Ta naturalna, właściwa historii alienacja dzieła przekształca się w uniwersalną alienację człowieka i historii, odkąd w świecie własnych dzieł człowiek ulega pokusie interpretowania siebie i innych w kategoriach rzeczowych i „krzepnie w osobistość interpretowaną na podstawie swego dzieła”. Usiłując wyrazić się w świecie swoich dzieł, uznając zatem, iż wyczerpuje swoją „istotę” w obiektywnym – historycznym – wymiarze swojego istnienia, człowiek – podmiot historii – rezygnuje z własnej „wewnętrzności”. Sumująca całość zjawiskowego wymiaru człowieka historia przekształca się w historię uniwersalną, podporządkowuje sobie bez reszty jednostki, którym jawi się jako sam byt – „byt w sobie” – totalizująca całość doświadczenia ludzkiego rzeczywistość ostateczna. Historia uniwersalna zakreśla tym samym ostateczny wymiar uprzedmiotowienia człowieka: sukcesywnie postępująca totalizacja bytu przez historię znosi w jej bezosobowej immanencji wszelką pozahisto-

ryczną odmienność – zarówno wewnętrzność instaurującego porządek historii człowieka, jak i odmienność, inność bytu i Drugiego.

W ten sposób spełnia się leżąca u podstaw dialektyki oświecenia wewnętrzna dialektyka istnienia-w-świecie, na mocy której to, co monadycznej, wciągającej świat w orbitę własnej immanencji, jednostce miało przynieść zabezpieczenie przed wolnością innych i usprawiedliwienie wolności własnej, a mianowicie historiogenne zapośredniczenie tej wolności w racjonalnym porządku instytucji społeczno-politycznych, przekształca się we własne przeciwieństwo, prowadząc do zniesienia wolności jednostki w totalności historii. Opisana przez Levinasa dialektyka identyfikacji człowieka w świecie, prowadząca od **ja** zmysłowego identyfikującego się od wewnątrz do **ja** identyfikującego się przez porządek świata obiektywnego, stanowi ostatecznie odwrócenie w porządku historii logiki separacji, która wiedzie od **ja** zależnego od natury do **ja** oddzielonego: budząca trwogę, depersonalizująca immanencja bytu przedludzkiego odtwarza się na poziomie bycia-w-świecie¹ pod postacią znoszącej byt osobowy immanencji rozumu historycznego, która przynosi „cierpienie [...]”; alienuje człowieka przez samą uniwersalność, która od zarania naszej cywilizacji powinna zagwarantować – człowiekowi człowieczeństwo” (NP, s. 133).

Historia realna jest zatem urzeczywistniająca się pod znakiem Tego-samego historią uniwersalną: „totalitaryzm polityczny opiera się na totalitaryzmie ontologicznym” (TW, s. 219); w tej perspektywie wiek XX – „wiek wojen światowych i obozów koncentracyjnych, totalitaryzmu i ludobójstwa, terroryzmu i brania zakładników, rozumu przekształcającego się w stalinizm” (TW, s. 219) – jawi się jako zwieńczenie totalitarnej historii Tego-samego.

Wydaje się jednakże, że dialektyka oświecenia nie wyczerpuje apokalipsy historii Zachodu. W analizach Levinasa da się odnaleźć jej jeszcze głębszy wymiar, jeśli bowiem dialektyce oświecenia poddaje on totalitaryzm komunistyczny, to nie czyni tego w odniesieniu do faszystowskiego;

¹ Jeśli Levinas opisuje kryzys historii w kategoriach bytu anonimowego, to w gruncie rzeczy właśnie opanowana przez przemoc historia „naszego wieku” dostarcza mu modelu dla opisu tegoż bytu; w pierwszej swojej samodzielnej pracy, w *De l'évasion* z 1936, w której pojawia się problem pierwotnej relacji człowieka z istnieniem anonimowym, Levinas, analizując istnienie ludzkie uwikłane w depersonalizujący je byt, mówi o „byciu **ja**, które wojna i powojnie pozwoliły nam poznać” (DE, s. 375).

temu nadaje niejako inny status ontologiczny. Otóż faszyzm nie wyrasta z rewindykujących wolność „wielkich ideałów humanistycznych” cywilizacji judeochrześcijańskiej, lecz „kwestionuje same zasady (tej) cywilizacji”. Właściwa dla ukrytej za „nędzną frazeologią” „filozofii hitleryzmu” „nowa koncepcja człowieka” uznaje prymat sytuacji nad wolnością w sytuacji, rozumianej już nie jako ograniczenie wolności, lecz jako „podstawa samego bytu” ludzkiego, która konkretyzuje się w cielesności; tej zaś nie ujmuje się jako krępującej „swobodny pęd ducha” materii, lecz jako pierwotny wymiar jego istnienia: człowieka nie określa wolność, lecz nierozzerwalna więź z ciałem stanowiącym nośnik „tajemniczego głosu krwi, wezwania płynącego z dziedzictwa i przeszłości” (QRPH, s. 157). W tej waloryzującej rasowy charakter ciała koncepcji społeczeństwo jest wspólnotą krwi, nie zaś, jak w koncepcji liberalnej, wytworem „zgody wolnych wól”. Pograżonemu w kryzysie świata liberalno-demokratycznemu, w którym zostaje zerwana więź między stającą się celem samym w sobie wolnością a prawdą i który nie angażuje się w „tworzenie wartości duchowych”, „germański ideał człowieka jawi się jako obietnica szczerości i autentyczności”. Wolność nie określa już dystansu wobec idei, nie mediatyzuje prawdy – w czym Levinas dostrzega niezbywalną wartość świata zachodniego – lecz zostaje zakorzeniona. Nie mniej jednak „ten typ prawdy” „nie może zrezygnować z formalnej natury prawdy i przestać być uniwersalnym” – tym, co „uzgadnia uniwersalność z rasizmem” może być tylko przemoc. Na mocy tej „uniwersalizacji przemocy i podboju” „cywilizacja judeochrześcijańska zostaje zakwestionowana przez aroganckie barbarzyństwo zainstalowane w sercu Europy” (AM, s. 142). Barbarzyństwo nie ma tu wszakże sensu prostego epitetu moralnego, Levinas łączy je bowiem z poganizmem oznaczającym preontologiczną i pretechniczną postawę wobec bytu – bezpośrednią, znoszącą osobową strukturę człowieka i poddającą go bezpośrednim wpływowi prerefleksyjną więź z bytem, depersonalizującą podległość jego bezosobowym mocom². Poganizm jest dla Levinasa mitologiczną figurą istnienia w łonie przedludzkiego bytu *il y a*.

² Właśnie wskazanie pogańskiego wymiaru filozofii Heideggera pozwoliło Levinasowi pokazać jej bliskość z faszyzmem i wyjaśnić zaangażowanie niemieckiego filozofa po stronie nazizmu: w myśli Heideggera, jak sądzi Levinas, wyraża się gloryfikacja mistycznego i prerefleksyjnego, znoszącego techniczną alienację człowieka zakorzenienia, czyli bezpośredniej więzi z Ziemią, Miejscem.

Teraz też staje się jasne, dlaczego Levinas nie wpisuje nazizmu w stymulującą bieg historii dialektykę oświecenia: zdzierając ostatecznie z historii pozór racjonalności i uniwersalności, obnażając bankrucstwo stojących za nią wartości, jawi się on Levinasowi jako realność zewnętrzna wobec jej dialektyzowanego ruchu, jako miejsce irrupcji w historii Tego-samego poganizmu, a wraz z nim anonimowego *il y a*, stanowiącego w ten sposób ukryte, mroczne dno historii. To, co stanowiło jednostkową, ontologiczną możliwość ludzkiego bytu stawałoby się możliwością samej historii, która – przekształcając się w ten sposób we własne przeciwieństwo – traciłaby swą antropogenną odrębność i prowadziłaby do rozpadu stotalizowanego przez siebie bytu usensownionego i ucłowieczonego. Jeśli w uruchomionej przez dialektykę oświecenia historii przemoc stanowiła zasadę urzeczywistnienia humanistycznych ideałów, to w poganizmie nazistowskim staje się ona kwestionującą same te ideały, wywłaszczającą człowieka z istnienia osobowego zasadą bytu: toteż Levinas może powiedzieć, iż tym, co zostaje zakwestionowane we współczesnym poganizmie, nie jest już jakiś składnik „kultury chrześcijańskiej i liberalnej”, „taki czy inny dogmat demokracji parlamentarnej”, lecz „samo człowieczeństwo człowieka” (QRPH, s. 159)³.

Historia Zachodu, wówczas gdy przez dialektykę oświecenia konstituuje się jako bezosobowa całość oraz gdy odtwarza i aktualizuje na gruncie bycia-w-świecie istnienie anonimowe *il y a*, stanowi dla Levinasa totalitarny aspekt historii Tego-samego – alienacji wolności i niepowtarzalności człowieka.

Owa alienacja wolności zdaje się posiadać jeszcze inne oblicze, a mianowicie indywidualistycznej rewindykacji wolności. Jeśli w totalistycznym wymiarze historii Tego-samego wolność, rozumiana jako uwalnianie się od „determinizmów rzeczywistości”, prowadziła do zmediatyzowanego przemocą ukonstituowania się totalności wspólnoty, to w wymiarze indywidualistycznym, wymiarze „ostatecznych konsekwencji,

³ Łatwo teraz zrozumieć, dlaczego w Holocauście Levinas dostrzega rzeczywistą miarę kryzysu człowieka: istnieniu pogańskiemu reprezentowanemu przez faszyzm Levinas przeciwstawia judaizm jako historyczną „ilustrację” człowieczeństwa i w tej perspektywie może mówić o apokaliptycznym wymiarze historii, kryzysie historii jako kryzysie samego człowieczeństwa.

jakie pociąga za sobą idea wolności”, podlega ona radykalnej autonomizacji, prowadząc do sukcesywnego „wyzwalania pragnienia”:

[...] pojęcie wolności doznaje „postępu” w następujący sposób. Od wyzwolenia ekonomicznego do wolności seksualnej, do edukacji seksualnej przez wszystkie stopnie tego wyzwolenia; wyzwolenia w stosunku do powinności, do których heteroseksualność jest jeszcze w naturalny sposób przywiązana i aż do samotnego upajania się narkotykami, gdyż już nie trzeba żadnej więzi międzyludzkiej, gdyż wreszcie rozpadają się więzi odpowiedzialności [...]. Wszystko jest dozwolone, nic nie jest absolutnie zakazane. Nic być może, nie jest już zakazane w stosunku do drugiego człowieka (TW, s. 305–306).

Absolutyzacja wolności czyniąca z wolności miarę wszystkich wartości prowadzi do zerwania więzi między wolnością a światem wartości – etyki i prawa, a w konsekwencji do negacji heteronomicznej powinności, zaniku odpowiedzialności, atrofii więzi społecznych, niemożności „rozdzielenia dobra i zła”; wszystko to prowadzi, w przekonaniu Levinasa, do zachwiania duchowych podstaw Zachodu, opartych na równowadze wolności i wartości⁴.

W przeciwieństwie do totalitarnego wymiaru historii Tego-samego rozpuszczającego jednostkowość człowieka w uniwersalności historii, w jej wymiarze indywidualistycznym popędowa rewindykacja wolności prowadzi do wyrugowania z istnienia ludzkiego wszelkich treści uniwersalnych na rzecz „gry wpływów i popędów [...] bez podmiotu” (BNM, s. 106). Tak jak historia uniwersalna znajduje swój kres w przywołującej istnienie przedludzkie anonimowej immanencji, tak istnienie popędowe aktualizuje założone w strukturze bytu ludzkiego jako ontologiczna możliwość istnienie zmysłowe. W historii Tego-samego człowiek, wychodząc od swej wolności, poświadczającej separację od bytu, urzeczywistnia zatem jedną z dwóch kontradyktorycznych na jej gruncie możliwości: zasadę swojego istnienia czerpie albo z usuwającej jednostkowość bezosobowej immanencji historii empirycznej, albo z nieredukowalnej do uniwersalności historii jednostkowości.

⁴ „Kiedy okazuje się, że szczęście człowieka i wolność człowieka wymagają zniesienia prawa, kiedy wszelkie prawo okazuje się prawem represyjnym, kiedy wolność pojmuje się jako samowolę, wtedy Zachód objawi się sobie samemu jako zaprzeczenie tego wszystkiego, czym był dotąd, jako zerwanie z tym, czym był według Biblii i według wartości humanistycznych analogicznych z Biblią” (TW, s. 306).

Wyrażający się we współczesności kryzys historii Tego-samego jawi się w ten sposób Levinasowi jako kryzys samego człowieka, esencjalna niemożność utrzymania osobowej integralności określonej z jednej strony przez radykalną niepowtarzalność, a z drugiej przez zapośredniczające wewnątrzspołnotową komunikację, wiążące wszystkich uczestnictwo w porządku sensu uniwersalnego.

W przekonaniu Levinasa również artykułującej dyskursywnie To-samo myśli filozoficznej nie udało się ugruntować tej łączącej jednostkowość i uniwersalność osobowej esencji człowieka: w jej dziejach przeciwstawiają się sobie dychotomicznie wychodząca od jednostki orientacja monadyczno-indywidualistyczna (np. egzystencjalizm) oraz wychodząca od całości bytu orientacja totalistyczna (racjonalistyczna metafizyka, historyzm, socjologizm, naturalizm).

W potwierdzonym przez bankructwo historii Tego-samego kresie człowieka jako jej zasady Levinas widzi kres pewnej reindykowanej przez filozofię od samego jej zarania formy człowieka, a mianowicie człowieka jako podmiotu rozumnego i wolnego, kształtującego siebie i swój stosunek do świata wedle wymogów racjonalności poznawczej. Jeśli we wcześniejszej fazie racjonalistycznej metafizyki podmiot odnajdował miarę swej rozumności w poddaniu się usensawniającym jego byt transcendentnym wymogom logiczno-inteligibilnej struktury bytu, to od czasów nowożytnych – Levinas idzie tu śladem Heideggerowskiej krytyki metafizyki podmiotowości – odnajduje ją w swej tożsamości, stając się fundamentem i celem rzeczywistości, tzn. źródłem jej sensu i wartości. W kryzysie historii, stymulujących ją emancypacyjnych projektów, Levinas dostrzega kryzys zachodniego, reindykującego racjonalny podmiot antropocentrycznego humanizmu, w którym „jeszcze do stosunkowo niedawnych czasów ludzie Zachodu szukali swej racji bytu”, a w którym wyraża się „uznanie niezmienniej esencji zwanej człowiekiem, uznanie jej centralnego miejsca w ekonomii Rzeczywistości oraz jego wartości dającej początek wszelkim wartościom” (TW, s. 297). W planie historii filozofii kryzys humanizmu⁵ oznacza wyczerpanie się wyrażającej ten

⁵ Z uznaniem podmiotu za źródło wartości wiąże się, zdaniem Levinasa: (1) uznanie rzeczywistości historycznej za źródłową sferę przejawiania się i realizacji wartości, a w konsekwencji: (2) uznanie, że miarą wartości i ideałów jest możliwość ich urzeczywistnienia i że u podstaw tego utożsamienia rzeczywistości i rozumności leży czas

antropocentryczny idealizm filozofii świadomości („dziś jeszcze powiadam, że **Auschwitz** jest dziełem cywilizacji idealizmu transcendentalnego”, QEW, s. 84).

Historia jawi się zatem jako ostateczny argument w Levinasowskiej krytyce racjonalnego, określającego się przez poznawczą tożsamość podmiotu. Przez dialektykę oświecenia ukazuje ona bowiem, nie tylko *de facto*, ale właśnie *de iure*, filozoficzną nieprawomocność leżącego u podstaw antropocentrycznego humanizmu podmiotu refleksyjnego, który usiłuje rozpoznać się – tj. osiągnąć refleksyjną tożsamość w alienujących go historycznych formach jego uprzedmiotowienia: „bezsens ogromnych przedsięwzięć [...] poucza o kruchości człowieka [...], świadomości siebie”; „doświadczenie ludzkiej nieskuteczności”, „odwrócenie wszelkich rozumnych projektów” – wszystkie te „sprzeczności [...] rozrywają świat rozumny pochodzący rzekomo z racjonalnego prawodawstwa [...], rujnują identyczność tego, co podmiotowe” jako „identyczność *par excellence*, do której sięgała wszelka identyczność tego, co identyczne” (HAH, s. 67, 87).

Ta widzialna w świecie historii ruina podmiotu racjonalnego stanowi zasadniczo o kryzysie racjonalistycznego projektu świata, na mocy którego rozum – przez swoją pojęciową ogólność – znosi wszelką odmienność, redukując ją do przedstawienia i wpisując w immanencję własnej tożsamości. W tej racjonalistycznej formule sensu, wedle której poznawcza racjonalność stanowi miarę wszelkiej racjonalności, Levinas upatruje ostateczny wyraz kryzysu człowieka i samego bytu: w historii współczesnej skupia się bowiem i odsłania całość antropogennej i sensogennej aktywności człowieka racjonalnego, a wraz z nią reprezentujący rzeczywistość zhumanizowany byt.

Ukazując kryzys historii, podmiotu, sensu bytu, wskazując jego organizujące się wokół kategorii tożsamości, sensu racjonalnego, wolności i autonomicznego podmiotu źródła, Levinas podtrzymuje postnietzsche-

ekonomiczny – określony i przewidywalny – jako czasowy wymiar urzeczywistniania wartości oraz (3) afirmacja przemocy jako naturalnego środka realizacji urzeczywistnianych w historii wartości. Stąd też, wedle Levinasa, pokój wyrosły z historycznej realizacji wartości jest zawsze pokojem zwycięzców, wyrosłym zatem z przemocy: „pomimo całej swej wspańiałości zachodni humanizm nigdy nie umiał wątpić w zwycięstwo, nigdy nie umiał zrozumieć porażek, ani przemyśleć historii, której zwyciężeni mogliby użyć jakiegoś istotnego sensu” (TW, s. 302).

ańską krytykę racjonalistycznej kultury Zachodu, nie podejmuje wszakże jej nihilistycznych konsekwencji ujawnianych przez współczesny anty-humanizm: nie utożsamia bowiem kryzysu racjonalności poznawczej z kresem sensu i rozumności w ogóle, kryzysu zośrodkowanego wokół tożsamości podmiotu z kresem podmiotowości ludzkiej, lecz usiłuje radykalnie przeformułować rozumienie sensu, podmiotu, rozumności.

Czyni to, zakorzeniając owe kategorie w poprzedzającej wszelkie zaangażowanie w bycie – poznanie, praca, wspólnota, historia – metafizycznej etyczności, którą otwiera bezwarunkowa odpowiedzialność za Drugiego. Właśnie to transcendentne, niezmediatyzowane świadomością i pracą, a zatem wolne od przemocy, etyczne napotkanie Drugiego w jego etycznej odmienności uwalnia – w przekonaniu Levinasa – egocentryczne i egologiczne **ja** od przymusu identyfikacji, monadycznego zamknięcia, depersonalizującego uczestnictwa w historii. Stanowiąc pierwotny, niewywieidlwy z transcendentalnej legislacji podmiotu sens, odpowiedzialność – jako pierwotny fakt istnienia ludzkiego – umożliwia relację z Drugim, a wraz z nią otwiera osobowy wymiar bytu ludzkiego: z jednej strony umożliwia doświadczenie tego, co Inne, a z drugiej jednostkowość i niepowtarzalność jednostki: związana z pozwaniem do odpowiedzialności wina, z racji swej an-archicznej niezbywalności, jest zawsze „moją” winą. Ów imperatywny sens odpowiedzialności i wina czerpią z transcendentnego źródła: w nieodwracalnej relacji odpowiedzialności z Drugim i tylko w niej przejawia się transcendentny Bóg jako pozostawiający swój ślad jedynie w niepamiętnym pozwaniu do odpowiedzialności *deus absconditus*.

Wyrываяc „bytowania spod jurysdykcji historii i przyszłości”, metafizyczno-etyczna prawda jednostki urzeczywistnia się zatem we wzniezionej ponad widzialną historią relacji z Drugim-Bliźnim, w radykalnie zsubiektywizowanym, niekomunikowalnym przeżyciu odpowiedzialności i wina, w przekraczającej sferę bytu wewnętrzności jednostki. W ten sposób obiektywizującemu byt człowieka osądowi historii Levinas przeciwstawia niewidzialny, rewindykujący subiektywność jednostki i nadający jej istnieniu sens absolutny osąd etyczny, zakładającemu tożsamy i jednolity podmiot teologicznemu finalizmowi historii absolutny wymiar etycznej terażniejszości. Jeśli w odwołującym się do obiektywnego porządku historii anonimowym osądzie historii liczy się tylko „sens ostateczny” (TI, s. IX), to osąd etyczny „przywraca każdej chwili jej pełne

znaczenie”: niezbywalne pozwanie do absolutnej odpowiedzialności wymaga, by każdy, w każdej chwili swego istnienia, „był w pełni obecny w swym wyborze” (TW, s. 87), by znał ostateczny sens swego istnienia. Jeśli zwieńczający i przynoszący spełnienie moralne osąd historii zakłada kres czasu historycznego, to absolutna, niedająca się zatem nigdy urzeczywistnić w jednorazowych aktach moralnych, odpowiedzialność „wymaga jako swego ostatecznego warunku [...] czasu nieskończonego”: „spełnienie moralne jest niemoralne [...], jest absurdalne, tak jak unieruchomienie czasu, którego wymaga” (TW, s. 86).

W ten sposób Levinas przeciwstawia etykę, jako skrajnie zindywidualizowaną i uetycnioną eschatologię historii, nieskończony czas chwil absolutnych, czasowi teleologicznemu, subiektywnie przeżycie etyczne – doświadczeniu obiektywnemu. Tym samym jednak restytuowałby nieprzekraczalny dualizm zjawiska i bytu samego w sobie, istnienia nieautentycznego i istnienia autentycznego, stając przed wieloma trudnościami.

Przed Levinasem staje pytanie, czy radykalna, strącająca historię w sferę zjawiskową subiektywizacja osądu moralnego nie zaprzecza „uniwersalności Boga”-Dobra i czy tym samym nie grozi ona popadnięciem w – niosący ze sobą zgodę na zło – manichejski dualizm istnienia angełicznego i złego bytu-historii, która „pozostawiona swemu fatalizmowi [...] mnoży zbrodnie”: „człowiek wewnętrzny byłby wystarczający, gdyby nie cierpieli niewinni [...]. Taka sprzeczność, jak cierpienie niewinnych, nie zostaje przewyciężona w wewnętrznej miłości. Także tutaj wewnętrzność nie jest równoznaczna z uniwersalnością” (TW, s. 148). W imię etycznej uniwersalności „życie wewnętrzne nie może zrezygnować z wszelkiej widzialności” (TI, s. 225) – historia wymaga humanizacji i moralizacji. Należy pogodzić transcendentny wobec historii osąd moralny z historią samą, doprowadzić do „zbieżności między moralnością a rzeczywistością” (TI, s. 283), tak jednak, aby historia nie „rozwijala etyki, lecz ją rozszerzała” (QLT, s. 100).

Broniąc etycznej uniwersalności Absolutu i wystrzegając się wprowadzenia moralności do sfery „subiektywnych mniemań i iluzji”, Levinas staje przed koniecznością ugruntowania przejścia od porządku transcendentnej etyczności do porządku bytu i historii; musi zatem – skoro etyczności przysługuje przywilej metafizycznej pierwotności – wywieść historię z etyki, jak również wyjaśnić możliwość alienacji historii. Toteż

w perspektywie etycznej transcendencji musi zapytać o możliwość wyjścia poza porządek istnienia naturalnego i zmysłowego, zatem o możliwość przejścia od podmiotu egoistycznego do wykraczającego poza egocentryczną spontaniczność i zawłaszczanego przez alienacyjny ruch historii istnienia uniwersalnego w świecie obiektywnym, a tym samym o możliwości wspólnoty i obiektywno-racjonalnej komunikacji: w jaki sposób zamknięte w swej egoistycznej spontaniczności i tożsamości, traktujące się jako siły naturalne, indywidua mogą wejść we wzajemne relacje, by następnie, zawieszając tę naturalno-popędową wolność, ukonstytuować język racjonalny i komunikowane przezeń znaczenia obiektywne⁶ oraz poddać się uniwersalnemu otwierającemu porządek historii – prawu państwa. Jeśli naturalistyczny indywidualizm nie jest w stanie wyjaśnić zerwania monadycznego egoizmu, to z kolei racjonalizm nie potrafi pokazać, w jaki sposób autonomiczne w swej określonej wyłączenie przez wymogi poznawcze świadomości chcą i mogą ukonstytuować komunikację, nie tracąc zarazem swej jednostkowości: dzieląc i wymieniając te same myśli i idee, same stając się uniwersalizującym ich istnienie przedmiotem (esencją człowieka), przekształcają się w abstrakcyjny moment jednego i tego samego, komunikującego się ze sobą samym – poprzedzającego komunikację i czyniącego ją pozorną – monadycznego rozumu. Wszystkie te pytania i problemy organizują się wokół kluczowej dla autora *Totalité...* kwestii pogodzenia – konstytuujących osobową esencję człowieka – jednostkowości i uniwersalności jego istnienia.

Taką zasadę, pozwalającą zuniwersalizować etykę przez ugruntowanie w niej porządku historii, a zatem zapośredniczyć przejście od opartej na odpowiedzialności transcendentnej wobec historii relacji etycznej z Drugim do otwierającej obiektywno-wspólnotowy wymiar istnienia ludzkiego relacji z Trzecim, Levinas wyprowadza z samej dynamiki

⁶ Levinas przeciwstawia się tu zarówno naturalizmowi oraz pragmatyzmowi, jak i racjonalizmowi. Tak jak pragmatyzm i naturalizm, czyniący ze świadomości „przypadek graniczny zaangażowania się w rzeczywistość” („rezyduum celowości praktycznej”), nie są w stanie wyjaśnić przejścia ze sfery stymulowanej życiem popędowym aktywności naturalnej do podporządkowującej świat racjonalności praktyczno-instrumentalnej, a następnie do zawieszającej aktywność naturalno-praktyczną racjonalności obiektywno-poznawczej, tak z kolei klasyczny racjonalizm, wedle którego, by żyć „chcieć, należy uprzednio przedstawić sobie to, czego chce się [...], swój cel” (TI, s. 143), nie jest w stanie wyprowadzić z „nieczułego przedstawienia” „troski o życie”.

istnienia etycznego. Zasadę tę, zasygnalizowaną jedynie w *Totalité...*, a rozwiniętą w *Autrement*, Levinas odnajduje w stanowiącej sam wymóg odpowiedzialności sprawiedliwości jako odpowiedzialności rozszerzonej na innych Drugich, czyli podzielonej – proporcjonalnej: odnosząc się zarówno do Drugiego, jak i do Trzeciego, podmiotowość etyczna musi dysponować zewnętrzną, uniwersalizującą odpowiedzialność, ogólną miarą pozwalającą osądzić, „który spośród nich jest ważniejszy, czy jeden nie jest prześladowcą drugiego” (ENE, s. 121). Zamkniętą intersubiektywność Ja–Ty, opartą na asymetrycznej i nieodwracalnej relacji, zastępuje zatem intersubiektywność powszechna, zapośredniczona prawem uniwersalnym, czyli oparta na symetrii i wzajemności (praw i obowiązków, równości wobec prawa). W ten sposób sprawiedliwość „wymaga instytucji postępowania sądowego [...], są to być może same narodziny [...] porządku społecznego, [...] narodziny instytucji państwa, jego koniecznej władzy dla samej instytucji odpowiedzialności [...]” (QEV, s. 97). Właśnie jako instancja uniwersalizacji etyki sprawiedliwość jest „etycznym wymogiem logiki i prawdy” (AQS, s. 61), leży zatem u podstaw świadomości i obiektywności. Nadając uniwersalne znaczenie etycznym – zrodzonym w stanowiącym odpowiedź na pozwanie do odpowiedzialności etycznym geście materialnego „ofiowania świata Drugiemu” – znaczeniom rzeczy, umożliwia ona bowiem znakową konstytucję języka, mediatyzuje przejście od motywującego „chęć mówienia” bezsłownego języka etycznego do języka racjonalno-obiektywnego, w którym i poprzez który jedynie odsłania się właśnie intelligibilno-obiektywny porządek świata. W ten sposób zakorzeniona w sprawiedliwości etyczna idealność sensu warunkuje przejście od danego w porządku naturalnym znaczenia relatywnego i subiektywnego rzeczy do poznawczej idealności ich znaczenia powszechno-obiektywnego, od **ja** zmysłowego i egoistycznego do **ja** uczestniczącego w uniwersalno-obiektywnym porządku świata.

Uniwersalizująca związany z odpowiedzialnością sens absolutny i ucieleśniona w sprawiedliwości uniwersalność sensu ma zatem walor etyczny, nie zaś poznawczo-racjonalny, urzeczywistnia się pierwotnie w życiu wspólnoty, a nie w intelligibilnej strukturze bytu obiektywnego. Porządek tego, co osobowe konstytuuje się właśnie jako synteza niepowtarzalności jednostki (odpowiedzialności) i uniwersalności jej sensu (sprawiedliwości).

Na tej dynamice przejścia od odpowiedzialności do sprawiedliwości Levinas funduje ideę fenomenologiczno-etycznego *creatio continua* świata, którą przeciwstawia leżącej u podstaw tradycyjnej metafizyki idei kreacji ontologiczno-kosmologicznej, ujmującej Boga i świat w znoszących transcendencję Boga kategoriach bytu obiektywnego: wychodząc od płynącego z „niepamiętnej przeszłości” i wiążącego jednostki pierwotnego sensu, konstytuują one wspólnotę, a wraz z nią rozjaśniającą mrok istnienia anonimowego etyczną, a następnie obiektywną, intelligibilność bytu.

Totalizująca jego doświadczenie historia jawi się zatem jako spełnienie kreacji świata, będące zarazem aktem kosmologicznej – odrywającej człowieka i świat od ich transcendentnej genezy – alienacji aktu stwórczego – oto ostateczna racja, dla której Levinas nadaje współczesności apokaliptyczny sens. Zło historii polega właśnie na postępującej obiektywizacji i autonomizacji sprawiedliwości, a zatem na oderwaniu jej od etycznych korzeni, czyli od odpowiedzialności. Alienacja sprawiedliwości wyrażałaby się w nadaniu uniwersalnej wartości abstrakcyjno-racjonalnemu prawu i egzekwującym go instytucjom prawnopolitycznym, które mediatyzowałyby wszelkie więzi ludzkie, znosząc bezpośrednią więź jednostkowej, nieuwarunkowanej odpowiedzialności: „istnieją okrucieństwa, które są straszne, gdyż pochodzą z wymogów porządku rozumowego” (TH, s. 102).

Tej wyalienowanej, realizującej wartości etyczne środkami historii, rodzącej przemoc sprawiedliwości abstrakcyjnej Levinas przeciwstawia sprawiedliwość równoważoną przez odpowiedzialność (miłosierdzie), która, będąc „przed sprawiedliwością, jest po” niej, by minimalizować opresywny charakter prawa poprzez równowagę między abstrakcyjną normą stosującą do wszystkich jedną miarę a niepowtarzalną sytuacją jednostki jako „przypadku jednostkowego” („sprawiedliwość bez kata”). Wyrastającemu z „ograniczenia wojny między ludźmi” państwu, w którym uniwersalność jest tożsama z „powrotem tego, co wielorakie do jedności” (PP, s. 339), Levinas przeciwstawia państwo pochodzące z „ograniczenia miłosierdzia” wobec Drugiego w obliczu Trzeciego. Ideał tego państwa Levinas łączy z demokratycznym porządkiem Zachodu; „państwo liberalne” nie jest jednak związaną z państwem wojny „kategorią empiryczną”, lecz „etyczną, która pozostawionemu wobec ogólności prawa człowiekowi pozwoli zachować sens swej odpowiedzialności” (QS, s. 62).

W opisanej konstrukcji uderza niewątpliwie dysproporcja między diagnozą historii realnej jako kulminującego we współczesności hiperbolicznego zła a remedium w postaci postulatu minimalizacji – wpisanej w zobiektywizowaną sprawiedliwość – przemocy, a zatem minimalizacji naturalnej, tworzącej samą tkankę historii alienacji sprawiedliwości. Dysproporcja ta ma swoje źródło w rozrywających koherencję dyskursu Levinasa jego immanentnych trudnościach i pęknięciach.

Konkluzje krytyczne

Wiążąc odpowiedzialność ze sprawiedliwością, transcendentną relację z Drugim z bytem, Levinas zwraca się z jednej strony przeciwko rewindykującemu prawo bytu, ateizmowi i poganizmowi, a z drugiej przeciwko klasycznemu dualizmowi metafizycznemu, łączącemu spełnienie się człowieka ze światem ponadmysłowym. Levinasowski człowiek sytuuje się ponad doczesnym porządkiem bytu i historii, a jednak, wznosząc się ponad nim, spełnia się jedynie w nim, poddając go wymogom etycznego uniwersalizmu. Levinas usiłuje zatem uzgodnić – nie znosząc ich odrębności w jedności panteistycznej – dwie perspektywy: doczesną i metafizyczną, porządek widzialny i niewidzialny, ziemski i ponadmysłowy, i w ten sposób połączyć skończoność z nieskończonością, ciało z duszą, filozofię moralną z filozofią społeczną, wolność z odpowiedzialnością. Tę próbę etycznego zmediatyzowania perspektywy doczesnej i perspektywy metafizycznej gruntuje na próbie wyprowadzenia z jednego i tego samego wymogu moralno-metafizycznego porządku odpowiedzialności i porządku sprawiedliwości, odpowiedzialności bezwarunkowej za Drugiego i odpowiedzialności proporcjonalnej za wszystkich.

Wydaje się jednak, że obu tych wymogów nie da się uzgodnić. Co więcej, są one w wyraźnym ze sobą konflikcie. Otóż: albo ponoszę bezwarunkową odpowiedzialność za Drugiego, a wówczas w swej radykalnej odmienności i absolutnym znaczeniu reprezentuje on jedynie samego siebie, albo ponoszę odpowiedzialność za wszystkich, a wówczas Drugiego nie poznaję w jego absolutnej odmienności, lecz poznaję go w jego ogólności jako reprezentanta zawiązującej się wokół prawa sprawiedliwości wspólnoty. Tożsame ze sprawiedliwością znaczenie uniwersalne bytu zdaje się tracić, wbrew intencjom Levinasa, swój wyprowadzony z odpowiedzialności sens absolutny, jeśli zważyć, że sprawiedliwość,

jako przeddyskursywne i preracjonalne, etyczne znaczenie uniwersalne, które winno fundować porządek poznania i świadomości obiektywnej, porządek ów zakłada. Sprawiedliwość jest już odpowiedzialnością zobiektywizowaną, gdyż zakładającą możliwość porównania Drugiego i Trzeciego, a zatem istnienie zewnętrznej miary owego porównania, czyli praw. Sprawiedliwość zostaje faktycznie zrelatywizowana do świadomości poznającej, stanowiącej – wedle Levinasa – wyraz monadycznej autonomii podmiotu tożsamego.

Konflikt między odpowiedzialnością a sprawiedliwością, uniemożliwiając przejście od porządku metafizycznego do porządku doczesnego, daje się sprowadzić do konfliktu między transcendencją a „ateistycznym” byciem-w-świecie, wiedzą a moralnością, odpowiedzialnością a wolnością; przenika całe dzieło Levinasa, udwuznaczając wiele jego zasadniczych kategorii. Dotyczy to również samej kategorii sprawiedliwości.

Otóż niekiedy Levinas skłonny jest wiązać sprawiedliwość z porządkiem bytu, a ten z istnieniem nieautentycznym i złem. Taki projekt można by znaleźć w *Totalité...*, jeśli wziąć pod uwagę dwuznaczny status Tego-samego stanowiącego raz nieautentyczną modalność podmiotu, a raz samą strukturę jego odseparowania od bytu, warunkującą i umożliwiającą jego wejście w relację transcendentną z Drugim. Wówczas w myśli Levinasa odtwarzałyby się zwalczana przezeń dualistyczna metafizyka przeciwstawiająca etyczną sferę rzeczy samych w sobie sferze zjawiska (bytu). Istnienie autentyczne spełniałoby się poza byciem-w-świecie – poza historią i rzeczywistością – w subiektywnym, prerefleksyjnym przeżyciu moralnym odpowiedzialności za Drugiego, czyli w sferze jednostkowego, niepodlegającego obiektywizacji, uwewnętrznionego osądu moralnego – sumienia. Związane ze sprawiedliwością świadomość, poznanie i wiedza wyrażałyby znoszącą odmienność Drugiego autonomię podmiotu, Levinas mógłby wówczas poddać radykalnej krytyce całą racjonalistyczną tradycję filozofii, nie mogąc jednak usprawiedliwić własnego dyskursu. W tej optyce Levinas nie mógłby wyjaśnić, w jaki sposób konstytuujący się przez zapomnienie transcendencji podmiot monadyczny i egoistyczny jest w stanie otworzyć się na etyczną odmienność Drugiego; co więcej, nie jest wówczas w stanie ugruntować transcendencji jako postawy świadomie podjętej, a przecież taką możliwość powinien ugruntować, jeśli w odpowiedzialności chce widzieć zakładające aktywne oddziaływanie na ruch historii antidotum na jej postępujący nihilizm.

Levinas usiłuje niewątpliwie ściśle związać odpowiedzialność i sprawiedliwość. Wówczas istnienie nieautentyczne nie wiązałoby się w sposób konieczny z historią, wolnością i poznaniem, lecz z ich modalnością nieautentyczną, czyli ze sprawiedliwością wyalienowaną. W tej optyce Levinas z kolei nie jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób wyrastająca bezpośrednio z odpowiedzialności sprawiedliwość może ulec wyobcowaniu, stając się zasadą zła. Levinas mówi o presji załączkowego egoizmu oraz zawłaszczającego to, co ludzkie bytu anonimowego (po heideggerowsku ujętej „Istoty”) na podmiot, lecz wówczas jej skuteczność świadczyłaby o równorzędnym, niemal manichejskim statusie dwóch przeciwstawnych sobie zasad: istnienia etycznego i bytu, Dobra i Zła. Jeśli zatem w pierwszej perspektywie (*Totalité...*) Levinas nie jest w stanie jednoznacznie ukazać możliwości przejścia do istnienia autentycznego, tak w drugiej (*Autrement...*) nie może tego uczynić w odniesieniu do istnienia nieautentycznego, czyli pokazać, w jaki sposób podmiot – którego zasadę konstytucji stanowi odkryta w sobie, poprzez ślad pozwania, a nie w twarzy Drugiego, odpowiedzialność – może przekształcić się – jeśli nie przez sprawiedliwość, co jest tu wykluczone – w rewindykujący prawo bytu podmiot ontologiczny.

W tym ujęciu źródłem zła byłaby konieczna i permanentna alienacja sprawiedliwości, a nie sama sprawiedliwość i stymulowana przez nią obiektywność (można zapytać, czy konieczność alienacji nie znosi zła jako zła bądź, czy nie czyni walki z nim czymś bezowocnym i jałowym). Toteż nie przeciwstawiając radykalnie etyki i wiedzy, Levinas mówi – a wówczas usprawiedliwia własny dyskurs – o konieczności filozoficznej tematykacji etycznego Mówienia zdradzającego się nieuchronnie w (obiektywnym) Wypowiedzianym, wycofującego się zeń. Tym samym Levinas nie może już w sposób radykalny poddać krytyce teoretycznej struktury tradycyjnej filozofii.

W tej perspektywie istnienie autentyczne wiązałoby się ściśle ze sprawiedliwością, a zatem z obiektywną sferą istnienia człowieka, z jego istnieniem wspólnotowym. Jeśli zatem na gruncie pierwszej perspektywy mielibyśmy do czynienia z maksymalistycznym projektem rewolucji etycznej (bezw warunkowa odpowiedzialność, absolutna wina, ekspiacja) przeciwstawionej rewolucji historycznej, to na gruncie drugiej z projektem minimalistycznym, związanym z rzeczywistością zastaną (państwo liberalne), sprowadzającym się do etycznej – odwołującej się do odpo-

wiedzialności – melioryzacji nigdy nie dość doskonałej sprawiedliwości prawno-politycznej.

Levinas nie jest w stanie uzgodnić odpowiedzialności i sprawiedliwości. Tym samym załamuje się zasadniczy dla jego filozofii projekt ugruntowania osobowej esencji człowieka, integrującej w niepodzielnym akcie istnienia jego jednostkowość z uniwersalnością wiążącego go sensu, a wraz z tym projektem ożywiająca cały dyskurs Levinasa nadzieja na transhistoryczne wyjście poza apokaliptyczny horyzont „niehumanicznych wydarzeń historii”.

Oznaczenia cytowanych w tekście dzieł Levinasa

- AM – *L'Actualité de Maimonide*, [w:] *Cahier de l'Herne*, Emmanuel Levinas, Paris 1992.
- AQS – *Autrement que savoir*, Paris 1987.
- BNM – *O Bogu, który nawiedza myśl*.
- DE – *De l'évasion*, „Recherches Philosophiques” 1935–1936, no 5.
- ENE – *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991.
- HAH – *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972.
- NP – *Noms propres*, Montpellier 1976.
- PP – *Paix et proximité*, „Les Cahiers de La nuit surveillée” 1984, no 3.
- QEV – *François Poirié. Emmanuel Levinas, „Qui êtes vous”*, Lyon 1987.
- QLT – *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968.
- QRPH – *Quelques réflexions sur philosophie de l'hitlerisme*, [w:] *Cahier de l'Herne*, Emmanuel Levinas, Paris 1992.
- TA – *Transcendence et hauteur*, „Bulletin de la Société française de philosophie” 1962, no 3.
- TI – *Totalité et Infini. Essais sur l'exteriorité*, La Haye 1961.
- TW – *Trudna wolność*, Gdynia 1991.

Andrzej P. Perzyński

Polska wolność odzyskana Czytając ks. Józefa Tischnera*

Kłopoty z wolnością w życiu publicznym

Gdy mówimy o poglądach ks. Tischnera (1931–2000) na znaczenie wolności w życiu publicznym, to musimy pamiętać, że nasze współczesne myślenie o wolności i jej zagospodarowywanie jest napiętnowane repulsją odmiennych poglądów, naznaczone grupowym ostracyzmem, rozczarowaniami, ucieczkami od wolności. Ludzie rozczarowani i zniechęceni nie angażują się w sprawy publiczne, nie biorą udziału w debatach publicznych i głosowaniach.

Skąd się to bierze? W dużym stopniu z naszej przeszłości. My, Polacy, jesteśmy obciążeni dziedzictwem szlacheckiego indywidualizmu, tradycją rokoszy i powstańczych walk o wolność; podczas gdy inni budowali społeczności obywatelskie oparte na akceptacji wolności każdego człowieka i na poszanowaniu prawa, my byliśmy zmuszeni łamać narzucone prawa i walczyć o wolność, aby zachować własną tożsamość narodową. I w tej walce o wolność potrafiliśmy być solidarni. Gorzej jest z solidarnością w przeżywaniu wolności w dniu powszednim i w budowaniu wspólnego domu: demokratycznego państwa wolności i prawa.

* Tekst wykładu inauguracyjnego podczas uroczystości rozpoczęcia roku akademickiego 2014/2015 w Wyższym Seminarium Duchownym i w Instytucie Teologicznym w auli WSD w Łodzi, 6 października 2014 r.

Z trudem zagospodarowujemy przestrzenie wolności w życiu publicznym; nie umiemy być mądrze i twórczo wolni na co dzień.

Uważam, że jest tak dlatego, iż gdzieś w głębi duszy myślimy, że być wolnym, to mieć milion i moc robić, co się zechce. Albo – że być wolnym to być w swej wolności nieograniczonym i niezależnym. Te błędne pojęcia wypaczały w przeszłości i współcześnie nadal wypaczają nasze zagospodarowywanie wolności w życiu publicznym.

Tymczasem życie publiczne jest nie do pomyślenia bez wolności; byłoby to życie stada albo dobrze zorganizowanego obozu, ale nigdy życie ludzkie. Dziś w naszym myśleniu o wolności musimy przedzierać się przez gąszcz różnych zdeformowanych poglądów na wolność w życiu publicznym. Dlaczego współczesny Polak tak często lęka się wolności w sobie, a jeszcze bardziej w drugich? Czyż nie dlatego, że zbyt łatwo sens wolności odczytujemy jako bunt i negację? Jakby wolność sama w sobie mogła być ciężarem lub niebezpiecznym zagrożeniem, a nie złotym przywilejem ducha ludzkiego. I to jest zastanawiające, i zarazem niepokojące w naszym życiu publicznym.

Ale jeszcze bardziej niepokojące jest to, że wielu ludzi Kościoła, zwłaszcza tych tradycyjnie pobożnych, tak bardzo boi się wolności. „Chwilami wydaje się – pisał ks. Tischner – że lęk przed wolnością stał się większy niż lęk przed przemocą. A czy ten lęk przed wolnością nie jest drugą stroną tęsknoty za zniewoloną niewinnością?”¹. Dlaczego ludzie wierzący w imię wiary negują wartość demokratycznych instytucji i form życia, oskarżając liberalną demokrację o najgorsze wypaczenia, wręcz – o nowy totalitaryzm? A przecież nie ma żadnych religijnych racji, aby bać się wolności i w imię wiary potępiać wolność i demokratyczny porządek życia publicznego. Bóg nas stworzył wolnymi i wszystkich przeznaczył do życia w wolności².

¹ J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 86. Por. t e n z e, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996.

² W mrocznych latach stanu wojennego zrobił karierę pewien dowcip Tischnera. Anegdota była góralską wersją wezwania: „Róbmy swoje!”, pomimo złych okoliczności. Otóż w czasie powodzi w Łopusznej chłopci stali na moście na Dunajcu i obserwowali, co się dzieje. Przedmiot refleksji był zawsze ten sam: czy woda zabierze most, czy nie zabierze. Ale tym razem chłopów coś zaintrygowało: unoszący się na wodzie góralski kapelusz. Patrzą – stanął na prądzie. Za chwilę pod prąd. Zaś stanął – i dalej z prądem i pod prąd. „Coz to? Cud?”, pyta jeden. „E nie, to Franek Gąsienica. Pedzioł, że ma w d... powódź i orze”. Przy różnych okazjach Tischner powtarzał, że nie ma czasów tak złych,

Doktor *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego

Dnia 19 stycznia 1995 r. wręczono Tischnerowi honorowy doktorat na Uniwersytecie Łódzkim. Wielka gala, laudacje, rektorzy, gronostaje. Na wstępie wykładu Tischner pyta publicznie sam siebie:

Czy taka sytuacja jak dzisiejsza nie powoduje wzrostu pychy? Powoduje. Na swoje usprawiedliwienie powiem, że pokusa była wielka. Już widzę siebie na sądzie ostatecznym. I kiedy już tam stanę, to ‘gwarantowi imperatywu kategorycznego’ jak mawiał Kant, szepnę, by wprowadził koniecznie jedenaste przykazanie: Gdzie pokusa wielka, tam grzech mały.

Przemyślenia Tischnera w wykładzie z okazji doktoratu *honoris causa* w Łodzi dotyczyły polskiej świadomości religijnej. Mówił on między innymi, że:

Sytuacja Polski tym się charakteryzuje, że musi ona przeżywać wiele przeciwnych idei naraz; idee, które gdzie indziej występowały jedno po drugim, u nas ulegają spiętrzeniu. Zanim jeszcze idea nowoczesności zdążyła przynieść tu swe owoce, już podcina ją idea przeciwna, która głosi koniec nowoczesności. Zanim idea postępu zdążyła przeobrazić naszą codzienność – choćby nasze rolnictwo – już godzi w nią odkrycie, że postęp jest pusty. Zanim demokracja liberalna zdążyła powołać do życia państwo prawa, już głosi się, że „demokracja nie daje szczęścia”. Jeszcze się nie zablizniły rany po Kołymie, a już słyszymy, że w „komunizmie nie było przynajmniej bezrobocia”. Podobnie z katolicyzmem: zanim rozkwitła wiara uformowana przez *Vaticanum Secundum*, już chce się ją zastąpić dawną wiarą Sarmatów. Polska dusza przypomina krajobraz, w którym zima i wiosna chcą wystąpić jednocześnie³.

W latach 90. narastało w Tischnerze poczucie, że się rozprasza, że kopie nie w tym miejscu, w którym jest jego „złota żyła” i że powinien więcej czasu poświęcić myśleniu. Swoją nadaktywność czasem obracał

żeby nie można było uprawiać nauki, a w szczególności – oswajać świata myśleniem. „Doświadczenie wolności nie na tym polega, żeby móc robić to i tamto – mówił w lutym 1982 r. na wykładzie dla studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego – doświadczenie wolności polega na tym, żeby się czuć w świecie jak u siebie. Świat, który na początku jest w sobie, zmienia się na świat «dla mnie» dzięki myśleniu. Wolność nie polega na wyborze ani na braku wyboru. Wolność jest sposobem bycia. Jest to sposób bycia wedle rozumu”.

³ Por. J. Tischner, *Katolicyzm a nowoczesny świat (Wprowadzenie)*, [w:] U. Altermatt, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, przeł. Cz. Porębski, Kraków 1995, s. 8.

w żart, mówiąc na przykład, że jest szczególnym przypadkiem głębokiego konfliktu łask: kiedy dostaje łaskę uczynkową, to traci... uświęcającą. „To wygląda tak, jak kiedy mój kolega wpadł kiedyś na ślizgawkę i nie mógł zahamować. Łód się skończył, on wpadł do Dunajca... To jest mniej więcej to: za dużo impetu do robienia dobrego”.

Tischner i media

Spośród wielu duszpasterzy cieszących się popularnością w latach 80. tylko Tischner wytrzymał w następnej dekadzie próbę trzech mediów: prasy, radia i telewizji. Trudno się temu dziwić – miał wiele cech, które powinna posiadać osobowość medialna: był zaciekawiony drugim człowiekiem; cechowała go bezpośredniość i naturalność kontaktu; podzielał przekonanie, że nie ma głupich pytań, są tylko niemądre odpowiedzi; fenomenologii zawdzięczał umiejętność oglądu danej sprawy z różnych stron, a doświadczeniu – zdolność wczuwania się w racje rozmówcy; nie bał się zajmowania wyrazistego stanowiska w kwestiach, które tego wymagały, nawet jeśli mogło to wywołać kontrowersje; posługiwał się piękną, prostą polszczyzną, mówił mocno, przekonująco, posiadał niezbędną dar autoironii i poczucia humoru⁴.

Przede wszystkim jednak nie było w nim lęku przed światem mediów. Na tle generalnie niechętnego lub nieufnego czy pobłażliwego stosunku polskiej inteligencji (w tym duchowieństwa) do tego świata, Tischner jawił się jako ktoś, komu nie sprawiało różnicy, czy o tajemnicach wiary rozmawia w cztery oczy w swoim mieszkaniu czy w obecności setek tysięcy czytelników, słuchaczy lub widzów.

Tischner znakomicie czuł media elektroniczne, a może raczej – szybko się ich uczył. Jego wypowiedzi w telewizji i radio były krótkie i dosadne, znakomicie ripostował, zgrabnie formułował puenty. Kiedy

⁴ Ks. Tischner w wywiadzie z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim na pytanie: „Skąd właściwie przyszedł Józef Tischner i kim jest?”, odpowiedział: „Znacie tę historię, kiedy to Zwyrtała Muzykant zmarł i jego dusza się wybrała do nieba. Jak stanął przed bramą niebieską, to zapukał. I wtedy z drugiej strony odezwał się głos Świętego Pietra: «Kto?». Zwyrtała go: «Jo!», a święty Pieter: «Co za jo?». «No, że jo, Zwyrtała». Jak se staniiesz przed Wielkim Sądem i cie spytajom: «kto», nie będziesz mówił Jacek ani filozof, ani redaktor, ale powiesz «JO»”. A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem i Plebanem*, Kraków 1995, s. 8.

w programie telewizyjnym *Godzina szczerości* (1994) redaktor prowadzący zaczął wypytywać gości o to, w czym się nie zgadzają z księdzem Tischnerem, ten co chwila wtrącał jakąś dowcipną uwagę. Gdy redaktor zwrócił się do Jerzego Turowicza z pytaniem: „Panie profesorze, cóż najbardziej denerwuje pana w poglądach księdza Tischnera?”, zaskoczony Turowicz sprostował najpierw, że nie jest profesorem: „To w Krakowie takie zaszczyty się przyznaje bez podstaw żadnych...”. A na to Tischner ze śmiechem: „Dziękuję Ci, Jerzy, dziękuję!”.

Ja nie bardzo śmiałybym nawet mówić, z czym się nie zgadzam – kontynuował Turowicz – bo straciłbym jednego z najcenniejszych współpracowników pisma, które redaguje. Ja mogę powiedzieć tylko tyle: ksiądz Tischner jest filozofem profesjonalnym, ja jestem filozofem amatorem. Ja jestem przywiązany do realistycznej filozofii św. Tomasza z Akwinu. Ksiądz Tischner nie bardzo świętego Tomasza z Akwinu uważa... Nawet na ten temat jakieś się kiedyś spory toczyły na łamach „Tygodnika”...

„Które wygrałem” – znów wtrącił z uśmiechem Tischner. „Zawsze chce mieć ostatnie słowo” – podsumował Turowicz.

O myśleniu

W tym samym programie został zapytany: „Czy Polska dziś się księdzu podoba?”. „Fascynuje mnie – odpowiedział Tischner – pobudza do myślenia. My, ludzie tu filozofujący, różnimy się tym od filozofów niemieckich czy francuskich, że czytając te same książki, wyczytujemy z nich coś zupełnie innego – dlatego, że jesteśmy na tym miejscu tej ziemi”. „A nie chciałby ksiądz, żeby ta Polska myślała inaczej?”. „Wszystko robię, żeby myślała... Ale tak nie za prędko – bo ja bym wtedy nie miał nic do roboty”.

Inna anegdota na temat myślenia związana z Wawrzkiem Kuchtą wydaje się szczególnie aktualna, związana z życiem akademickim.

Siedzieliśmy – opowiada Tischner – na polanie w cieniu z księdzem Michałem Hellerem, bo to było lato i słońko zdrowo prażyło, i czytaliśmy jakąś książkę, już nie pamiętam jaką. I musieliśmy mieć miny niewyraźne, bo Wawrzek stwierdził: «Nogłupsy tyń, co się myślamy męcy». Dobrze powiedział. No bo przecież Pan Bóg nie dał nam rozumu po to, abyśmy się nim męczyli, ale po to, żebyśmy mieli jaką taką ulgę w męce. Męczyć się przy koszeniu? – to hej. Męczyć się przy grabieniu? – to hej. Przy ścinaniu drzewa? – to hej. Ale przy myśleniu?

I pod wpływem Wawrzkowej uwagi Tischner stanowczo twierdził: „takie myślenie, co męczy, to naprawdę nie jest myślenie. Tylko tak udaje”.

W 1996 r. Tischner prowadził nagrania do rozmów telewizyjnych z Jackiem Żakowskim *Tischner czyta Katechizm*, które ukazały się też zebrane w książce. Powiedział wówczas swojemu rozmówcy:

Wiesz, kiedy patrzę na moją robotę jako księdza i filozofa, wtedy łapię się na tym, że przez te kilkadziesiąt lat pracowałem głównie nad ludzką nadzieją. Nad miłością innych człowiek nie pracuje, bo każdy sam musi pracować nad swoją własną miłością. Prawdę powiedziawszy, nad wiarą też nie ma co pracować, bo to jest łaska Boża, albo komuś dana, albo – niestety – nie dana. Natomiast nad ludzką nadzieją od przedszkola, od ucznia, aż do dorosłego w rozmaitych sytuacjach, na rozmaitych życiowych zakrętach wciąż trzeba pracować.

Wolność społeczna

Obchodom 25-lecia polskiej odzyskanej wolności towarzyszy rachunek z przeszłością – nie tylko zresztą tą najbliższą. Nie sięgając na razie zbyt daleko wstecz, należy zapytać: czy narzędzia teoretyczne, za pomocą których możliwe było prowadzenie sporu z ideologiami totalitarnymi, wystarczą do prowadzenia dialogu ze światem myśli liberalnej? Czy metody duszpasterskie czasów niewoli mogą mieć zastosowanie w czasach wolności?

Dokonując pewnych uproszczeń, można powiedzieć następująco: dotychczas mieliśmy najczęściej do czynienia z wiarą spontaniczną – wiarą, która „szuka rozumienia”; dziś coraz częściej natrafiamy na postawę przeciwną – na „rozumienie, które szuka wiary”. Co wydaje się prostsze: czy kształcenie wiary pod kątem „rozumienia”, czy kształcenie „rozumienia” pod kątem wiary? Polska jest dziś miejscem wyjątkowym, w którym widać wyraźnie pęknięcia między wiarą zniewolonych i dla zniewolonych, a wiarą wolnych i dla wolnych. Widać również to, że otwarcie, z jakim duszpasterz wita „wiarę szukającą rozumienia”, nie wystarczy do tego, by powitać „rozumienie poszukujące wiary”. Ktokolwiek obserwuje nieco dokładniej nasze życie religijne, ten widzi wyraźnie potrzebę skupienia się nad prawdami podstawowymi, na które nagle rzuciła nowe światło idea odzyskanej wolności. Konfrontacja z totalitaryzmem i konfrontacja z liberalizmem

sprowadza się w końcu do konfrontacji z dwoma podstawowymi pojęciami kultury i myśli o człowieku – pojęciem niewoli i pojęciem wolności.

Kościół a demokracja

Konflikt między Kościołem a demokracją wydawał się przez długie lata czymś tak naturalnym jak śnieg zimą, a upały latem. Z jednej strony Kościół bronił zasady: „wszelka władza pochodzi od Boga”, z drugiej – demokraci uczyli: „wszelka władza pochodzi od ludu”. Z jednej strony podstawą legitymizacji władzy było przekonanie, że władza ma rządzić, kierując się prawdą o dobru i złu, z drugiej strony twierdziło się, że „*non veritas sed auctoritas facit legem*” – „nie prawda, lecz autorytet stanowi prawo”. Z jednej strony podstawą ładu społecznego mają być „prawa człowieka”, z drugiej – podstawą ładu jest prawo Boga do swego stworzenia. Czy te przeciwieństwa dają się przewyciężyć?

Istotny przełom Kościoła w stosunku do demokracji dokonał się jeszcze w czasach Soboru Watykańskiego II. Nie oznacza on jednak uznania demokracji za jakiś „dogmat” wiary. Kościół nadal uważa, że pod pewnymi warunkami dopuszczalne są również inne ustroje społeczne. Zgoda lub niezgoda na demokrację, a także na każdy inny ustrój społeczny, jest wyznaczona uznaniem dla praw człowieka. Kościół uznaje demokrację o tyle, o ile respektuje ona prawa człowieka, i z tego tytułu poddaje demokrację czujnej krytyce. Zapytajmy najpierw, jakie racje doprowadziły Ojców Soboru do zmiany dotychczasowego stanowiska?

Racją podstawową było uznanie „autonomii rzeczywistości ziemskich”. Ustroje polityczne rządzą się swymi własnymi prawami i nie należy poddawać ich prawom, które są im obce, na przykład prawom kościelnym. Ustrój państwa nie jest dziełem Boga, lecz został utworzony przez człowieka dla człowieka. Demokracja odróżnia się od innych systemów władzy tym, że wydaje się dziś najbardziej konsekwentnie zabiegać o respektowanie praw człowieka. Otwiera ona ponadto szerokie możliwości zaangażowania w pracy dla dobra wspólnego wszystkich obywateli na wszystkich poziomach władzy, czego nie można powiedzieć o ustrojach „autorytarnych”.

Jan Paweł II pisze:

Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonej gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi. Nie może zaś demokracja sprzyjać powstawaniu wąskich grup kierowniczych, które dla własnych partykularnych korzyści albo dla celów ideologicznych przywłaszczają sobie władzę w państwie (*Centesimus annus*, 46).

Wypowiedź ta ma duże znaczenie. Przychodzi w okresie przejścia od komunizmu do demokracji. Kościół uczył, że człowiek może się zbawić w każdym systemie społeczno-politycznym, dziś dodaje jednak, że demokracja stoi stosunkowo najbliżej ideału respektowania praw człowieka. Wyróżnienie demokracji jest takie, na jakie może sobie pozwolić Kościół, który mimo wszystko pragnie zachować pewien dystans w stosunku do wszystkich ustrojów politycznych⁵.

Wolność indywidualna

Czy jesteśmy wolni? Wiemy, że nie zawsze i nie wszędzie. Wiele w tym życiu „musimy”. Ale nie musimy czynić zła. A jeśli nawet jakaś siła, jakiś strach, zmusza nas do czynienia zła, to nie zmusi nas do tego, byśmy tego zła chcieli. Tym bardziej nie zmusi nas do tego, abyśmy trwali w tym chceniu. W każdej chwili możemy wznieść się ponad siebie i zacząć wszystko od nowa.

Czy jesteśmy wolni? Trzeba wyjaśnić dwa pytania: co znaczy „być sobą” oraz co znaczy „naśladować”?

Nie można podać definicji „bycia sobą”. Jedno wydaje się jednak pewne: bycie sobą ukazuje się zawsze w wymiarze dobra – jest jednym ze sposobów przejawiania się dobra między nami. „Być sobą” to być dobrym na swój szczególny, niepowtarzalny sposób. Można również powiedzieć: być sobą to być wolnym na swój sposób. Bycie sobą buduje

⁵ Soborowa deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* rozwiązała dylemat prawda–wolność w sposób odmienny od ujęcia tradycyjnego: chociaż wartości prawdy nie da się porównać z wartością błędu, to godność człowieka stojącego na gruncie fałszu nie doznaje wskutek tego uszczerbku i jest taka sama jak godność człowieka żyjącego w prawdzie.

się bowiem ze splotu wolności i dobroci. Dobro nie istnieje inaczej, jak tylko jako konkretna dobroć i wolność konkretnego człowieka. Być złym to nie być do końca sobą, lecz pozwolić na to, by nas „poniosły” obce nam żywioły. Bycie sobą, autentyzm – to po prostu szczerść. To prawda wcielona w człowieka. Jestem, jaki jestem. Znam swoje miejsce wśród ludzi i ani się nie poniżam, ani nie wywyższam. Nie wchodzi się do nieba w cudzym przebraniu.

A jak się sprawy mają z „naśladowaniem”? „Naśladowanie” jest przeniesieniem pojęcia z dziedziny sztuki na dziedzinę wychowania. Grecy mówili, że na przykład taniec jest „naśladowaniem muzyki”. Muzyka potrzebuje do swego istnienia czasu, taniec – przestrzeni. Jak „przełożyć” czas na przestrzeń? Jak można znaleźć podobieństwo? A jednak artysta-tancerz potrafi: tańcząc, kroczy niejako „po śladach” muzyki. Coś podobnego ma się dokonać w religii, w naśladowaniu Chrystusa. Chrystus jest jakby muzyką, która brzmi przez wieki i pociąga ludzi do szczególnego „tańca”. „Ludzie patrzą na was i chwalą Boga, który jest w niebie”.

Wy jesteście solą ziemi

Nasze dzisiejsze duszpasterstwo jest poddane dwu przeciwnym siłom: jednej, dla której chrześcijanin ma być przede wszystkim „znakiem sprzeciwu” wobec upadłego świata; i drugiej, dla której chrześcijanin ma być „otwarty” na świat, by móc czytać pojawiające się w nim, boskie „znaki czasu”. Kto pragnie być „znakiem sprzeciwu” wobec świata, ten musi przyjąć, że „świat jest zły”, a ludzkość na nim żyjąca to *massa damnata*, tłum skazany na potępienie.

Kto uważa, że „wszystko jest znakiem czasu”, ten może zupełnie stracić krytyczny dystans wobec świata, niesiony przez samą Ewangelię. Sprzeczne dążenia sprawiają, że polski duszpasterz raz poczuje się jak istota przepędzana z „tego świata” do zakrystii, kiedy indziej jak istota wypędzana z kościoła we wszystkie piekielne miejsca „tego świata”.

Czy jest jakaś droga pośrednia między „znakiem sprzeciwu” a byciem świadkiem „znaków czasu”? Wydaje mi się, że drogę taką wytyczają słowa: „jesteście solą ziemi”. Ktoś mógłby powiedzieć: „to tylko metafora”. Tak, to jest metafora, ale wielce pouczająca metafora. „Sól” to znak tej mądrości, która potrafi zachować od zniszczenia to, co godne zachowania i dodać smaku temu, co tu i teraz może być pokarmem

dla ducha. Przede wszystkim jedno: „sól” potrafi, umie „przeczuć” Boga. Idzie tam, gdzie „wieje Duch” i stara się, ile potrafi, wskazywać kierunek wiatru. Wszystko wskazuje dziś na to, że Duch wieje z wnętrza wolności. „Wydarzyła się” nam wolność. Byłoby absurdem, gdyby przyjąć, że stało się tak „mocą Belzebuba, księcia czartowskiego”. Nasza wolność jest naszym „znakiem czasu”. Trzeba więc spojrzeć w jej głębię i zobaczyć, jaki jest jej związek z grzechem.

Gdy św. Paweł rozważał tajemnicę grzechu i wolności, pisał: „obce prawo mieszka w członkach moich”. Nie mówił, że mieszka „w mojej wolności”. Także św. Jan, gdy wyjaśniał pochodzenie grzechu, mówił: „pożądliwość i pycha żywota”. Ale nie „wolność”. Gdy u św. Pawła mowa o łasce, wiąże się ją z faktem wolności. Łaska jest tym, co „dotyka” wolności. Co więcej, jest ona łaską wszystkich łask. Wolność to przede wszystkim możliwość wyzwolenia się od zła, które znalazło sobie siedzibę gdzieś obok niej, jak jakiś pasożyt.

Synteza doświadczenia z myśleniem

Punktem ciężkości myśli chrześcijańskiej nie było nigdy i nie jest ani państwo, ani gospodarka, ani teoria transformacji ustrojowych, lecz człowiek w jego stosunku do Boga i bliźnich. Myśl chrześcijańska ocenia politykę i gospodarkę przez pryzmat podstawowego pytania: czy i w jakim stopniu umożliwiają one człowiekowi „stawanie się bardziej człowiekiem”? Myśl ta broni suwerennej pozycji człowieka. Wydaje mi się, że współcześni myśliciele chrześcijańscy są w szczególnym sensie dłużnikami historii. Obowiązkiem jest dać świadectwo człowiekowi, który się sprawdził. Nie jest prawdą, że w Oświęcimiu i na Kołymie człowiek przegrał. Prawdą jest, że człowiek zwyciężył. Z tych tragicznych zawirowań historii człowiek wyszedł jako człowiek sprawdzonej wolności.

Jak to było możliwe? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba raz jeszcze odczytać na nowo całą europejską myśl o człowieku – zarówno chrześcijańską, jak i grecką. Ale odczytać z innego punktu widzenia – ze środka Oświęcimia i środka Kołomy. Nowy punkt widzenia otwiera nowe horyzonty. Tak oto rysuje się perspektywa dialogu między tym, co w ostatnich latach działo się w chrześcijaństwie na Zachodzie i na Wschodzie. Z jednej strony wspaniała świat myśli. Z drugiej – świat przejmujących doświadczeń. Obydwa światy potrzebują się nawzajem.

Myślenie bez doświadczenia jest puste. Doświadczenie bez myślenia jest ślepe. Jak góra nie może istnieć bez doliny, a dolina bez góry, tak dwa te światy nie są w stanie żyć bez siebie.

Zakończenie

Na wieść o śmierci ks. prof. Tischnera Jan Paweł II skierował do kard. F. Macharskiego telegram, w którym napisał m. in.:

Głęboko odczuwam stratę tego kapłana, który był człowiekiem Kościoła, zawsze zatroskanym o to, by w obronie prawdy nie stracić z oczu człowieka, którego Bóg wybrał, umiłował i odkupił i który oczekuje zbawienia. Był obdarowany niezwykłym talentem obserwacji świata i życia. A wszystko, co dostrzegał, odnosił do Boga, który jest miłością. W tej perspektywie tworzył podwaliny do realizacji dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, również z tymi, którzy nie zaznali łaski wiary.

Jeden z bardzo szanowanych profesorów ATK w Warszawie i naszego Łódzkiego Seminarium Duchownego, ks. Tadeusz Sikorski, zamieścił na łamach „Łódzkich Studiów Teologicznych” garść refleksji zatytułowanych *Góralski kapelus na trumnie*. Pisał on m. in.:

Zwyczaj nakazuje, żeby na trumnie zmarłego księdza kłaść biret. I chociaż zmarł ksiądz, ktoś na trumnie położył góralski kapelus. Bo umarł prawdziwy góral z krwi i kości, nie wypadło, żeby na Sądzie Bożym zjawił się z odkrytą głową. Co bowiem mógłby tam powiedzieć, gdyby go zapytano, ktoś ty? Ksiądz Tischner nad tym właśnie się zastanawiał. I radził, żeby wtedy nie odpowiadać dumnie, że przyszedł profesor, dziennikarz czy znany uczony. Gdy na Sądzie Bożym zapytają, ktoś ty, trzeba jedno tylko powiedzieć – „jo”.

Może to była najmądrzejsza rada, jaką ks. Tischner dawał kiedyś nie samym góralom, a którą dziś każdy z nas powinien sobie przypomnieć, gdy się zastanawia nad swą ostatnią chwilą. Wszelkie godności, mitry i birety nikomu na Sądzie na nic się zdadzą. Tam jest tylko potrzebne to jedno słowo – „jo”⁶.

⁶ T. S i k o r s k i, *Ksiądz Józef Tischner (1931–2000). Góralski kapelus na trumnie. Garść refleksji*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 9 (2000), s. 347.

Teksty pomieszczone w tej książce były pierwotnie publikowane w *Księdze pamiątkowej dla uczczenia aktu nadania Księdzu profesorowi Józefowi Tischnerowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego* (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997).

Artykuł Andrzeja P. Perzyńskiego był drukowany w „Łódzkich Studiach Teologicznych”, 23 (2014) 4.