

STUDIA Z ETYKI I ANTROPOLOGII
FILOZOFICZNEJ

CHRISTIAN
PHILOSOPHY
VOL 18 / 2021

STUDIES IN ETHICS
AND PHILOSOPHICAL
ANTHROPOLOGY

EDITED BY
KRZYSZTOF STACHEWICZ



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ | FACULTY OF THEOLOGY

FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 18 / 2021

STUDIA Z ETYKI
I ANTROPOLOGII
FILOZOFICZNEJ

REDAKTOR
KRZYSZTOF STACHEWICZ



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu | Wydział Teologiczny

RADA WYDAWNICZA

Mieczysława Makarowicz, Mieczysław Polak, Andrzej Pryba,
Paweł Wygralak – przewodniczący, Jacek Zjawin

RADA NAUKOWA „FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ”

ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga UPJPII, Kraków 0000-0003-0863-4422
ks. prof. dr hab. Pavol Dancak University of Prešov in Prešov 0000-0002-8067-5651
dr hab. Piotr Domeracki, prof. UMK, Toruń 0000-0003-1339-9500
dr hab. Piotr Duchliński, prof. AIK, Kraków 0000-0001-9480-2730
dr hab. Andrzej Jastrzębski, Saint Paul University, Ottawa, Canada 0000-0003-2637-7706
ks. prof. Jean-Yves Lacoste – École Normal Superiere Paris
dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW, Warszawa 0000-0001-5805-0869
prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek UŚ, Katowice 0000-0002-7987-168X

REDAKCJA

REDAKTOR NACZELNY: prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz
SERKRETARZ REDAKCJI: dr hab. Sergiusz Niziński OCD, prof. UAM

ADRES POCZTOWY: REDAKCJA „FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ”

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ

ADRES MAILOWY: zsfch@amu.edu.pl

ADRES INTERNETOWY: www.filozofiachrzescijanska.amu.edu.pl

RECENZENCI TOMU 18

dr hab. Dariusz Barbaszyński, prof. UWM; dr hab. Piotr Domeracki, prof. UMK;
ks. dr hab. Andrzej Kobyliński, prof. UKSW; ks. dr hab. Ryszard Kozłowski, prof. AP;
dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. UJD; dr hab. Maciej Woźniczka, prof. UJD

REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI: Renata Stachewicz SPNJO UMK,

Dr Mark D. Walsh University Of Manchester

PROJEKT OKŁADKI: Jacek Grześkowiak

OPRACOWANIE REDAKCYJNE: Mieczysława Makarowicz

KOREKTA: Lidia Wrońska-Idziak

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ
NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1734-4530

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ

e-mail: publikacjewt@amu.edu.pl

http://www.teologia.amu.edu.pl

DRUK: TOTEM, 88-100 INOWROCLAW, ul. JACEWSKA 89

SPIS TREŚCI

JADWIGA CLEA MORENO SZYPOWSKA

„Słuchajcie słowa JHWH”

Abraham Abulafia i Luis de León – mistyka języka 7

PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

Fenomenologia liturgii Jean-Yves’a Lacoste’a jako filozofia mistyki 29

KAZIMIERZ MIKUCKI

Zarys filozofii bytu duchowego z pozycji tomizmu 47

AGNIESZKA BIEGALSKA

O przeznaczeniu zła w myśli Leszka Kołakowskiego 65

PIOTR DUCHLIŃSKI

Filozofia chrześcijańska a obraz świata.

Uwagi z perspektywy socjologii filozofii 79

MAREK JAWOR

Fenomenologiczny paradygmat psychoterapii *Gestalt* 111

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Propozycja rozwiązania problemu trafu

moralnego w kontekście zasady kontroli 129

CONTENTS

JADWIGA CLEA MORENO SZYPOWSKA

“Hear the word of YHWH”

Abraham Abulafia and Luis de León – the mystic of language 7

PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

Jean-Yves Lacoste’s phenomenology of liturgy as philosophy of mysticism 29

KAZIMIERZ MIKUCKI

The outline of the philosophy of spiritual being from the Thomistic perspective 47

AGNIESZKA BIEGALSKA

On the Destiny of Evil in Leszek Kołakowski’s Thought 65

PIOTR DUCHLIŃSKI

Christian Philosophy and the image of the world.

Notes from the perspective of the Sociology of Philosophy 79

MAREK JAWOR

The phenomenological paradigm of Gestalt psychotherapy 111

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

A proposal to solve the problem of moral

luck in the context of the principle of control 129

JADWIGA CLEA MORENO SZYPOWSKA

Instytut Badań Literackich PAN

doi: 10.14746/fc.2021.18.1

**„Słuchajcie słowa JHWH”¹
Abraham Abulafia i Luis de León – mistyka języka**

*Bóg żyje wewnątrz mnie!
Raduje się moje serce Jego Imieniem!*
(Abraham Ibn Ezra, *Muharraḳ*²)³

Słowa Abrahama Ibn Ezry – sefardyjskiego mędrca z przełomu XI i XII wieku – o bliskości Boga, miłości do Niego oraz mocy Jego Imienia, widocznej w fakcie, że osobiste doświadczenie Boga możliwe jest jedynie, gdy poruszeni miłością dochodzimy do poznania Go w Jego Imieniu, zdają się streszczać zarówno myśl Abrahama Abulafia – żydowskiego kabalisty urodzonego na ziemiach Korony Aragonii w XIII wieku – jak i brata Luisa de León – hiszpańskiego uczonego XVI wieku. W skrócie przedstawić można to w następujący sposób: miłość przybliża do Ukochanego poprzez Jego Imię. Jest to mistyczne i wewnętrzne przeżywanie Boga, którego Imię pieczętuje serce, przepętniając

¹ Jr 7,2 Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich, pod redakcją i ze wstępem A. Kuśmirek, Warszawa 2008, s. 980.

² Muharraḳ jest – wedle objaśnień specjalistów i tłumaczy, Ángela Sáenza-Badillo i Judity Targarony Borrás – typową liryką sefardyjską, będącą wprowadzeniem do modlitwy *nishmat* (dosł. oddech; modlitwa w tradycji Żydów mieszkających na Półwyspie Iberyjskim). Dodają oni, że sakralna poezja stawia nacisk na osobiste relacje z Bogiem; zob. Wprowadzenie do wiersza Abrahama Ibn Ezry w: *Poetas hebreos de Al-Andalus (Siglos X-XII). Antología*, wybór, przekład i objaśnienia Á. Sáenz-Badillos i J. Targarona Borrás, Córdoba 2003, s. 218.

³ „¡Dios vivo está dentro de mí! ¡Se regocija mi corazón con su nombre!”; tłumaczenie z języka hiszpańskiego na polski – własny; oryginał w języku hebrajskim; *Poetas hebreos de Al-Andalus (Siglos X-XII). Antología*, s. 218.

je szczęściem. Obraz ten przypomina Pieśń nad Pieśniami, gdzie w rozdziale ósmym Oblubieniec mówi do Oblubienicy: „Umieść mnie jak pieczęć na sercu twoim”⁴. Wprowadza nas to w świat mistyczny, gdzie te trzy postacie – Abraham Ibn Ezra, Abraham Abulafia i Luis de León – starają się pojąć obiekt swej miłości w uniesieniu własnego serca, koncentrując myśl na jego Imieniu, gdyż wiedzą, że miłość równa się poznaniu. Według Abrahama Abulafii można znaleźć, poznać i zbliżyć się do Wiekuistego, kierując się miłością, czyli tym, co dyktuje serce. W dziele *Księga Znak* (*Sefer ha-Ot*) czytamy: „Teraz wy – mędrzy serc – dzień i noc poszukujcie JHWH w waszych sercach; badajcie jego prawdę, przyłgnijcie do Niego i miejcie w pamięci Jego Imię”⁵. Wypowiedź ta, mająca formę apelu, jest w swej treści równoznaczna z cytowanym fragmentem Abrahama Ibn Ezry. Również Luis de León w większości swoich prac, zarówno tych pisanych prozą, jak wierszem, daje do zrozumienia, że poznanie jest częścią składową miłości. W tekście *O imionach Chrystusa* (*De los nombres de Cristo*) pada jednoznaczne oświadczenie, że nie kocha się tego, czego się nie zna⁶.

Wiele jest punktów zbieżnych między tymi trzema postaciami, stojącymi pomiędzy filologią, filozofią i mistyką. Nie sposób ich jednoznacznie zakwalifikować do jednej grupy, gdyż w swoich dziełach czerpią z owoców myśli filologicznej, filozoficznej i mistycznej, jednocześnie rozwijając je własnymi rozważaniami. Przez jednych traktowani są jako dawni badacze języka, przez drugich jako przedstawiciele racjonalnej myśli filozoficznej, opartej na tradycji greckiej (w czystej postaci platonizmu bądź arystotelizmu lub tej przefiltrowanej, która dotarła do nich poprzez pisma Majmonidesa⁷ albo dzieła neoplaton-

⁴ Pnp 8,6; korzystam z *Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracja oraz indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, opracowanie i wstęp A. Kuśmirek, Warszawa 2014, s. 467.

⁵ A. Abulafia, *Księga Znak*, komentarz A.M. Krawczyk, ed. krytyczna, przeł. i interpretacja tekstu A.M. Krawczyk, Warszawa 2018, s. 131.

⁶ „Y no se ama [...] lo que no se conoce” („I nie kocha się [...] tego, czego się nie zna”); F. Luis de León, *De los nombres de Cristo*, t. 2, wydanie i przypisy F. de Onís, Clásicos Castellanos, Madrid 1914, s. 182.

⁷ Rabin Mosze ben Majmon (ur. 1138 – zm. 1204) – znany wśród Żydów pod apokryfem RaMBaM lub jako „Drugi Mojżesz”, zaś wśród innowierców jako Majmonides; filozof i teolog, kodyfikator prawa religijnego, lekarz, urodzony w Kordobie. Kiedy wraz z przybyciem almohadów w 1148 r., sytuacja Żydów się zdecydowanie pogorszyła, jego rodzina zmuszona została do opuszczenia Półwyspu Iberyjskiego i udania się najpierw do Fezu, potem zaś do Kairu, gdzie ostatecznie się osiedliła. Wśród głównych jego dzieł znajdują się *Miszne Tora*, napisana po hebrajsku, gdzie wymienia i omawia 613 nakazów i zakazów, które spełniać powinien pobożny Żyd, oraz *Przewodnik błędzących*, zredagowany po arabsku, lecz jeszcze za życia autora przetłumaczony na święty język. Majmonides był też ważnym lekarzem na dworze Saladyna i w jego dorobku znaleźć można dzieła z zakresu medycyny. Doktryna Majmonidesa stanowi szczyt myśli żydowskiej, zarówno w dziedzinie teologii, filozofii, jak i jurysdykcji. Już za życia jego myśl wywoływała liczne polemiki wśród Żydów, w szczególności jego koncepcja zmartwychwstania, w której wyrażał opinię, że w przy-

skie, m.in. św. Augustyna), przez trzecich wreszcie jako wyraziciele żydowskiego i chrześcijańskiego mistycyzmu. I choć każde wyrażenie mistyczne ma to do siebie, że jest osobliwe, gdyż pochodzi od doświadczenia intymnego, to w ich wydaniu „osobliwość” nabiera ponadto swoistych właściwości, wynikających stąd, że nie oddają się oni jedynie intuicyjnemu przeżyciu, lecz starają się je pogodzić z filozoficzną argumentacją, którą im podpowiada rozum. Czyniąc to, odwołują się do racji zawartych w interpretacji językowej i tak, nie redukując roli wewnętrznego głosu, tworzą wielogłosową kantatę, w której głos rozumu nie zagłusza intuicji, lecz śpiewa z nim równocześnie.

Ibn Ezra, Abulafia i Luis de León żyli w różnych epokach, które, choć odległe od siebie, uznawane są za złote wieki hiszpańskiej myśli zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. I tak lata życia Abrahama Ibn Ezry (ur. 1089 – zm. 1164) pokrywają się ze złotym wiekiem judaizmu w muzułmańskiej Hiszpanii. W opinii jednego z najlepszych znawców tematu, historyka Josepha Pereza, okres rozkwitu żydowskiej myśli w Hiszpanii przechodził dwie fazy: jedna przypada na czasy Abrahama Ibn Ezry, druga na Abrahama Abulafii. Pierwsza, jak podaje, trwała od ostatnich lat rządów kalifatu kordobańskiego⁸ i taifatów⁹ Al-Andalus, aż do przybycia Almohawidów¹⁰, czyli do połowy XII wieku¹¹. Druga datowana jest przez tego badacza na okres między latami 1148 i 1348¹². Złoty wiek kultury hiszpańskiej, wedle powszechnej opinii, przypada na lata między odkryciem Ameryki (1492) a śmiercią Calderona de la Barca (1681), a tacy historycy jak: Manuel Tuñón de Lara, Julia Valdeón Baroque i Antonio Domínguez Ortiz, precyzują w przypisie do swojej *Historii*

szłym, pośmiertnym świecie, sam Intelkt, pozbawiony ciała, będzie kontemplował Boga. W kręgach rabinistycznych i kabalistycznych miał on zarówno popleczników, jak i adwersarzy. Wśród pierwszych znajduje się Abraham Abulafia, zaś wśród ostatnich, jednym z głównych, jest Mosze ben Nachman. Polemika wokół Majmonidesa trwała od XIII do XIV w.; zob. Á. Sáenz-Badillos, J. Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos. Sefarad. Siglos X-XV*, Córdoba 1988, s. 73-75.

⁸ Kalifowie z Kordoby rządili w latach 912-1031; zob. J. Pérez, *Los judíos en España*, ed. M. Pons, Madrid 2005, s. 36.

⁹ Królestwa taifów to muzułmańskie państwa, które powstały po rozpadzie kalifatu w Kordobie; zob. tamże, s. 36.

¹⁰ Almorawidzi i Almohadzi to dwie dynastie afrykańskie, które od 1086 r., po odzyskaniu przez rekonkwistę miasta Toledo, przybyły na Półwysep Iberyjski, by pomóc muzułmanom. Almorawidzi sprawowali władzę od 1086 do 1145 r., zaś Almohadzi od 1146 do 1232 r.; zob. tamże.

¹¹ „Los últimos años del califato de Córdoba y la época de los reinos de taifas, hasta mediados del siglo XII, representan el gran momento de la comunidad hebrea de al-Andalus” („Ostatnie lata rządów kalifatu w Kordobie i epoka królestwa Taif, do połowy wieku XII, przedstawiają wielki moment hebrajskiej wspólnoty w al-Andalus”); tamże, s. 38.

¹² „Esta época que va aproximadamente de 1148 a 1348 ha quedado en la memoria colectiva de los judíos como una especie de edad de oro, sólo comparable a la que conocieron en la España musulmana antes de la llegada de los almohades” („Ta epoka, która trwa od mniej więcej 1148 do 1348, pozostała w zbiorowej pamięci Żydów jako pewien złoty wiek, jedynie porównywalny do tego, który znano w Hiszpanii muzułmanów sprzed przybycia Almohawidów”); tamże, s. 80.

Hispanii: „Pisarze-zakonnicy, najwybitniejsi przedstawiciele mistycyzmu, uznawanego za jeden z najważniejszych kierunków w literaturze hiszpańskiej drugiej połowy XVI wieku”¹³. Okres ten pokrywa się z latami życia brata Luisa de León (ur. 1527/1528 – zm. 1591). Z pewnością fakt, że ich twórczość przypadła na szczególnie pomyślny dla rozwoju kultury okres, był dla niej pozytywny, a jednocześnie to właśnie ich prace przyczyniły się do tego, że za taki się go dziś uważa. Te „złote lata” były również pełne utrudnień, płynących z ograniczeń polityczno-religijnych, i właśnie z tego powodu zarówno Ibn Ezra, jak i Abulafia musieli opuścić Półwysep Iberyjski, a Luis de León przeżył prawie pięć lat w więzieniu inkwizycji.

Tym, co zbliża te trzy wielkie postacie, jest też fakt, że późniejsi, Abulafia i Luis de León, uważali Ibn Ezrę za autorytet w kwestiach dotyczących zarówno egzegezy biblijnej, jak i języka hebrajskiego. Dla przykładu niech posłuży cytat z dzieła *Światło intelektu (Sefer Or ha-Sechel)*¹⁴, gdzie kabalista, chcąc poprzeć swoją tezę na temat enigmatycznych właściwości samogłosek, powołuje się na opinię Abrahama Ibn Ezry: „Lecz w *Sefer Tzahut*, w *Moznaim* i w *Sefer ha-Shem*¹⁵ Ibn Ezry napisano o samogłoskach zgodnie z gramatyką, choć także są wzmianki o [ich] tajemnicach”¹⁶. Luis de León zaś, w pierwszym komentarzu do Pieśni nad Pieśniami, odnosząc się do wersetu z piątego rozdziału, który w jego przekładzie brzmi: „Jego dłonie, złote walce wysadzone tasmirem”¹⁷, objaśnia, że: „kamień *tarsis*, którego nazwa pochodzi od miejsca, w którym się znajduje, jest trochę jakby różowy i biały, wedle tego,

¹³ *Historia Hiszpanii*, M. Tuñón de Lara, J. Valdeón Baroque i A. Domínguez Ortiz, tłum. S. Jędrusiak, Kraków 2007, s. 270.

¹⁴ Niektórzy hebrajski tytuł *Sefer Or-ha-Sejel* tłumaczą na polski jako *Światło rozumu*. Jest to, być może, bardziej zgodne z hebrajskim terminem *sejel* (polska transliteracja to *sechel*; podaję jednak hiszpańską, gdyż korzystam z przekładu na ten właśnie język), lecz z punktu widzenia związków myśli Abulafii z filozofią Arystotelesa, odwołuję się do tłumaczenia, które występuje w książce Gershoma Scholema *Światło intelektu*, co zgadza się z hiszpańskim tłumaczeniem *La Luz del Intelecto*, nie zaś *La Luz de la Razón*; zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 153; M. Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2018, s. 196; A. Abulafia, *Księga Znaku*, s. 21; zob. A. Abulafia, *Sefer Or-ha-Sejel/La Luz del Intelecto*, przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył J. Peradejordi, Barcelona 2018.

¹⁵ *Sefer Tzahut*, *Moznaim* i *Sefer ha-Shem* to tytuły dzieł gramatycznych Abrahama Ibn Ezry napisanych we Włoszech.

¹⁶ „Pero en *Sefer Tzahut*, en *Moznaim*, y en el *Sefer ha-Shem* de Ibn Ezra se ha escrito acerca de las vocales de acuerdo a la gramática, aunque también hay menciones a los secretos”; A. Abulafia, *Sefer Or-ha-Sejel/La Luz del Intelecto*, s. 202.

¹⁷ Pnp 5,15 „Sus manos, rollos de oro llenos de Tarsis”; zob. F. Luis de León, *Exposición del «Cantar de los Cantares»*, w: tenże, *Obras completas castellanas*, t. 1, Madrid 1991, s. 144. Podaję poniżej polskie tłumaczenie z wersji Pism, z których korzystam. Zaznaczam jedynie, że różni się numeracja, stąd fragment ten znajduje się w rozdziale piątym, lecz w wersecie czternastym (Pnp 5,14): „Ręce jego [są] obręczami (ze) złota, wypełnione topazami”. Hebrajski wyraz: *battaršiš* polski przekład tłumaczy jako topazy; zob. *Pisma*, s. 463.

co mówi dawny hebrajczyk zwany Abenezra¹⁸. Abenezra to właśnie Abraham Ibn Ezra, który stał się w średniowieczu oraz wiekach późniejszych pomostem łączącym kulturę żydowską z chrześcijańską¹⁹.

„I powiedział Bóg”²⁰ – mistyka słowa

I zrobił dwa cheruby złote, kutej roboty wykonał je na dwóch brzegach wieka. Cheruba jednego na brzegu z tej (strony), i cheruba jednego na brzegu z tej (strony), z wieka wykonał cheruby na obu brzegach jego. A były (to) cheruby (o) rozpostartych skrzydłach do góry. Okrywały skrzydłami swoimi wieko, a twarzami swoimi (zwrócone) jeden do drugiego, ku wieku były twarze cherubów.

(Wj 37,7-9)²¹

Powiązanie Abrahama Abulafii z Luisem de León poprzez można deklaracjami takich specjalistów od twórczości augustianina, jak: Victor García de la Concha²², Catherine Świetlicki²³ czy Colin P. Thompson²⁴, oraz pracą doktorską poświęconą kabale chrześcijańskiej brata Luisa de León autorstwa Annie Fremaux Crouzet²⁵, w tych właśnie tekstach bezpośrednio pada nazwisko kabalisty z Aragonii. Inni znawcy materii mówią nie tyle o Abrahamie Abulafii, ile o jego metodzie, którą stosował mistrz z Salamanki.

Swoją teorię nazw boskich XIII-wieczny kabalista przedstawił m.in. w dziele *Światło intelektu*²⁶, podobny temat brat Luis poruszył w książce *O imionach Chrystusa*²⁷. Niemało wspólnych powiązań odnajdziemy

¹⁸ „La piedra *tarsis*, que se llama así de la provincia adonde se halla, es un poco como entre rosa y blanca, según la pinta un hebreo antiguo llamado Abenezra”; F. Luis de León, *Exposición del «Cantar de los Cantares»*, s. 158.

¹⁹ Zob. *Poetas hebreos de Al-Andalus (Siglos X-XII). Antología*, s. 211.

²⁰ Rdz 1,3 *Pięcioksiąg z przekładem interlinearnym z kodami gramatycznymi i transliteracją oraz indeksem rdzeni*, oprac. A. Kuśmirek, Warszawa 2003, s. 1.

²¹ Wj 37,7-9; tamże, s. 363.

²² V. García de la Concha, *De los Nombres de Cristo, comentario al Cantar de los Cantares*, w: *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, red. V. García de la Concha i J. San José Lera, Salamanca 1996.

²³ C. Świetlicki, *Spanish Christian Cabala. The works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*, Missouri 1984.

²⁴ Zob. C.P. Thompson, *La lucha de las Lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*, red. J. de Castilla i León, Salamanca 1995.

²⁵ Zob. A. Fremaux Crouzet, *El cabalismo cristiano de Fray Luis de León, o la voz perdida de un pacifista en tiempos de contrarreforma*, praca doktorska z Uniwersytetu Paul Valéry, pisana pod kierunkiem profesora Louisa Cardaillaca, Montpellier 1991.

²⁶ Zob. A. Abulafia, *Sefer Or-ha-Sejel/La Luz del Intelecto*, s. 21.

²⁷ Korzystać będę z wersji wydanej w trzech tomach i opracowanej przez Federica de Onísa na początku XX w., gdyż jest to jedyne dostępne wydanie krytyczne tego dzieła. Jak się dowiadujemy

także w drugim, duchowym, komentarzu do Pieśni nad Pieśniami, napisanym w języku łacińskim i wchodzącym w skład *Triplex Explanatio*²⁸. Niestety nie dotarł do nas żaden tekst Abulafii, poświęcony wyłącznie Pieśni nad Pieśniami, choć w jego pracach nie brak motywów z niej zaczerpniętych, które tworzą pole metaforyczne jego wykładni. Wedle współczesnego badacza, Moshe Idla²⁹, najważniejsze z nich mają charakter erotyczny. Dla przykładu posłużyć może to, że obrazem doświadczenia mistycznego jest dla niego akt miłosnego zjednoczenia, w którym dusza ludzka, ukryta pod postacią Oblubienicy, pracuje nad poszerzeniem swoich horyzontów intelektualnych, studiując Pięcioksiąg, by móc połączyć się z Bogiem. W dziele *Księga Odkupienia (Sefer ha-Geulah)* odnajdujemy jasne aluzje do Pieśni nad Pieśniami:

Umysł ludzki nie może pojąć (natury prorokowania) dopóki nie połączy się z boskim Intelktem, w jedności podobnej do tej między ciałem a duszą, materią i formą, samcem i samicą: najprzyjemniejszą z nich jest ta pierwsza, dziewiczego oblubienica z dziewiczą oblubienicą, gdyż ich obopólne pragnienie trwa długo przed zjednoczeniem. Dlatego w chwili kiedy ono następuje, osiągają szczyt swojego pragnienia [...] i ich serca otrzymują ogromny pokój. Od tego momentu

ze wstępu Federica de Onisa *De los nombres de Cristo*, jest to jedyny tekst napisany w języku kastylijskim, który wraz z *De la perfecta casada (O doskonałej małżonce)* wyszedł za życia brata Luisa de León. Miał on aż trzy wydania. Pierwsze, z roku 1583, wydrukowane w Salamance, przez Juana Fernández, składało się z dwóch księzek, w których uwzględnione były wszystkie imiona, z wyjątkiem „Pasterza” (*Pastor*). Druga edycja, z roku 1585, także z Salamanki, lecz innego drukarza, Matiasa Gasta, zawarta jest w trzech tomach, gdzie w pierwszym dodano rozdział odnoszący się do imienia „Pasterz”. Trzeci tom omawia wszystkie imiona z wyjątkiem „Baranka” (*Cordero*). Trzecie wydanie, również z Salamanki, z drukarni Guillerma Foquel, z 1587 r., jest najważniejsze, gdyż choć układ jest identyczny jak w drugiej edycji, to jednak zawiera wiele korekt dokonanych przez samego Luisa de León. Czwarta publikacja z Salamanki, z zakładu poligraficznego Juana Fernandez, jest pośmiertna, gdyż z 1595 roku, dołącza imię „Baranek”, którego objaśnienie autor pozostawił w swoich pismach. Piąta wersja z Salamanki, z domu drukarskiego wdowy Antonia Ramíreza, z 1603 r., przedstawia czwartą edycję z nowymi erratami. Wszystkie te wydania łączą się w jednej książce *O imionach Chrystusa i La perfecta casada*. Wydanie Federica de Onisa powieliła trzecią publikację z Salamanki z 1587 r. z dodaniem imienia „Baranek” z czwartej edycji; zob. F. Luis de León, *De los nombres de Cristo*, t. II, s. XXIX-XXXII.

²⁸ W związku z tym, że tekst ten został wielokrotnie wydany za życia brata Luisa de León – 1580, 1582 i 1589, wszystkie edycje w Salamance – korzystać będziemy z edycji pochodzącej z 1589 r., gdyż jest ona najpełniejsza. Publikacja z 1580 r. zawiera jedynie dwa objaśnienia: dosłowne i mistyczne. Jej sukces był tak ogromny, że trzeba było ponownie ją wydać dwa lata później. Korzystając z okazji, Luis de León zachęcony został przez przyjaciół do ponownego skomentowania Pieśni i dodał trzecią interpretację, tym razem chrystologiczną; zob. J.M. Becerra Hiraldo, *Introducción*, w: F. Luis de León, *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética*. Texto bilingüe, przekład, wstęp i przypisy J.M. Becerra Hiraldo, Salamanca 1992, s. VIII.

²⁹ Zob. A. Alba Cecilia, *Abraham Abulafia*, w: *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, red. J. Targarona Borrás, Á. Sáenz-Badillos, R. Izquierdo Benito, Cuenca 2001, s. 208-209.

zaspokojenie ich pragnienia przebiega w spokoju, ani za szybko, ani za wolno, tylko w odpowiednim tempie³⁰.

Umysł oraz intelekt, oświecone Bożą miłością wyrażoną w Pieśni nad Pieśniami, kierują myśl Abulafii i Luisa de León na bezdroża mistyki językowej, a tym, co ich łączy ponad wszelkimi podziałami jest umiłowanie języka hebrajskiego. Wzbogacają oni hermeneutykę biblijną metodami, które za główną rolę języka uważają komunikację z Bogiem. Jako mistykom nie wystarczało im bowiem spekulatywne Jego poznanie, dążyć będą do osobistego doznania Bożej obecności, spełniając słowa Psalmu 34,9, gdzie czytamy: „Skosztujcie i zobaczcie, że dobry JHWH, szczęśliwy mąż znajdujący schronienie w Nim”³¹. Luis de León pisze o Chrystusie, że „syn jest jak żywy obraz ojca, jego portret z tej samej co on substancji, wykonany w rzeczach, które są wieczne i wiekuiste, po to by ojciec objawił się w synu, ukazał się i oznajmiał”³². Mistycy tym różnią się od filozofów, którym wystarcza zrozumienie, że poszukują zjednoczenia w komunikacji. Jednak owo indywidualne zakosztowanie Bożej bytności wiąże się z niemałym problemem językowym, bardzo trudno bowiem jest je przekazać. Można próbować to zrobić za pomocą obrazów, które niekiedy nachodzą na siebie, gdyż dotyczą podobnych, choć osobistych doświadczeń. Bóg dąży do komunikacji z człowiekiem głównie drogą językową, bo pozwala Mu ona pozostawać w ukryciu, nawet w uniesieniu mistycznym. Ten pozorny paradoks dotyczący Boga jest konieczny dla Boskiej Boskości, inaczej Bóg nie byłby tym, kim jest, Bogiem jednocześnie ukrytym i odkrytym. Myśl tę w poetycki sposób wyraził XX-wieczny poeta Rainer Maria Rilke: „Nie czekaj, aż Bóg do Ciebie przyjdzie / i powie: Jestem. / Bóg, który wyznaje swą siłę, / mija się z sensem. / Winienesz wiedzieć, / że Bóg cię przenika / od początku, / i kiedy twe serce się nie zamyka, / jest w samym środku”³³. Mistycy, dążąc do wewnętrznej perfekcji, słuchają Jego mowy, wnikają w jej tajniki i chcą pokazać innym dobroć Stwórcy, który

³⁰ „La mente humana no tiene capacidad de aprehender (la naturaleza de la profecía) hasta que se ata al Intelecto divino, en una unión similar a la del cuerpo y el alma, o la unión de materia y forma, similar a la unión del macho y la hembra: la unión, más agradable es la primera, la del novio virgen con la novia virgen, pues el deseo entre ambos ha durado mucho tiempo antes de la unión. Por eso, en el momento de su unión alcanzan la cumbre de su deseo [...] y sus corazones reciben una gran paz y la realización de su deseo tiene lugar desde entonces de una forma tranquila, ni demasiado deprisa ni demasiado despacio, sino en la forma justa”; A. Abulafia, *Sefer ha-Geulah*, cytowany przez Moshe Idla 1988a: 196 [cyt. za]: A. Alba Cecilia, *Abraham Abulafia, w: Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, s. 209.

³¹ Ps 34,9 *Pisma*, s. 51.

³² „[E]l hijo es como un retrato vivo del padre, retrato por él en su misma substancia, hecho en las cosas que son eternas y perpetuas para fin de que el padre salga afuera en el hijo y aparezca y se comunique”; F. Luis de León, *De los nombres de Cristo*, t. III, s. 29.

³³ Rainer Maria Rilke z tomu *Sobie na święto* z 1898 r. w przekładzie Andrzeja Lama w: R.M. Rilke, *Poezje zebrane*, Warszawa 2019, s. 140.

ma zawsze w opiece swoje stworzenia i poszukuje ich bliskości, nawet kiedy sam musi pozostać w ukryciu. Abraham Abulafia pisze o „pojęciu i zrozumieniu Wiekuistego oraz jego zasadniczej mocy komunikacji i rozmowy między człowiekiem a Bogiem”³⁴. Luis de León dodaje aspekt Bożej miłości, którą: „Bóg w nas wzbudza, byśmy Go kochali, jest to miłość odmienna od wszystkich, dużo od nich lepsza”³⁵, gdyż za jej sprawą: „[kochający Go] uczynią się jednym z nim [z Chrystusem] i brać będą udział w jego naturze ludzkiej i boskiej, żeby tym sposobem objawiono im jego dobra”³⁶. Przybliżając się do miłostnego upojenia z Bogiem, które w odróżnieniu od ludzkiego nie oślepia, lecz wręcz przeciwnie, oświecla mocą komunikacji, przedstawimy pokrótce analogie między językową teorią Abrahama Abulafii i Luisa de León.

„Jestem, który jestem”³⁷ – mistyka liter

*Pierwsza [litera], której znakiem jest א, będzie zawierać tajemnicę Imion.
(Abraham Abulafia, Światło intelektu [Sefer Or-ha-Sejel])³⁸*

Zestawiając dzieła Abrahama Abulafii – *Światło intelektu* i *Księgę Znak* – z tekstami Luisa de León, a głównie drugim – duchowym – komentarzem do *Pieśni nad Pieśniami* z 1589 roku oraz tekstem *O imionach Chrystusa*, zaczynamy od odwołania do pierwszej litery alfabetu hebrajskiego i jej mocy sprawczej, która wedle Lacana jest oznaką Bożej bojaźni. We wprowadzeniu do *Imion-Ojca* francuskiego psychoanalityka czytamy: „Oto *alef* trwogi: א”³⁹. Lęk przed *alefem* wynikać może z tego, że nie można go usłyszeć, co powleka go powiewem tajemniczości i upodobnia do imienia JHWH – niewymawialnego, lecz zawierającego w sobie wszystko. Ciekawa jest wzmianka Luisa de León na temat niewymawialności tetragramu:

własne imię Boga, które Hebrajczycy nazywają niewymawialnym, bo nie mogli go zgodnie z prawem zwyczajnie wypowiedzieć ustami, a które Grecy nazywają

³⁴ „[L]a concepción y entendimiento del Eterno, y el poder esencial de comunicación y habla entre el hombre y Dios”; A. Abulafia, *Sefer Or-ha-Sejel/La Luz del Intelecto*, s. 68.

³⁵ „[P]orque haze Dios en nosotros, para que le amemos, un amor diferenciado de los otros amores, y muy aventajado entre todos”; F. Luis de León, *De los nombres de Cristo*, t. 3, s. 130.

³⁶ „[P]or medio del amor, se hagan unos con él y participen sus naturalezas humana y divina, para que desta manera se les comuniquen sus bienes”; tamże, s. 130-131.

³⁷ Wj 3,14 *Pięcioksiąg*, s. 218.

³⁸ „La primera, cuya señal es א, incluirá el secreto de los Nombres”; A. Abulafia, *La luz del Intelecto*, s. 27.

³⁹ J. Lacan, *Imiona-Ojca*, tłum. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, Warszawa 2013, s. 74-75.

imieniem z czterech liter, gdyż z tyłu właśnie się składa. Jeśli spojrzymy na dźwięk, jakim się wymawia, [ujrzy] że całe ono jest samogłoskowe, tak jak ten, kogo oznacza, który cały jest bytem, i życiem, i duchem, bez żadnej mieszaniny składników ani materii⁴⁰.

W tym cytacie augustianin, znający dobrze hebrajski, odwołuje się do tego, że litery, z których składa się tetragram: *jod* י, *he* ה, *waw* ו i *he* ה, mogą pełnić funkcję zarówno spółgłosek, jak i samogłosek⁴¹. Właściwość ta, uniemożliwiająca jego wymówienie, okrywa imię Boga tajemnicą. Być może brat Luis, utożsamiając imię z Bogiem, dochodzi do wniosku, że litery, pełniące podwójną funkcję, obejmują w sobie całość istnienia, stając się samowystarczalnymi.

Dla mistyków żydowskich, takich jak Abraham Abulafia, litera to nie tylko znak graficzny, lecz coś znacznie potężniejszego, co przywodzi na myśl imię Boga, „Straszliwe i Przytłaczające”⁴² – jak je określa kabalista. Niezwykłość alfabetu polega na tym, że jak pisze jeden z głównych badaczy kabały – Gershon Scholem – jest on zarówno źródłem języka, jak i samego istnienia⁴³, i co ważniejsze, Bóg poprzez formę swojego Imienia, staje się sumą wybranych liter⁴⁴. Z tego rodzi się może strach przed literą *alef*. Jednakże bardziej niż Imię, trwogą napawa brak Wiekuistego. W Psalmie 30 czytamy: „ukryłeś oblicze Swoje, byłem przerażony”⁴⁵. Potrzeba trwogi przed Panem jest tym, co konstytuuje Żyda jako wyznawcę wiary Mojżeszowej, a potrzeba miłości do Boga tym, co kształtuje chrześcijanina jako naśladowcę Chrystusa. Słysząc to wyraźnie w słowach Abulafii, przypominających, że: „«JHWH Boga swego, będziesz się bał»⁴⁶; i bać się będziesz jego Bożej mocy, która jest tajemnicą niebiańskiej bojaźni”⁴⁷. W opozycji do tego pełnego strachu wołania Luis de

⁴⁰ „[E]l propio nombre de Dios, que los hebreos llaman *ineffable*, porque no tenían por lícito el traerle comúnmente en la boca, y los griegos le llaman *nombre de cuatro letras*, porque son tantas las letras de que se compone. Porque, si miramos al sonido con que se pronuncia, todo él es vocal, así como lo es aquel á quien significa, que todo es ser y vida y espíritu, sin ninguna mezcla de composición ó de materia”; F. Luis de León, *De los nombres de Cristo*, t. 1, s. 41.

⁴¹ Litera *alef* א także pełnić może funkcję spółgłoski i samogłoski. Należy do grupy nazywanej *mater/matres lectionis* (łac. ‘matki czytania’), gdyż są to litery, które ułatwiają czytanie; zob. M. Majewski, *Bereszit. Język hebrajski dla początkujących*, z. 1, s. 33; file:///C:/Users/Asus/AppData/Local/Temp/BERESZIT_-_Język_hebrajski_biblijny_dla.pdf [dostęp: 22.04.2020].

⁴² A. Abulafia, *Księga Znaku*, s. 125.

⁴³ Zob. G. Scholem, *Lenguajes y cábala*, tłum. z języka niemieckiego na hiszpański J.L. Barbero Sampedro, Madrid 2006, s. 37.

⁴⁴ Tamże, s. 30.

⁴⁵ Ps 30,8 *Pisma*, s. 44.

⁴⁶ Pwt 10,20 *Pięcioksiąg*, s. 738.

⁴⁷ „«Temerás al Señor, tu Dios» [Deuteronomio 10:20]; y se temerá tu divino poder, que es el secreto del temor del cielo”; A. Abulafia, *Sefer Or-ha-Sejel/La luz del Intelecto*, s. 51.

León stwierdza, że „[p]rawdziwe piękno duszy to miłość do Boga, gdyż tylko z nią przemienieni w niebiańską naturę, stajemy się podobnymi do Boga”⁴⁸. Nie neguje on jednak konieczności Bożej bojaźni, wręcz przeciwnie, uważa, że bez niej nie można kochać Boga. Objasniając fragment Pieśni nad Pieśniami, w którym czytamy: „Kim [jest] ta spoglądająca z góry [...] porażająca jak armie?”⁴⁹ zachęca nas „abyśmy, pobudzeni tymi impulsami bojaźni i ostrożności, stawali się bardziej uważni, gdyż raz zestroiwszy wszystkie siły duszy, silniej Go [Boga] będziemy miłowali”⁵⁰. Oczywiście jest więc, że trwoga i miłość to dwa główne podejścia, które prowadzą wierzącego do Boga. Oddając cześć Bogu, należy jednocześnie się Go bać i kochać. Pierwsze znaczy: nie przeciwstawiać Mu się ani Go nie obrażać. Drugie zaś: chcieć, by Jego wola spełniała się na Ziemi i być Mu miłym we wszystkich ludzkich uczynkach, oddając Mu poprzez nie ciągłą cześć. Tak też zauważymy, że trwoga i miłość stają się synonimiczne, ponieważ nie przeciwstawiać się, to chcieć wypełniać czyjąś wolę, zaś wielbić, to przecież nie obrażać. Można by rzec, że różnica w trwodze i miłości do Boga polega jedynie na tym, że to pierwsze wyrażamy w terminach negatywnych, zaś to drugie w pozytywnych. Mistycy, chcąc dojść do miłosnej jedności z Bogiem, upodobali sobie Pieśń nad Pieśniami nad innymi pismami biblijnymi, by móc za nią powiedzieć: „[j]a (należę) do ukochanego mojego a ukochany mój [należy] dla mnie”⁵¹. Abulafia wyraża to samo w charakterystyczny dla siebie, czyli kabalistyczny sposób: „I tak też złamane \aleph jest połową miłości, będąc esencją każdego miłującego i każdego miłowanego”⁵². By zrozumieć ten fragment, musimy się odwołać do hebrajskiego wyrazu oznaczającego miłość, jakim jest אַהָבָה⁵³, którego pierwsza litera to *alef* – \aleph . Litera ta, wedle tradycji midraszowej, zawartej w tzw. *Alfabcie rabiego Akiwy*⁵⁴, została przez Boga wyróżniona pierwszeństwem,

⁴⁸ „La verdadera hermosura del ánima es el amor a Dios, pues sólo con ella mudados a la manera de la naturaleza celeste nos hacemos semejantes a Dios”; F. Luis de León, *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética*, s. 58-59.

⁴⁹ Pnp 6,10 *Pisma*, s. 465. W tłumaczeniu brata Luisa de León: „[Compañeras.] ¿Quién es esta que se descubre [...] terrible como los escuadrones?” („[Towarzyszki.] Kim jest owa [...] groźna jak szwadrony?”); F. Luis de León, *Exposición del «Cantar de los Cantares»*, w: tenże, *Obras completas castellanas*, t. 1, s. 163.

⁵⁰ „[P]ara con estos estímulos del temor y la precaución incitados y puestos más atentos, armonizadas todas las fuerzas del ánimo a una, más fuertemente lo amaremos”; F. Luis de León, *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética*, s. 346.

⁵¹ Pnp 6,3 *Pisma*, s. 464.

⁵² „Y he aquí que \aleph roto es la mitad del amor, siendo la esencia de cada amante y cada amado”; A. Abulafia, *Sefer Or-ha-Sejel/La luz del Intelecto*, s. 172.

⁵³ Transliteracja: *ahawah*.

⁵⁴ *Alfabet rabiego Akiwy* – tekst wchodzący w skład tzw. *midraszim*, tradycyjnych tekstów hagadycznych, które zawierają homilie oraz objaśnienia biblijne o charakterze dydaktycznym. Niemniej jednak, tekst ten niesie ze sobą dużą dozę przekazu mistycznego, mającego na celu poznanie

polegającym na tym, że za jej pośrednictwem stworzony został świat. Ezra z Gerony, sefardyjski kabalista przełomu XII i XIII wieku, pisał: „litera *alef* symbolizująca jedność Bożej władzy, która wszystkiemu daje życie”⁵⁵, a tym samym przypisywał jej najwyższą moc sprawczą. Świat ten ma dwa oblicza: jedno skażone grzechem – w nim właśnie żyjemy – i drugie pełne miłości – nastąpi dopiero z przybyciem Mesjasza-odkupiciela. Dlatego rabbi Abulafia daje następujące wskazówki dla zrozumienia powyższego zdania: „Dodaj do «świata» wyraz «miłość» i odkryjesz «przyszły świat» [...]. Jest to świat miłości”⁵⁶. By pojąć to, uciec się musimy do wartości liczbowych obu wyrazów: „światu” odpowiada 146, sumując z 13 „miłości”, otrzymujemy 159, co odpowiada wyrażeniu „przyszły świat”⁵⁷. W ten sposób kabalista wykazał, że Mesjasz przyniesie miłość, która będzie wszechobecna. By jeszcze lepiej objaśnić wywód Abulafii, odwołajmy się do znanej relacji z midrasza *Alfabet rabiego Akiwy*⁵⁸ na temat stworzenia świata, gdzie każda z liter prosiła Stwórcę, by właśnie ją wybrał, wykazując swoje osobiste zalety. Jedynie *alef* wstrzymała się od głosu, pokazując tym samym swoją wrodzoną skromność, dzięki której została przez Boga nagrodzona i wybrana, by stanąć na czele abecadła oraz by to od niej rozpoczęło się Dziesięcioro Przykazań, których

tajemnej strony Pisma Świętego. Jest to utwór zaliczany do dzieł pseudoepigraficznych, przypisywanych wielkim mędrcom starożytności. Dotarł do naszych czasów w dwóch wersjach: z Konstantynopola z ok. 1516 r. oraz z Krakowa z 1579 r. Specjaliści wyróżniają również edycję z Wenecji z 1546 r. oraz starszą, z Amsterdamu, z 1708 r. Co do datacji, dzieło cytowane jest już w utworach z X w., więc można przypuszczać, że powstało przed tym stuleciem. Wedle Martina Bubera zostało ono zredagowane w VIII w. Wiadomo, że rabbi Nachmanides posłużył się tym utworem w swoich interpretacjach kabalistycznych. *Alfabet rabiego Akiwy* wraz z *Księgą Stworzenia (Sefer Jecira)* zajmuje poczesne miejsce w literaturze kabalistycznej, sam jednak nie będąc *stricte* jej reprezentantem. Oba dzieła poruszają tematykę liter alfabetu hebrajskiego, jednakże *Księga Stworzenia* skupia się raczej na ich metafizycznym, chciałoby się rzec kosmogonicznym, aspekcie sprawczym, zaś *Alfabet rabiego Akiwy* komentuje nazwy i formy graficzne, stosując typowo kabalistyczne metody hermeneutyczne, jak permutacje oraz akrostychy, w celu przekazu moralnego. Inną znamioną różnicą, zachodzącą między *Alfabetem* i *Księgą Stworzenia*, jest podejście do samego Boga, który w pierwszym tekście jest dostępnym Bogiem objawienia, siedzi na tronie chwały i dialoguje z literami, zaś w drugim jest oddalonym i niepoznawalnym Stwórcą świata. Jeśli zważyć na to, że Nachmanides – ceniony przez Abulafię mędrzec – powoływał się na ten utwór, to z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy przypuszczać, że również Abulafia znał ten tekst. I podobnie do *Księgi Stworzenia* oraz dzieł Majmonidesa możemy uznać, że *Alfabet rabiego Akiwy* jest trzecim źródłem, na którym bazuje kabała ekstatyczna stworzona przez Abulafię. Informacje dotyczące się *Alfabetu* czerpię ze wstępu do *Alfabeto de Rabi Akiva* przekład z oryginału na hiszpański i opracowanie N. Manel Frau-Cortés, Barcelona 2017, s. 7-12.

⁵⁵ Cyt. za: G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 65.

⁵⁶ „Pon el «mundo» sobre el «amor» y descubrirás «el mundo venidero» [...]. Es un mundo de amor”; A. Abulafia, *Sefer Or-ha-Sejel/La luz del Intelecto*, s. 172.

⁵⁷ Zob. przyp. 339 tamże, s. 172.

⁵⁸ Zob. *Alfabeto de Rabbi Akiva*, s. 91-118 (wersja krakowska i amsterdamska).

pierwszym wyrazem jest hebrajski אנכי⁵⁹, oznaczające: „Ja [Bóg] jestem”⁶⁰. *Alef* przez to, że – jak podaje Gershom Scholem – „poprzedza samogłoskę na początku wyrazu [...]. Stanowi poniekąd element, z którego wywodzi się każdy artykułowany dźwięk – i w rzeczy samej kabałiści uważali zawsze *alef* za duchowy rdzeń wszystkich innych liter obejmujących w swej istocie cały alfabet, a tym samym wszystkie składniki ludzkiej mowy”⁶¹. Owa skromność *alefu*, która przyczyniła się do nazwania go „*alefem* zrozumienia, wynagradzającym pokornych”⁶², zamyka w sobie trwogę i miłość do Boga i stanowi największy dowód wdzięczności względem Niego za wszystko, co wyświadczył skromnej osobie/literze, która sobie niczego nie przypisuje, wręcz przeciwnie – stroni od wszelkich pochwał. Ci bowiem, którzy są skromni i pokorni, przyznają, że, jak zaznacza Luis de León w objaśnieniu do ustępu z Pieśni nad Pieśniami: „Ja (należę) do ukochanego mojego i ku mnie (zwraca się) pożądanie jego”⁶³, oraz że „wszystko pochodzi głównie od boskiej mocy”. Uważają oni, że „żadna pochwała lub przychyłność nie powinna im być przypisana”⁶⁴, co skłania ich do tego, że „nienawidzą [oni] tych honorów i uciekają od nich, jak od najstraszliwszej zarazy, czując się urażeni, jakby się czyhało na ich cnotę, kiedy są chwaleni lub czczeni”⁶⁵. Bez wątpienia pobrzmiwają tutaj słowa św. Franciszka, który uznawał siebie za „najbardziej niegodziwego, bardziej niedoskonałego”⁶⁶ i największego grzesznika pośród ludzi i sądził, że

⁵⁹ Transliteracja *anōkī/anochi*, czyli ‘Ja’, jak podaje Gershom Scholem w: *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014, s. 49.

⁶⁰ Zob. Wj 20,2 *Pięcioksiąg*, s. 286.

⁶¹ G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, s. 24.

⁶² „[E]l *álef* del entendimiento, recompensa de los humildes”; *Alfabeto de Rabi Akiva*, s. 106.

⁶³ Pnp 7,11 *Pisma*, s. 466. W tłumaczeniu brata Luisa de León: „[Esposa.] Yo soy de mi Amado, y su deseo a mí” („[Małżonka.] Ja jestem mojego Ukochanego i ku mnie jego pożądanie”); F. Luis de León, *Exposición del «Cantar de los Cantares»*, w: tenże, *Obras completas castellanas*, t. 1, s. 176.

⁶⁴ „[T]odo ello reconocemos que es principalmente del poder divino, y confesamos que nada de alabanza o merced se debe atribuir a nosotros por ello, en lo que está de nuestra parte”; F. Luis de León, *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética*, s. 379.

⁶⁵ „[O]dien aquellos honores, y los huyan como a la mayor peste de la virtud, y se piensen heridos y que se acecha contra su virtud, cuando así son alabados u honrados”; tamże, s. 380.

⁶⁶ Franciszek z Asyżu, *Kwiatki świętego Franciszka z Asyżu*, tłum. P. Jabłońska, oprac. A. Popławska, Kraków 2008, s. 19. Wiadomo, że Franciszek z Asyżu podróżował po Hiszpanii w latach 1213 i 1214, by odbyć pielgrzymkę do grobu Apostoła Jakuba w Santiago de Compostela oraz głosić kazania wyznawcom islamu. Podróż ta zaowocowała tym, że zakon franciszkański już w 1217 r. osiadł na stałe w Hiszpanii. Pierwsze hiszpańskie wydanie *Kwiatków świętego Franciszka z Asyżu* pochodzi z 1492 r. z Sewilli. Wpływ tego dzieła na literaturę hiszpańską, głównie złotego wieku, był ogromny. Ślad tego utworu znaleźć można w tekstach np. Rajmunda Luli czy św. Teresy od Jezusa. Oczywiście wydaje się, że brat Luis de León także go znał; zob. F. Sureda Blanes, *Introducción*, w: *Las florecillas de San Francisco. El cántico del sol*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył F. Sureda Blanes, Madrid 1980, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-florecillas-de-san-francisco-el-cantico-del-sol--0/html/ff7b777a-82b1-11df-acc7-002185ce6064_6.html#I_2_ [dostęp: 6.03.2020].

z tego właśnie powodu został wybrany, „aby zawstydzić wszelką siłę, urodę, wielkość, szlachetne urodzenie i całą mądrość świata, żeby ludzie nauczyli się, że każda cnota i każdy dobry dar pochodzi od Niego [Boga], a nie od żadnego stworzenia, tak że nikt nie chlubił się wobec Niego. Ale jeśli ktoś chlubi się, niech chlubi się w Panu, do którego należy wszelka chwała na wieki”⁶⁷. Przywołanie założyciela zakonu franciszkanów ma swoje znaczenie nawet w stosunku do żydowskiej myśli etycznej. Jak wykazuje jeden z najważniejszych historyków dziejów hiszpańskich Żydów, Yitzhak Baer⁶⁸, moralność tej kongregacji wpłynęła na wzmocnienie wartości skromności i łagodności w etyce judaistycznej. Nie przeczy to faktowi, że były one obecne już w Piśmie Świętym, gdzie skromność utożsamiona jest z mądrością. W Księdze Przysłów czytamy: „u pokornych (jest) mądrość”⁶⁹. Toteż Luis de León, komentując passus z Pieśni nad Pieśniami, gdzie opiewane są kroki i stopy Oblubienicy: „Jakże są piękne stopy twoje w sandałach, córko księcia”⁷⁰, pisze, że ich piękno pochodzi od ich skromności, która wraz z powściągliwością sprawia, że każdy, kto je ma, „czyni dobrze i służy innym”⁷¹ i może tym samym wnieść swoją duszę wyżej ku Bożej miłości⁷². W skromności bowiem wyraża się bojaźń i miłość do Boga i stanowi ona fundament życia duchowego człowieka. Człowiek prowadzony skromnością i pokorą woli niesłyszalnie – po cichu – działać w świecie dla chwały Wiekuistego, podobny do *alefu*, którego „nie można właściwie słyszeć”, lecz dzięki temu „stanowi on przejście do wszystkich słyszalnych dźwięków, i z pewnością nie da się o nim powiedzieć, że sam przekazuje specyficzny sens o jasno określonym charakterze”⁷³. Wsłuchując się w głos od Boga, mistyk pozyskuje znaczenie, które przekazać ma wspólnocie.

Koncentracja na słuchaniu jest cechą żydowskiego mistycyzmu. Słuch, a nie wzrok, jest głównym zmysłem, pozwalającym praktykować mistycyzm. Zarówno mistyk, jak prorok – skądinąd Abulafia aspiruje do przejęcia tej roli – czeka na wypowiedź Innego, który musi do niego przemówić, by można było zacząć praktyki mistyczne. Głos zawierający ukryty przekaz woła mistyka

⁶⁷ Franciszek z Asyżu, *Kwiatki świętego Franciszka z Asyżu*, s. 20.

⁶⁸ O powiązaniach judaizmu i doktryny franciszkańskiej pisze w wielu miejscach Yitzhak Baer w *A History of the Jews in Christian Spain*, t. 1, tłum. z hebrajskiego na angielski Louis Schoffman, Philadelphia 1961, np. s. 10, s. 270.

⁶⁹ Prz 11,2, *Pisma*, s. 379.

⁷⁰ Pnp 7,2 tamże, s. 465. Tłumaczenie Luisa de León: „[Coro.] ¡Cuán lindos son tus pasos en el tu calzado, hija del príncipe!” („[Chór.] Jak śliczne są kroki twych obutych stóp, córko księcia!”); F. Luis de León, *Exposición del «Cantar de los Cantares»*, s. 175.

⁷¹ „[P]ies son hermosos [...] por la apariencia de humildad y modestia, se ponen casi todos en hacer bien y servir a los otros”; F. Luis de León, *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética*, s. 374.

⁷² Zob. tamże, s. 376.

⁷³ G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, s. 49.

i daje możliwość najpierw odsłuchania, a potem zinterpretowania, ma on bowiem formę abstrakcyjnej wypowiedzi językowej, różniącej się od konkretnej wizji obrazowej. Amparo Alba Cecilia, w poświęconym Abulafii artykule, bardzo jasno przedstawia jego stanowisko:

Abulafia opisuje w wielu swoich dziełach różne etapy doświadczeń mistycznych: wizja światła należy do niższej sfery duchowej niż percepcja głosu, gdyż, wedle niego, objawienie świetlne charakterystyczne jest dla kabalistów, rozwijających teorię *sefirot*, których porównuje do filozofów i nazywa ich „osobistymi profetami”, z powodu tego, że ich doświadczenia nie wykraczają poza wąski krąg. Głos natomiast jest źródłem prawdziwego prorocstwa i kieruje się zarówno do proroka, jak do jego wyznawców. By móc dojść do tego głosu, mistyk musi wzmocnić swój intelekt w taki sposób, by był zdolny przyjąć jego potok słów – słowo Boże – którego źródło znajduje się w Bogu bądź w aktywnym intelekcie⁷⁴.

Luis de León przekonuje, że głos jest pierwszym, najważniejszym nośnikiem kontaktu Boga z człowiekiem, kiedy omawiając Pieśń nad Pieśniami w egzegezie duchowej, mówi o tym, że Bóg wzywa miłujących Go do wyższych stadiów na drodze ku zjednoczeniu z Nim. Duch Święty wyraża to już na samym początku Pieśni, gdzie czytamy: „Głos ukochanego mojego [słyszać – dodaje Luis de León]”⁷⁵. Słuch odwołuje się do ducha lub umysłu, będących częścią świadomości i nieświadomości, wizja zaś skupia się na uchwytnej materialności. Mistyka żydowska to duchowa dziedzina ludzkiej działalności, a język jest obszarem, po którym się ona porusza, stąd też prym wiedzie w niej *praxis* miast poznania. Ta odwrócona ludzka chronologia staje się anielską, którą objaśnił XX-wieczny filozof Emmanuel Lévinas, uważając ją za charakterystyczną dla żydowskości. W tekście *Cztery lektury talmudyczne* czytamy: „Wypełnimy i będziemy słyszeć», co wydawało nam się sprzeczne z porządkiem logicznym, jest porządkiem egzystencji anielskiej”⁷⁶. Na marginesie dodać można, że opinia ta oparta jest na egzegezie m.in. fragmentu z Pieśni nad Pieśniami, gdzie napisano: „Jak jabłoń wśród drzew lasu,

⁷⁴ „Abulafia describe en varias de sus obras los distintos estadios que se dan en la experiencia mística; la visión de la luz corresponde a un nivel inferior que la percepción de la voz, pues, según él, la visión de la luz es característica de los cabalistas sefiróticos, a los que Abulafia compara con los filósofos y llama «profetas personales», ya que su experiencia quedaba confinada en círculos muy reducidos; la voz, por el contrario, es la fuente de la verdadera profecía, la que va dirigida tanto al profeta como a sus seguidores. Para que el místico acceda a esta voz, tiene que fortalecer su intelecto, de manera que pueda recibir el flujo – el verbo divino – cuya fuente está en Dios o en el Intelecto activo”; A. Alba Cecilia, *Abraham Abulafia*, w: *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, s. 205.

⁷⁵ Pnp 2,8, *Pisma*, s. 457. „Voz de mi Amado (se oye)”; A. Alba Cecilia, *Abraham Abulafia*, w: *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, s. 150.

⁷⁶ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, tłum. E. Burska, Kraków 1995, s. 58.

tak ukochany mój wśród chłopców”⁷⁷, co – wedle talmudycznej lektury, Rawa Chama bar Chanina – poucza, „że tak jak na jabłoni najpierw wyrastają owoce, a potem liście, tak Izrael postanowił najpierw wypełnić, a potem wysłuchać”⁷⁸. Zbliża to mistykę żydowską do świata poezji oraz snów, czułych na formę i materię lingwistyczną. Wychodząc od słuchania, przechodzi się do interpretacji, ponieważ wypowiedź nie jest jasna. Ta niejasność daje możliwość wolności hermeneutycznej, która charakteryzuje otwartość wykładni mistyki żydowskiej. Należy mieć na uwadze, że zamiarem mistyków żydowskich nie było nigdy zaprzeczenie autorytetowi religijnemu, wręcz przeciwnie, starali się go podtrzymywać, a on w zamian pozwalał im swobodnie interpretować uznaną od wieków tradycję⁷⁹. Postawa słuchacza, połączona z późniejszą wykładnią hermeneutyczną, czyni z mistyki dziedzinę, w której objawia się ludzka wolność myślenia. Przeciwnieństwem jest narzucone prawo, które, a nie głos płynący od Innego, nakazuje, jak postępować. Wtedy działaniem nie rządzi wolność, a poddańczość, a w mistycznej sferze myśli króluje wolność, wynikająca ze słowa, które raz wypowiedziane czeka na odpowiedź oraz stwarza więź odpowiedzialności między słuchającym a wypowiadającym, gdyż, jak zaznacza Emmanuel Lévinas: „Usłyszeć głos, który do was mówi, to *ipso facto* przyjąć zobowiązanie wobec tego, kto mówi”⁸⁰.

Doświadczenie mistyczne rozpoczyna się i kończy objawieniem, które również pociąga za sobą odpowiedzialność za Innego (Boga) oraz innego (osobę), gdyż raz doświadczone wzywa do zagłębienia się w Piśmie Świętym, by dojść do zjednoczenia z Bogiem⁸¹, przybierając etyczny nakaz przekazania treści. Emmanuel Lévinas również to podkreśla: „Całkowite poznanie, czyli Objawienie (przyjęcie Tory), jest postępowaniem etycznym”⁸². Mamy tu do czynienia z konstrukcją pierścieniową, gdzie początkowe ekstatyczne doznanie kształtuje całe doświadczenie. Wychodząc od objawienia, przybierającego najczęściej formę głosu płynącego z Nieba, ponownie się do niego wraca, by je potem rozpowszechnić. Wyjątkowe miejsce słuchu w mistycyzmie żydowskim zostaje podkreślone przez Gershoma Scholema, który pisze, że „aspekt wizualny w porównaniu z audytywnym ma znaczenie jedynie uboczne, ponieważ doświadczenie mistyczne jako słyszenie głosów ma dla żydowskiego mistyka poważniejszą legitymizację niż jako wizje świetlne”⁸³. Nawet z punktu

⁷⁷ Pnp 2,3; *Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, s. 456.

⁷⁸ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, s. 40.

⁷⁹ Zob. G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, s. 24.

⁸⁰ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, s. 62.

⁸¹ Zob. M. Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, s. 440.

⁸² E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, s. 61.

⁸³ G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, s. 34.

widzenia czysto medycznego, audytywność ma pierwszeństwo przed wizualnością, bowiem angielski neurolog żydowskiego pochodzenia, który pracował w Stanach Zjednoczonych – Oliver Sacks – pisząc o audytywnych halucynacjach, stwierdził, że głosy „były może ważniejsze od wizji, gdyż wykorzystując środki językowe, mogą przekazać znacznie bardziej klarownie informacje czy polecenia”⁸⁴. Spostrzeżenie to, mimo że pozornie przeczy otwartości przekazu językowego, tego dowodzi. Jak już wcześniej wspomnieliśmy, w Pieśni nad Pieśniami znajdujemy wagę wezwania przez głos Umiłowanego. W rozdziale I wersecie 8 i w rozdziale V wersecie 2 Oblubienica oznajmia, że usłyszała głos Umiłowanego. Passusy te mają znaczące miejsce w Pieśni, a Luis de León w komentarzu duchowym odwołuje się do wyróżnionych już przez „świętych mężów i znawców tychże [bożych] miłości”⁸⁵ (*santos varones y expertos en estos amores*)⁸⁶ trzech stopni na drodze wznoszenia się duszy ludzkiej do miłości Boga. Dusza musi przejść przez każdy z nich: „we wzniesieniu się duszy do miłości Boga są trzy stopnie, każdy może dojść do wyższego, przechodząc przez pośredni”⁸⁷. Wyróżnia on, od najniższego do najwyższego, następujące stopnie doskonałości, które przechodzą adeptci: zaczynają jako początkujący (*principiantes*), następnie robią postępy (*aprovechados*), by wreszcie dojść do doskonałości (*perfectos*)⁸⁸. Wedle duchowej interpretacji brata Luisa de León sama struktura Pieśni podlega temu rozróżnieniu. Twierdzi on: „mówię, że cała ta Pieśń została uporządkowana przez Salomona tak, by odpowiadała trzyczęściowemu rozróżnieniu życia i stopni”⁸⁹. Opis stopni początkujących zawiera się w rozdziałach od I do II wersetu 8, gdzie czytamy: „Głos ukochanego mojego, oto on, przychodzi, przeskakuje nad górami, skacze nad pagórkami”⁹⁰. Następną część – od rozdziału II wersetu 8 do rozdziału V wersetu 2 – tyczy się stopni postępowych, a pozostały fragment – od rozdziału V wersetu 2: „Ja śpię a serce moje czuwa. Głos ukochanego mojego pukającego! Otwórz mi, siostró moja, przyjaciółko moja, gołębico moja, doskonała

⁸⁴ O. Sacks, *Halucynacje*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2014, s. 82.

⁸⁵ Bez wątpienia Luis de León ma na myśli św. Jana od Krzyża i jego utwór oraz komentarz do niego *Pieśń duchowa*, opublikowane w 1584 r.; zob. przyp. 4 w: F. Luis de León, *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética*, s. 26.

⁸⁶ Zob. F. Luis de León, *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética*, s. 26.

⁸⁷ „[E]n el ascenso del ánima al amor de Dios haya tres grados, del último de los cuales cada uno puede llegar al superior a través del mediano”; tamże.

⁸⁸ Zob. tamże, s. 26-27.

⁸⁹ „[D]igo que todo este cantar fue acomodado por Salomón según esta tripartita división de vida y grados”; zob. tamże, s. 26.

⁹⁰ Pnp 2,8 *Pisma*, s. 457. W tłumaczeniu Luisa de León: „[Esposa.] Voz de mi Amado [se oye]. Helo, viene atravancando por los montes, saltando por los collados” („[Małżonka.] Głos mego Ukochanego [słychać]. Oto, idzie przekraczając góry, skacząc po wzgórzach”); F. Luis de León, *Exposición del «Cantar de los Cantares»*, s. 97.

moja, gdyż głowa moja napełniona rosą, kędziory moje kroplami nocy”⁹¹ do końca – opisuje adeptów doskonałych. Abulafia także dzieli drogę intelektualnego zjednoczenia z Bogiem na trzy etapy: poznania poprzez zmysły, poprzez wyobraźnię oraz poprzez intelekt⁹². O stopniach doskonałości u Abulafii mówi następujący fragment: „ponad wszystkimi tymi [stworzeniami] znajduje się człowiek, a ponad człowiekiem – Izrael. Ponad Izraelem jest plemię Lewitów, a ponad plemieniem Lewitów – kapłan, będący prorokiem”⁹³, co odpowiada żydowskiej tradycji, którą zawarł w *Księdze Znak*: „Kohen, Lewita i Izraelita – oni trzej są świadkami, wiernymi Ducha. Stoją na trzech stopniach miar, przewodząc trzem światom”⁹⁴.

Komentarz Luisa de León wpisuje się w tzw. literaturę duchową, która wskazywała, jak dojść do perfekcji, dającej możliwość osobistego zjednoczenia się z Bogiem⁹⁵. Usłyszenie Bożego głosu jest nie tylko oznaką Jego obec-

⁹¹ Pnp 5,2 *Pisma*, s. 462. W tłumaczeniu Luisa de León: „[Esposa.] Yo duermo, y mi corazón vela. La voz de mi querido llama: Abreme, hermana mía, compañera mía, paloma mía, perfecta mía, porque mi cabeza está llena de rocío, y mi cabello de las gotas de la noche” („[Małżonka.] Śpię i moje serce czuwa. Głos mego ukochanego woła: Otwórz mi, siostrze moja, towarzysko moja, gołąbko moja, doskonała moja, bowiem moja głowa pełna jest rosy i moje włosy [pełne są] kropli nocy”); tamże, s. 143.

⁹² Zob. A. Abulafia, *Sefer Or-ha-Sejel/La Luz del Intelecto*, s. 250.

⁹³ „[P]or encima de todos ellos se encuentra el hombre, por encima del hombre está Israel, por encima de Israel está la tribu de Leví, y por encima de la tribu de Leví está el sacerdote profeta”; tamże, s. 84.

⁹⁴ A. Abulafia, *Księga Znak*, s. 133.

⁹⁵ W skład tejsze literatury duchowej wchodziły tzw. podręczniki duchowości, które najczęściej, choć nie zawsze, przybierały formę osobistych relacji „mistrzów”, którzy przeżywszy osobiste spotkanie z Bogiem, nauczają w nich, jaką drogę przeszli, by je osiągnąć. Droga ta, choć osobista, w ich ujęciu stać się może uniwersalna i dostępna dla każdego nowicjusza. W tekstach tych akcent postawiony jest na życie mistyka, stąd nazywane są te pisma „podręcznikami życia by je przeżywać” (*manuales de vida para ser vivos* – określenie Daniela de Pablo Maroto; zob. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI. El reinado de Felipe II*, t. 3, Burgos 2016, s. 279). Zgadza się to z ogólnym twierdzeniem Scholema na temat mistyków, kiedy pisze, że: „W doświadczeniu mistycznym mistyka spotyka się właśnie z życiem” (zob. G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, s. 46), gdyż to Bóg, czy to w postaci nieskończoności *Ein Sof*, czy w imieniu JHWH, czy też w postaci Chrystusa, jest prawdziwym i wiecznym życiem. Zarówno Abulafia, jak i Luis de León tego właśnie doświadczyli. Abulafia wyraża to, wierząc, że „przez nasze poznanie Ducha Jego Wyodrębnienia i światła Jego światłości, będziemy wiedli wieczne życie” (A. Abulafia, *Księga Znak*, s. 111), zaś Luis de León w tym, że „stając się wszyscy jednym Chrystusem” („seremos todos un Cristo” – F. Luis de León, *De los nombres de Cristo*, t. 1, s. 221) „zaczynamy być w nas samych” („començamos á ser en nosotros mismos” – F. Luis de León, *De los nombres de Cristo*, s. 226).

Choć tradycja takich relacji sięgać może bardzo daleko wstecz, niektórzy traktują *Ewangelię* jako rodzaj właśnie takich opisów, to w XVI w., zwłaszcza na terenie Hiszpanii, nastąpił ogromny ich rozkwit. Dla przykładu podać można najbardziej znane pozycje: św. Ignacego Loyoli *Ćwiczenia duchowe*, św. Teresy od Jezusa *Drogę doskonałości* czy św. Jana od Krzyża *Drogę na górę Karmel*. Do wymienionych dodać można pisma Luisa de León m.in. *O imionach Chrystusa* (*De los nombres de Cristo*). Znamiennym ich wyznacznikiem jest rys osobistej relacji, który przekształca opis w tekst,

ności, lecz, co ważniejsze, jest ono zaproszeniem do przejścia w wyższy stan doskonałości, czyli do doświadczenia intensywniejszej miłości Boga, gdyż jak pisze Luis de León za Ewangelią św. Jana⁹⁶, to Bóg nas najpierw poszukuje, a nie my Jego. Chrystus wychodzi pierwszy z inicjatywą. Komentując fragment Pieśni nad Pieśniami: „Ja śpię, a serce moje czuwa”⁹⁷ w *O imionach Chrystusa* wyraźnie zaznacza: „przed tym niż my Jego miłowaliśmy, on nas umiłował; i szuka nas, mimo że go obrażamy szaleniem”⁹⁸. W tym uwidacznia się olbrzymie miłosierdzie oraz zaskakująca odwrotność hierarchii: to Najdoskonalszy zabiega o nasze względy i zachęca nas do wejścia w intymną – przyjazną – relację z sobą:

i tak on [Bóg], kiedy nas słowami proroka⁹⁹ zaprasza do swojej przyjaźni, nie mówi, że się dla nas przemieni, lecz prosi, byśmy się nań nawrócili, zmieniając nasze przyzwyczajenia. „Nawróćcie się do Mnie”, mówi, „a nawrócę się na was”¹⁰⁰, jakby mówił: zwróćcie się do mnie, gdyż jeśli tak czynicie, ja zwracam się ku wam, i patrzę na was oczami i wnętrzościami miłości, jakimi zawsze patrzę na tych, którzy odpowiednio na mnie patrzą¹⁰¹.

I zwróceniu sercem ku Bogu pełni trwogi i miłości mamy się w Nim zakochać, by jak dziewczęta z Pieśni nad Pieśniami poznać woń Jego imienia dzięki zaproponowanym sposobom biblijnej egzegezy.

będący świadectwem; zob. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI. El reinado de Felipe II*, t. 3, s. 279-281.

⁹⁶ „Nie wy mnie wybraliście sobie, ale ja wybrałem sobie was [...]”; J 15,16; *Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tłum. R. Popowski i M. Wojciechowski, Warszawa 2017, s. 554.

⁹⁷ Pnp 5,2, *Pisma*, s. 462.

⁹⁸ „Porque antes que le amemos nos ama; y offendiéndole locamente, nos busca”; F. Luis de León, *De los nombres de Cristo*, t. 1, s. 138.

⁹⁹ Mowa o proroku Zachariaszu, którego następnie cytuje.

¹⁰⁰ Za 1,3; *Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich*, red. i wstęp A. Kuśmirek, Warszawa 2008, s. 1527.

¹⁰¹ „Y assí él, cuando nos combida a su amistad por el profeta, no nos dize que se mudará él, sino pídenos que nos convirtamos a él nosotros, mudando nuestras costumbres. *Convertíos a mí*, dize, y yo me convertiré a vosotros; como diciendo: bolveos vosotros a mí, que haziendo vosotros esto, por el mismo caso yo estoy buuelto a vosotros, y os miro con los ojos y con las entrañas de amor con que siempre estoy mirando a los que deuidamente me miran”; F. Luis de León, *De los nombres de Cristo*, t. 2, s. 148.

„HEAR THE WORD OF YHWH”

ABRAHAM ABULAFIA AND LUIS DE LEÓN - THE MYSTIC OF LANGUAGE

A B S T R A C T

Abraham Abulafia, a 13th-century Sephardic Kabbalist and brother Luis de León, a 16th-century Spanish theologian, develop in their exegesis a mystic of language that can be divided into mysticism of words and mysticism of letters. The love of the Hebrew language and the conviction that it is the language of God lead both of them to believe that each of its parts is sacred. Abraham Abulafia, wanting to penetrate the secrets of the Holy Scriptures, develops a hermeneutic method of reading it, in which the adept, after special preparation, delves into the inspired text to transform into the divine letter of the Hebrew alphabet. United with the Creator, he becomes capable of prophesying, and it is the main goal of the prophetic or ecstatic kabbalah developed by the Sephardic sage. Luis de León does not go that far, but by identifying the name with God, he comes to the conclusion that the letters, having a double function, encompass the whole of existence, becoming self-sufficient. In the texts of a Catholic religious from a family of converts, and in particular in the treatise *Meditations on the Divine Name*, one can find numerous traces of the Sephardic method, which proves that the cultural heritage of the Jews expelled from Spain in 1492 survived in the minds of their grandchildren. The author, taking on the above-mentioned text by Luis de León, *Light of Intellect and Book of the Sign of Abraham Abulafia*, presents the mysticism of the language, with particular emphasis on the mysticism of the word and letters, which combine to form numerous forms of God's names. Both Abraham Abulafia and Brother Luis de León, in their understanding of the Scriptures, were both faithful to tradition – for example, when they reached for the authority of another Sephardic, Abraham ibn Ezra – as innovative, in keeping with the spirit of Jewish exegesis in which, as succinctly expressed by the Hasidic rabbi Nachman from Braclaw: „It is forbidden to grow old!”

Keywords: Abraham Abulafia, Luis de León, Abraham ibn Ezra, mystic of language, mystic of words, mystic of letters

Słowa kluczowe: Abraham Abulafia, Luis de León, Abraham ibn Ezra, mistyka języka, mistyka słowa, mistyka liter

BIBLIOGRAFIA

Źródła drukowane

Abulafia A., *Księga Znaku*, komentarz A.M. Krawczyk, ed. krytyczna, przeł. i interpretacja tekstu A.M. Krawczyk, Warszawa 2018.

- Abulafia A., *Sefer Or-ha-Sejel/La Luz del Intelecto*, przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył J. Peradejordi, Barcelona 2018.
- Alfabeto de Rabí Akiva*, przeł. z oryginału na hiszpański i opracował N.M. Frau-Cortés, Barcelona 2017.
- Baer Y., *A History of the Jews in Christian Spain*, t. I, przeł. z hebrajskiego na angielski L. Schoffman, Philadelphia 1961.
- Crouzet A.F., *El cabalismo cristiano de Fray Luis de León, o la voz perdida de un pacifista en tiempos de contrarreforma*, praca doktorska z Uniwersytetu Paul Valéry, pisana pod kierunkiem profesora L. Cardaillaca, Montpellier 1991.
- Franciszek z Asyżu, *Kwiatki świętego Franciszka z Asyżu*, tłum. P. Jabłońska, oprac. A. Popławska, Kraków 2008.
- Idel M., *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2018.
- Lacan J., *Imiona-Ojca*, tłum. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, Warszawa 2013.
- Luis de León F., *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética*. Texto bilingüe, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył J.M. Becerra Hiraldo, Salamanca 1992.
- Luis de León F., *De los nombres de Cristo*, t. 1, 2, 3, wydanie i przypisy F. de Onís, Clásicos Castellanos, 1914.
- Luis de León F., *Obras completas castellanas*, t. 1, Madrid 1991.
- Pablo Maroto D. de, *Espiritualidad española del siglo XVI. El reinado de Felipe II*, t. 3, Burgos 2016.
- Rilke R.M., *Poezje zebrane*, tłum. A. Lam, Warszawa 2019.
- Sacks O., *Halucynacje*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2014.
- Scholem G., *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014.
- Scholem G., *Lenguajes y cábala*, tłum. z języka niemieckiego na hiszpański J.L. Barbero Sampedro, Madrid 2006.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010.
- Świętlicki C., *Spanish Christian Cabala. The works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*, Missouri 1984.
- Thompson C.P., *La lucha de las Lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*, Salamanca 1995.

Prace zbiorowe

- Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, red. nac. V.G. de la Concha i J.S. José Lera, Salamanca 1996.
- Historia Hispanii*, M. Tuñón de Lara, J. Valdeón Baroque i A. Domínguez Ortiz, tłum. S. Jędrusiak, Kraków 2007.
- Diccionario de autores judíos. Sefarad. Siglos X-XV*, Á. Saenz-Badillos, J. Targarona Borrás, Córdoba 1988.
- Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, red. nac. J. Targarona Borrás, Á. Sáenz-Badillos, R. Izquierdo Benito, Cuenca 2001.
- Poetas hebreos de Al-Andalus (Siglos X-XII). Antología*, wybór, przekład i objaśnienia Á. Sáenz-Badillosa i J. Targarony Borrás, Córdoba 2003.

Pismo Święte

- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tłum. R. Popowski i M. Wojciechowski, Warszawa 2017.
- Pięcioksiąg z przekładem interlinearnym z kodami gramatycznymi i transliteracją oraz indeksem rdzeni*, oprac. A. Kuśmirek, Warszawa 2003.

Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem słów hebrajskich i aramejskich, oprac. i wstęp A. Kuśmirek, Warszawa 2014.

Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich, red. i wstęp A. Kuśmirek, Warszawa 2008.

Źródła internetowe

San Francisco de Asis, *Las florecillas de San Francisco. El cántico del sol*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył F. Sureda Blanes, Madrid 1980, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-florecillas-de-san-francisco-el-cantico-del-sol--0/html/ff7b777a-82b1-11df-acc7-002185cc6064_6.html#1_2_ [dostęp: 6.03.2020].

Majewski M., *Bereszit. Język hebrajski dla początkujących*, z. 1, file:///C:/Users/Asus/AppData/Local/Temp/BERESZIT_-_Jezyk_hebrajski_biblijny_dla.pdf [dostęp: 22.04.2020].

PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

doi: 10.14746/fc.2021.18.2

Fenomenologia liturgii Jean-Yves’a Lacoste’a jako filozofia mistyki

Jean-Yves Lacoste wciąż pozostaje myślicielem mało znanym. Wielu komentatorów francuskiej sceny filozoficznej zupełnie go pomija, zaliczając raczej do grona teologów niż filozofów. Tymczasem zarówno w swej wczesnej książce pt. *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l’espérance* z 1990 roku, stanowiącej zarazem jego doktorat z teologii, jak i w późniejszej *Expérience et absolu. Questions disputées sur l’humanité de l’homme* z 1994 roku, która z kolei była jego doktoratem z filozofii, Lacoste porusza się po obrzeżach tych dwóch dziedzin. Z jednej strony trzyma się zdecydowanie hermeneutyki faktyczności jako fundamentu i punktu wyjścia swoich rozważań¹. Z drugiej strony jednak nabudowuje na niej refleksję, która jest nie tyle teologią, ile teologicznym myśleniem². W związku z tym Emmanuel Falque zwraca uwagę, że nie jest on przedstawicielem zwrotu teologicznego w fenomenologii francuskiej: teologiczne myślenie Lacoste’a nie porzuca filozofii, ale przyjmuje ją w równym stopniu, co teologię. Wobec tego stwierdza, że u Lacoste’a faktyczność zostaje „nawiedzona” (*la facticité visitée*): nie ma tu alternatywy, świat albo Bóg. Jean-Luc Marion w tym kontekście pisze, że Lacoste w swoim myśleniu jest zarazem w świecie (*dans le monde*) i wobec Boga (*devant Dieu*), dokonując w ten sposób swoistej korekty

¹ Zob. J. Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 2, Paris 2002, s. 266-291.

² Por. E. Falque, *La facticité visitée*, „Transversalités” 2 (2009), nr 110, s. 197-222.

analityki egzystencjalnej³. Celowe zastosowanie różnych przyimków wskazuje na różnicę w tych dwóch sposobach bycia. Lacoste nie tylko „nawiedza” faktyczność, ale przechodzi ponownie przez całą historię myśli, wydobywając z niej różne wątki. Na tej drodze odnowy myśli chrześcijańskiej nie wystarcza mu jednak jałowe powtarzanie starych i dobrze znanych treści. Nie próbuje zatem budować jakiegoś neoscholastyki, neomistyki ani nawet neofenomenologii. Teologiczne myślenie, jak wyjaśnia Lacoste w książce *From theology to theological thinking*, jest takim sposobem wracania do źródeł myśli chrześcijańskiej, który stawia sobie za cel nie tyle zadanie przypominania tradycji, ile zadanie myślenia: „Aby uniknąć jałowego powrotu do źródeł, praca myślowa będzie z konieczności podwójną pracą ponownego czytania i ponownego pisania. Ponowne pisanie nie jest jednak tym samym, co kopiowanie. Wręcz przeciwnie, ponowne pisanie jest po prostu tworzeniem nowego tekstu w nowych horyzontach – i to nie tekstu, który zrywa z pierwszym tekstem, lecz tekstu, który odpowiada na pytania, na które pierwszy tekst nie odpowiedział z tego powodu, że ich nie znał”⁴. Jego ścieżki myślenia mają jednak wspólny mianownik: Lacoste przekracza granice doświadczenia, próbując sięgnąć nieosiągalnego⁵. Dlatego wydaje się, że jego sposób myślenia przypomina pod wieloma względami myślenie charakterystyczne dla mistyki.

1. Jean-Yves Lacoste wobec zadania myślenia

Myślenie (*penser*) oznacza dla Lacoste’a więcej niż rozumowanie (*raisonner*)⁶. Myślenie spełnia swoje zadanie, kiedy zmierza do owego „więcej” niż to, co obecne dla świadomości. Dzielenie go na różne obszary, a tym samym próba wyznaczenia mu granic, choć może być przydatne ze względów praktycznych, pozostaje w stosunku do niego wtórne i cechuje je arbitralność⁷. Jak sam zwraca uwagę, *theoria* zawsze poprzedza wszelką *praxis*. Zadaniem, jakie staje przed nami według Lacoste’a, nie jest zatem uprawianie filozofii albo teologii, ale raczej zadanie myślenia. Zarówno filozofia, jak i teologia są dla niego zatem dwoma sposobami wypełniania tego samego zadania. W związku z tym w eseju *La théologie et la tâche de la pensée*, postuluje zniesienie ścisłej granicy między filozofią a teologią i zamiast tego proponuje

³ Por. J.L. Marion, *Lacoste ou la correction de l’analytique existentielle*, tamże, s. 169-175.

⁴ J.Y. Lacoste, *From theology to theological thinking*, tłum. C. Hackett, New York 2014, s. 89-90.

⁵ Zob. J.Y. Lacoste, *En marge du monde et de la terre: l’aise*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 100 (1995), s. 185-200.

⁶ Por. J.Y. Lacoste, *L’intuition sacramentelle. Et autres essais*, Paris 2015, s. 23.

⁷ Por. tamże, s. 25.

wykonać krok wstecz, by spojrzeć na zachodnią refleksję z bardziej fundamentalnej perspektywy, którą jest wspomniana perspektywa „zadania myślenia” (*la tâche de la pensée*)⁸, zwłaszcza że narodziny teologii jako odrębnego od filozofii sposobu myślenia związane są z narodzinami pewnego miejsca: wydziału teologicznego⁹. Organizacja dyscyplin naukowych wymuszona przez powstanie uniwersytetów zerwała z naturalnym dotąd nastawieniem, które nie znało podziału na świat teologiczny i filozoficzny, ale było po prostu nastawieniem do świata jako świata życia, jak przypomina Lacoste w książce o intrygującym tytule: *From theology to theological thinking*¹⁰. Wraz z *universitas scientiarum*, obok *vita christiana*, pojawiło się *vita philosophica*. *Theoria*, jak niegdyś dla Greków, nie jest dla niego tylko teoretyzowaniem, ale kontemplacją. Życie teoretyczne, a więc życie filozoficzne, wydają się w znacznym stopniu życiem mistycznym, czyli życiem toczącym się w bliskości tego, co najważniejsze. Spełnieniem tego ideału jest według Lacoste'a życie mnicha, które stanowi ucieleśnienie zarówno *theoria*, jak i *praxis*: „Mnicha można nazwać filozofem, ponieważ żyje tym, czego powinien pragnąć filozof: wiecznym skupieniem na tym, co najważniejsze, wbrew wszystkiemu, co może próbować go od tego odciągnąć”¹¹. Znajomość filozofii i teologii u mnicha nie wynika ze studium, ale z faktu, że on sam jest żywą filozofią i teologią. W nim spotykają się i wypełniają *vita philosophica* i *vita christiana*. Starożytni greccy myśliciele takie życie nazwaliby *bios theoretikos*, Lacoste nazywa je liturgią. Liturgia to życie toczące się wobec tego, co najważniejsze: wobec Boga. Dlatego najlepiej oddaje ona również to, co w człowieczeństwie człowieka (*l'humanité de l'homme*) najważniejsze¹². Życie, które jest liturgią, to dla niego życie, które jest kontemplacją, a zatem życie, które jest zarazem żywą mistyką¹³. Tak pojęte życie Lacoste poddaje fenomenologicznemu badaniu. Nie skupia się jednak tylko na Bogu ani na przeżyciach religijnych czy mistycznych jako takich¹⁴. Fascynuje go mistyka jako sposób życia. W centrum jego rozważań nie będzie zatem stał żaden konkretny przedmiot, ale raczej samo „wobec-Boga” (*coram Deo*). Wydaje się, że w sercu fenomenologii Lacoste'a tkwi problem czasowości: bada życie jako toczące się wobec Boga, a zatem doświadczenie czasowości rozważa jako doświadczenie mistyczne. W związku z tym rodzi się pytanie, które będzie tłem przedstawionej tutaj refleksji: W jaki sposób toczy się

⁸ Zob. J.Y. Lacoste, *La théologie et la tâche de la pensée*, w : P. Gibert, C. Théobald, *Théologies et vérité au défi de l'histoire*, Leuven 2010, s. 213-226.

⁹ Por. J.Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*, s. 9.

¹⁰ Por. tenże, *From theology to theological thinking*, s. 79.

¹¹ Tamże, s. 63.

¹² Por. J.Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, Paris 1994, s. 2.

¹³ Por. tenże, *Présence et parousie*, Paris 2006, s. 218-219.

¹⁴ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 41.

takie życie, a zatem w jaki sposób toczy się czas liturgii, który stanowi zarazem czas mistyki?

2. Jean-Yves'a Lacoste'a droga do filozofii mistyki

Problem filozofii mistyki, choć nie zawsze wprost wyrażony, przewija się w zasadzie w całej twórczości Lacoste'a. W eseju *Témoignage mystique et expérience philosophique* z 2006 roku dokonuje on reinterpretacji fenomenologii liturgii jako mistyki bycia¹⁵. Powraca do głównych tez ze swych wcześniejszych prac, takich jak *Note sur le temps* i *Expérience et absolu*, rozważając je w kontekście różnych świadectw mistyki (*le témoignage mystique*). W tym kontekście Lacoste stawia tezę, że doświadczenie filozoficzne i doświadczenie mistyczne są do siebie podobne w stopniu, który uniemożliwia wytyczenie między nimi ścisłej granicy¹⁶. Na podstawie tej przesłanki, która pojawia się już w jego najwcześniejszych dziełach, prowadzi on swoje badania nad mistyką na zasadzie analogii z filozofią. Dlatego nieraz stawia bardzo śmiało tezy dotyczące mistyki, usprawiedliwiając je analogią do doświadczenia filozoficznego. Taka analogia jest, jego zdaniem, usprawiedliwiona przez jedność Ja, która oznacza również jedność doświadczenia. Jeżeli to samo Ja doświadcza zarówno zwrócenia ku światu, jak i zwrócenia ku Absolutowi, to te dwa doświadczenia nie mogą być od siebie radykalnie różne. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z dwoma różnymi Ja. Warto w tym kontekście podkreślić, że świat i Absolut mogą wprawdzie być w stosunku do siebie nawzajem radykalnie różne, ale podmiot wobec Absolutu pozostaje tym samym podmiotem, co wobec świata. Jedność doświadczenia wynika z jedności doświadczającego. Z całą pewnością inaczej nawiązuje się relację np. z kubkiem kawy, a inaczej z przyjacielem, z którym siedzę właśnie w kawiarni, popijając kawę z tego kubka. Jednak w obu tych doświadczeniach to Ja nawiązuję relacje i zwracam się ku czemuś albo komuś w podobny, można powiedzieć, analogiczny sposób. Inny sposób nie jest mi dostępny. Lacoste często podkreśla, że jego fenomenologia liturgii nie próbuje przypisywać człowiekowi możliwości poznawczych dostępnych jedynie aniołom – niedostępne pozostaje niedostępny¹⁷. Zwraca jednocześnie uwagę, że to, co dostępne, wyłania się zawsze z nadmiaru niedostępnego. Niedostępne w poznaniu przeważa, dostępny natomiast pozostaje jedynie skrawek rzeczywistości. Fenomeny również okazują się bardziej niedostępne niż dostępne, a dostępne

¹⁵ Por. J.Y. Lacoste, *Présence et parousie*, s. 193-219.

¹⁶ Por. tamże, s. 193.

¹⁷ Por. J.Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, s. 8-9.

poznaniu jest jedynie wycinek tego, co zawiera dany fenomen¹⁸. Lacoste, jak widać, celowo wprowadza rozróżnienie na doświadczenie filozoficzne i mistyczne, podkreślając nieuchwytny charakter tego ostatniego, wynikający z niedostępności jego przedmiotu. Niezależnie od tego, czy opisując mistykę, położymy nacisk na aktywność świadomości zmierzającej ku Bogu, czy też na jej bierność, gdy staje ona wobec tajemnicy bliskości bóstwa, wspomniana tajemnica pozostanie zawsze równie nieosiągalna, jak jej przedmiot. Gra dostępności i niedostępności, możliwości i niemożliwości, przenosi hermeneutykę bycia w nowe miejsce, którym jest region graniczny (*la région frontalière*), jak określa to Lacoste¹⁹. Jego zdaniem, nieuchwytny charakter mistyki domaga się adekwatnego języka. Mistyka wydaje się wymagać od jej badacza posługiwania się językiem mistycznym. Problem jednak polega na tym, że pojęcia właściwe dla mistyki są raczej niejasne i z trudem spełniają rygory naukowości. Mistyka posługuje się językiem metafor i porównań, wymyka się zatem językowi i dlatego doświadczenie mistyczne można opisywać jedynie przez analogię. Stosowanie analogii jest zatem dla Lacoste'a swoistą strategią badawczą²⁰. Postuluje on zastosowanie języka regionu granicznego, zamiast języka rozgraniczania. Konceptualizacja nieuchwytnego przedmiotu również musi, według niego, zgodzić się na pewną dozę nieuchwytności. Dlatego doświadczenie mistyczne, które jest elementem zarówno doświadczenia religijnego, jak i filozoficznego, będzie Lacoste badać za pomocą mistycznego języka. Można zatem mówić i o mistyce religijnej, i o mistyce filozoficznej, a opisywane przez Lacoste'a bycie-wobec-Boga (*coram Deo*), interpretować tak religijnie, jak i filozoficznie. Dlatego też mistyka jest w dziełach Lacoste'a obszarem granicznym. W tym kontekście warto wspomnieć, że Martin Heidegger na otwarciu swoich słynnych wykładów z semestru zimowego 1920/1921 stwierdził, że koncepcje filozoficzne są mgliste, i wiązał z tym zmienność filozoficznych przekonań²¹. W związku z tym, jak zauważył, możliwość dostępu do filozoficznych koncepcji różni się od sposobu, w jaki zyskujemy dostęp do koncepcji naukowych. Stąd różnica między filozofią a nauką jest zasadnicza. Zdaniem Heideggera, filozofia, podobnie jak mistyka, bada przedmiot, do którego ma ograniczony dostęp, stąd owa mglistość. Doświadczenie filozoficzne jest również doświadczeniem mglistym i wymagającym ciągłej rozjaśniającej aktywności świadomości²². W przeciwieństwie do niego doświadczenie mistyczne jest wynikiem jej pasywności wobec

¹⁸ Por. tenże, *La phénoménalité de dieu. Neuf études*, Paris 2008, s. 37-38.

¹⁹ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 194.

²⁰ Por. tenże, *Note sur le temps*, Paris 1990, s. 79-81.

²¹ Zob. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.

²² Por. J.Y. Lacoste, *Note sur le temps*, s. 107-108.

nadmiaru²³. Warto podkreślić, że według Lacoste'a zwrócenie ku nadmiarowi bycia nie jest zwróceniem ku nicości (*le néant*), ale ku więcej (*le surplus*) i dalej niż byciu (*au-dela de l'être*)²⁴. Wydaje się, że opisane tutaj zwrócenie ku nadmiarowi bycia, które Lacoste nazywa często byciem-wobec-Boga, czyli byciem *coram Deo*, można nazwać swoistą mistyką. Choć doświadczenie mistyczne może być zarówno doświadczeniem religijnym, jak i filozoficznym, jednak mistyka religijna nie zawsze jest tym samym, co mistyka filozoficzna. Sytuacja egzystencjalna, zwana przez Lacoste'a *coram Deo*, może być zatem rozumiana i filozoficznie, i religijnie. W związku z tym rodzi się pytanie, czy jest to raczej doświadczenie świadomościowe, czy duchowe? Jak oddzielić od siebie te różne wymiary doświadczenia mistycznego, by móc poddać je analizie? Lacoste zamiast posługiwać się metodą analizy, stosuje metodę analogii. Analogiczność opisu doświadczenia mistycznego wynikająca z jego natury prowadzi do znanej z klasycznej filozofii analogii bytu. Analogia bytu (*analogia entis*) zostaje tutaj jednak zastąpiona przez analogię bycia pojętą jako analogia czasowości i wieczności (*analogia temporis et aeternitatis*)²⁵. Fenomenologia w kontekście tak pojętej analogii znajduje zastosowanie zarówno w odniesieniu do tego, co się jawi, jak i w odniesieniu do tego, co się wymyka oglądowi. Ujęcie bycia-wobec-Boga w ramy opisu przez analogię wynika zatem z jego specyficznej inteligibilności, wydobywając zarazem jego intersubiektywność. Doświadczenie mistyki filozoficznej i religijnej splatają się tutaj jako różne, ale zarazem wzajemnie dopełniające się. Z jednej strony doświadczenie mistyczne nie może być nazwane doświadczeniem w sensie ścisłym, ponieważ nie jest ono jeszcze doświadczeniem tego, co ostateczne, a jedynie doświadczeniem możliwości tego, co ostateczne²⁶. Ten paradoksalny charakter doświadczenia mistycznego, wymykający się ograniczeniom naszego języka, Lacoste wyraża terminem nie-doświadczenie. Podkreśla w ten sposób, że w tym doświadczeniu raczej się nie-doświadcza niż doświadcza. Dlatego oparta na takim nie-doświadczeniu interpretacja bycia nie jest hermeneutyką bycia jako takiego, ale raczej hermeneutyką nadmiaru i hermeneutyką pragnienia²⁷. Z drugiej strony niedostępny nadmiar bycia staje się dostępny dzięki doświadczeniu mistycznemu, pojawia się w spektrum doświadczenia jako „niemożliwa możliwość”²⁸. Mglistość i swoista paradoksalność doświadczenia mistycznego nie oznacza zatem, że nie wnosi ono nic do hermeneutyki bycia. Doświadczenie mistyczne bowiem nie jest doświadczeniem jednej

²³ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 188.

²⁴ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 200.

²⁵ Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 80-81.

²⁶ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 55.

²⁷ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 202.

²⁸ Por. tamże, s. 167-168.

z wielu możliwości. Przeciwnie, jest doświadczeniem możliwości tego, co ostateczne, czyli możliwości, która nie może się nie spełnić. Stanowi doświadczenie możliwości nadmiaru bycia, który choć niedostępny dla doświadczenia, jest przy nim zawsze obecny. Nie jest zatem tylko zachcianką bycia albo jednym z jego wielu pragnień: jest pragnieniem najbardziej fundamentalnym, ponieważ jest pragnieniem, aby być bardziej (*l'excès*), więcej (*le surplus*) i dalej (*au-delà*). Odkrywamy tutaj najgłębszą charakterystykę bycia, leżącą na granicy tego, co możliwe do uchwycenia za pomocą języka, która wyraża się w pozornie tylko banalnym zdaniu: bycie jest pragnieniem bycia. Dlatego według Lacoste'a to, co nazywa on nie-doświadczeniem, jest paradoksalnie najbardziej fundamentalnym ze wszystkich ludzkich doświadczeń²⁹.

3. Doświadczenie filozoficzne a doświadczenie mistyczne

Doświadczenie filozoficzne, podobnie jak doświadczenie mistyczne, również rodzi się ze swoistego nadmiaru, który Lacoste w swojej pierwszej znaczącej książce *Note sur le temps* nazywa nadmiarem życia w stosunku do egzystencji³⁰. W notce zamieszczonej na okładce jego późniejszego *Expérience et absolu*, precyzuje:

„Świat” i „ziemia” Heideggera są *a priori* doświadczenia. Jednakże człowiek, który ma do czynienia z Absolutem – Absolutem, który jest osobą i obietnicą relacji, czyli Bogiem – przestaje ucieleśniać te pierwotne formy swojego człowieczeństwa, jakimi są *Dasein* i śmiertelny. Z pewnością nie chodzi tu o porzucenie fenomenologii. Chodzi o fenomenologiczne ujęcie tego, co nie jest dane od początku, co nie może być wydedukowane z transcendentálnych uwarunkowań bycia.

Egzystencja jest zatem dla Lacoste'a swoistym początkiem człowieczeństwa (*inchoatio humanitatis*). Rozpatrywanie człowieczeństwa człowieka z punktu widzenia owego *a priori* doświadczenia, czyli z punktu widzenia transcendentálnych uwarunkowań bycia, Lacoste nazywa fenomenologią bycia albo fenomenologią egzystencji. Człowieczeństwo człowieka nie wyczerpuje się jednak w swych pierwotnych uwarunkowaniach. Dlatego stwierdza on, że życie wykazuje nadmiar w stosunku do egzystencji. W życiu znajdujemy wiele doświadczeń, których nie sposób wyjaśnić, odwołując się jedynie do owego *inchoatio humanitatis*. Dlatego Lacoste rozważa doświadczenie,

²⁹ Por. tamże, s. 214.

³⁰ Por. J.Y. Lacoste, *Note sur le temps*, s. 62.

zarówno to filozoficzne, jak i to mistyczne, w kontekście owego nadmiaru, czyli w kontekście życia.

Lacoste stwierdza również, że filozoficzne poznanie, podobnie jak poznanie mistyczne, wyłania się z nie-poznania, wiedza wyłania się z nie-wiedzy, a doświadczenie z nie-doświadczenia. Każde miejsce, wydarzenie i doświadczenie, które dla Lacoste'a składają się na topologię tak świadectwa filozoficznego, jak i mistycznego, wyłania się zatem z nie-miejsca, nie-wydarzenia i nie-doświadczenia. Bycie jako takie z kolei wyłania się z nie-bycia, jak pisze w *Être en danger*³¹. Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, filozofia wydaje się zatem dla niego wyłaniać z nie-filozofii. Dzieje się tak, ponieważ świadectwo filozoficzne nie opowiada o filozofii jako takiej, ale o doświadczeniu, i z tego względu można je uznać za źródłowe. Dlatego np. czytanie dzieł wielkich filozofów trudno byłoby nazwać doświadczeniem filozoficznym, podobnie jak czytania wielkich mistyków nie zakwalifikowalibyśmy raczej jako doświadczenie mistyczne³². Świadectwo filozoficzne jest świadectwem o życiu, a nie pewnym opisem życia, podobnie jak świadectwo mistyczne jest świadectwem o mistycznym przeżyciu, a nie o jego opisie. Myśleć doświadczenie mistyczne nie jest tym samym, co przeżywać doświadczenie mistyczne. Podobnie opis doświadczenia filozoficznego nie jest tym samym, co samo filozoficzne doświadczenie. Filozofia mistyki natomiast nie jest tym samym, co mistyczne doświadczenie, ponieważ uprawianie filozofii mistyki nie jest źródłowym doświadczeniem mistycznym. Mistyka przekracza wszystkie ludzkie pojęcia, jest ponad i dalej niż wszelka konceptualizacja. Myślenie mistyki jest zatem doświadczeniem raczej filozoficznym niż mistycznym. Lektura dzieł Lacoste'a wydaje się jednak podawać to przekonanie w wątpliwość. Jego fenomenologia bycia pokazuje, że doświadczenie mistyczne i filozoficzne ściśle wiążą się ze sobą. Filozofia jako nauka jednocząca łączy w sobie doświadczenie z nie-doświadczeniem, poznanie z nie-poznaniem, wiedzę z nie-wiedzą, zapoznanie z nie-zapoznaniem. Celem filozofii nie jest skuteczność ani powtarzalność wyników badań, ale granice tego, co można o rzeczywistości powiedzieć. Dlatego zajmuje się również tym, o czym musi milczeć, czego nie poznała i nie może poznać, oraz tym, czego nie wie i nie może wiedzieć³³. Lacoste celowo uchyla się tutaj od użycia terminu synteza, aby uniknąć podobieństwa do idealizmu niemieckiego, a zwłaszcza do Hegla, którego szeroko krytykuje w *Expérience et absolu*³⁴. Dążenie do osadzenia fenomenologii w nowym kontekście, szerszym niż ten zakreślony przez dziedzictwo hermetycznej terminologii idealizmu, stanowi

³¹ Por. tenże, *Être en danger*, Paris 2011, s. 131.

³² Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 215.

³³ Por. tamże, s. 199.

³⁴ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 136.

jeden z głównych postulatów Lacoste'a. Granicą filozofii natomiast są według niego granice nie języka, a mowy³⁵. Granice mowy definiuje natomiast jako granice możliwości nadawania sensu. Jest to kolejny przykład charakterystycznego dla Lacoste'a zmieniania i poszerzania terminologii. Doświadczenie filozoficzne może rozgrywać się na granicy mowy i w tym znaczeniu może być mistyczne oraz opisywane przez analogię do mistyki. Doświadczenie mistyczne i doświadczenie filozoficzne rozpatrywane analogicznie prowadzą do analogii nie tylko samego bytu, ale również sposobu bytowania – do wspomnianej już analogii bycia. Postulat ten wynika, choć nie bezpośrednio, z dzieł Lacoste'a. Analogia między doświadczeniem filozoficznym a doświadczeniem mistycznym wynika z ich wspólnego źródła, którym jest życie.

Doświadczenie filozoficzne i doświadczenie mistyczne są, zdaniem Lacoste'a, zagrożone na trzy sposoby: zapomnieniem o świecie, zapomnieniem o tym, co poza światem, i zapomnieniem źródłowości. Bycie, przyjmując różne sposoby (*modi*) egzystencji, ma tendencję do zapomniania o reszcie (*le reste*)³⁶. Kiedy wchodzi w tryb bycia-w-świecie, zapomina o byciu-wobec-Boga (*coram Deo*), kiedy natomiast rozumie siebie przez odniesienie do możliwości Absolutu, zapomina o swoim wrodzeniu w świat³⁷. Według Lacoste'a wprawdzie te dwa sposoby bycia są komplementarne i przeplatają się ze sobą, tworząc horyzont rozumienia, jednakże bycia niepodobna zrozumieć, oddzielając jeden od drugiego. Doświadczenie mistyczne, podobnie jak doświadczenie filozoficzne, nie jest zdolne doprowadzić do ostatecznego wyjaśnienia życia. Zamiast rozstrzygać między nimi, Lacoste proponuje przyrzeć się samemu doświadczeniu. Problem nieosiągalności ostatecznego sensu leży nie tyle w ograniczeniach mistyki albo filozofii, ile raczej w ograniczeniu doświadczenia jako takiego³⁸. Doświadczenie nie jest zdolne odsłonić pełni sensu, ponieważ jest ona dla niego nieosiągalna. Świadomość nadaje wprawdzie doświadczeniu sens, tak że strumień danych układa się logicznie, ale to samo w sobie nie tylko nie może prowadzić do pełni sensu, ale nie może nawet do niej zbliżyć, ponieważ pełnia sensu nie jest sumaryczna. Ostateczne wyjaśnienie, do którego dąży świadomość, nie jest dostępne na drodze gromadzenia danych. Filozofowie, w opinii Lacoste'a, mają tendencję do przeceniania roli świadomości w odsłanianiu sensu. Proces nadawania sensu jest o wiele bardziej skomplikowany niż przykłady z filozoficznych podręczników. Koncentrując się na analizie działania świadomości, zawsze podchodzimy do poznania i nadawania sensu w sposób wybiórczy, pomijając to, co Lacoste nazywa

³⁵ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 200.

³⁶ Por. tamże, s. 151-152.

³⁷ Por. tenże, *Être en danger*, s. 349-350.

³⁸ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 212-213.

resztą (*le reste*)³⁹. Trudność objęcia świadomości naukowym badaniem jest – być może – najważniejszą metodologiczną trudnością współczesnej filozofii, zarówno kontynentalnej, jak i analitycznej⁴⁰. Wobec tego Lacoste proponuje nowe podejście: zamiast rozważać świadomość albo przytomność (*Dasein*) – rozważajmy życie jako takie⁴¹. Jedyna świadomość dostępna naszemu badaniu, to zakorzeniona w życiu świadomość ludzka. Stosowane już u wczesnych fenomenologów pojęcie życia świadomości wciąż pozostaje wybiórcze. Oczywiście, że świadomość żyje i ma swoje życie, ale życie świadomości nie jest samowystarczalne. Nawet jeżeli nie zgadzamy się na znane z myśli klasycznej przekonanie o tożsamości życia świadomego z życiem duchowym, to jednak nie możemy zaprzeczyć oczywistemu zakorzenieniu świadomości w życiu ciała podtrzymywanym przez konieczne do tego sprzyjające warunki świata, o czym poucza choćby zasada antropiczna. Powrót do życia zaczyna się zatem od powrotu do ciała. Cieleśność sprawia, że życie może się toczyć oraz stanowi czynnik obiektywizujący życie wewnętrzne Ja, zarówno rozpatrywane jako życie świadomości, jak i jako życie duchowe⁴².

Można zatem powiedzieć, że Lacoste w swojej fenomenologii liturgii zastępuje hermeneutykę bycia swoiście rozumianą mistyką bycia. Świadcstwo mistyki natomiast staje się możliwe jedynie dzięki mistykowi, podobnie jak doświadczenie jedynie dzięki doświadczającemu obserwatorowi. Istnieje jednak fundamentalna różnica między tymi dwoma porządkami doświadczenia, która nie pozwala zredukować doświadczenia mistycznego do jednej z odmian doświadczenia filozoficznego. Różnica ta polega na tym, że doświadczenie jako takie jest sposobem brania rzeczy w posiadanie, natomiast doświadczenie mistyczne jest momentem, w którym bycie jest brane w posiadanie. Doświadczenie mistyczne nie jest świadectwem posiadania, ale bycia posiadanym. Hermeneutyka bycia w mityce obiera zupełnie inny punkt wyjścia – nie początkowy ani końcowy, ale źródłowy. Warto dodać w tym kontekście, że dla Lacoste'a ani to, co początkowe, ani to, co końcowe, ale dopiero to, co ostateczne, jest źródłowe. Z tego względu, aby uniknąć pomieszania pojęć, zamiast używać terminu „źródłowość”, mówi o tym, co fundamentalne. Mistyka zamiast odkrywać pozwala się odkryć. Zamiast posiadać, pozwala się osiąść. Zamiast władać, oddaje się pod władanie. Zamiast prowadzić, pozwala się prowadzić. Mistyka bycia jest całkowitą biernością bycia i jest powrotem bycia do bycia samego. Redukuje siebie, by sięgnąć pełni, jest zatem paradoksalna, bo przez samoograniczenie przekracza wszystkie granice. Świadcstwo mistyki jest, być może, najwyższą formą hermeneutyki

³⁹ Por. tenże, *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études*, Paris 2000¹, s. 94.

⁴⁰ Por. tenże, *Être en danger*, s. 346.

⁴¹ Zob. tamże, s. 211-264.

⁴² Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 18.

bycia, ponieważ interpretuje bycie z perspektywy jemu niedostępnej – z perspektywy ostatecznej. Bycie nie jest autorem świadectwa mistyki, zostaje mu ono podyktowane przez kogoś innego, jest efektem nie-doświadczenia⁴³. Bycie niczego nie poznaje, niczego nie doświadcza, a jedynie jest doświadczane w nowy sposób i współdoświadcza siebie na nowo w najbardziej źródłowy (fundamentalny) sposób. Przedmiot mistyki jest mglisty i dwojaki zarazem: jest nim zarówno bycie samo, jak i Absolut pojęty jako możliwość pełni bycia. W tym kontekście warto zastanowić się nad określeniem „fenomenologia liturgii”. Przecież w liturgii żaden fenomen nie jest dany. Absolut nie daje się poznać tak jak fenomeny. Dlatego Lacoste zwraca uwagę, że filozofii można się nauczyć, ponieważ zajmuje się tym, czego można dowiedzieć wszędzie, zawsze i dla wszystkich. Mistyka natomiast przychodzi do mnie jako coś obcego. Mistyka nie jest moim dziełem, ale jest darem. Doświadczenie mistyczne jest konsekwencją daru mistycznego⁴⁴. Filozofia opisuje mnie i otaczający mnie świat, mistyka opisuje wszystko to, co inne, co mnie przekracza, opisuje nadmiar. Lacoste w tym kontekście zwraca uwagę, że przedmiotem filozoficznych badań jest to, co definitywne dla egzystencji. Jednak, paradoksalnie, to, co definitywne, dane jest w ramach świata jedynie w sposób prowizoryczny. Lacoste odpowiada Heideggerowi, który zarzucał tego typu rozważaniom krypto-teologię, że nie ma tutaj wcale problemu wykraczania poza ramy możliwe do zweryfikowania za pomocą doświadczenia. Motywuje to natomiast modyfikacją nie tyle topologii bycia, ile raczej jego czasowości. Dzieje się tak, ponieważ *chronos* i *kairos* przenikają się w terażniejszości ludzkiego życia⁴⁵. Człowiek żyje zarazem w czasie bycia-w-świecie oraz w nie-czasie liturgicznego trwania-wobec-Boga. Wrodzenie w świat nie przeczy wcale braniu w nawias ludzkiej otwartości na więcej, które niesie liturgia, ani nie nakazuje tego⁴⁶. Terminem liturgia określa Lacoste taki sposób bycia (*modus* bycia), który rozumie swoje bycie jako trwanie-wobec-Absolutu⁴⁷. Doświadczenie czasu zyskuje w ramach fenomenologii liturgii zupełnie nowy wymiar. Dlatego z badań Lacoste'a nad fenomenologią liturgii wypływa teza, że różnica między doświadczeniem filozoficznym a doświadczeniem mistycznym tkwi w czasowości. Czasowość przeżywana na sposób kairolologiczny, jako trwanie wobec Boga (*coram Deo*), stanowi sposób manifestacji Absolutu jako podmiotu i obietnicy relacji. Mistyka otwiera się zatem jako horyzont rozumienia bycia, jako hermeneutyka, kiedy bycie przyjmuje czasowość liturgiczną. Jak widać, mistyka nie jest aktywnością wybiegania

⁴³ Por. J.Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, s. 60.

⁴⁴ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 195.

⁴⁵ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 78-80.

⁴⁶ Por. tenże, *Le monde et l'absence d'oeuvre...*, s. 22.

⁴⁷ Por. tamże, s. 21-22.

ku czemuś, ale pasywnością trwania wobec i dlatego doświadczenie mistyczne jest bardziej źródłowe dla bycia niż doświadczenie filozoficzne. Jak widać, Lacoste koncentruje się na opisie nie tyle Absolutu, ile relacji wobec możliwości Absolutu, dlatego jest to fenomenologia liturgii, a nie fenomenologia Absolutu. Nastawienie wobec możliwości Absolutu jest tutaj poddawane badaniu, dlatego uprawniona jest analogia z doświadczeniem bycia wobec możliwości danych w ramach świata.

4. Czasowość jako mistyka według Jean-Yves'a Lacoste'a

Zdaniem Lacoste'a, z nadmiaru sensu wymykającego się samej grze czasowości wypływa swoista aporia czasowości⁴⁸. Jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę problem współistnienia w ramach gry czasowości troski (*le souci*) i niepokoju (*l'inquiétude*), aporia zostaje jeszcze podwojona⁴⁹. Zarówno z teoretycznego, jak i praktycznego punktu widzenia niepokój (*l'inquiétude*) nie może wprowadzić bycia w stan bez-troski (*l'insouciance*)⁵⁰. Niepokój poznawczy wynikający z otwierającej się przed podmiotem możliwości relacji wobec Absolutu nie znosi świata. Bycie doświadcza tej możliwości w swojej kondycji bycia-w-świecie. W książce *Note sur le temps* Lacoste podkreśla, że przymierze (*l'alliance*) z Absolutem (bycie-wobec-Absolutu) nie znosi czasowości, ale ją dopełnia jako najbardziej ludzka forma czasowości⁵¹. Czas, w którym toczy się bycie-w-świecie, jest zatem oddzielony od ostatecznej możliwości bycia. Eschaton natomiast, rozumiany jako to, co w byciu ostateczne, jest zarówno jego początkiem, jak i kresem – jest jego prehistorią i post-historią⁵². Dystans od początku wynika z faktu stworzenia natomiast w stosunku do przyszłości z niemożliwości spełnienia się bycia w ramach świata⁵³. Czasowość bycia-w-świecie jako horyzont rozumienia bycia ustanawia nieprzekraczalny dystans od spełnienia, czyli eschatonu. Jak widać, eschatonu nie należy tutaj rozumieć w sposób chronologiczny. Nie jest on po prostu czymś, co nadejdzie, ale jest pełnią bycia w sensie ontycznym (jest bliskością Absolutu) oraz ontologicznym (stanowi spełnienie bycia). Różnica dzieląca bycie-w-świecie od eschatonu nie musi jednak oznaczać niedostępności Absolutu. Różnica zachodząca między światem, pojętym jako to, co początkowe

⁴⁸ Zob. tenże, *L'esprit dans l'aporie du temps*, „Esquisse, Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série” 85 (1987), nr 65, s. 22-79.

⁴⁹ Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 101.

⁵⁰ Por. tamże, s. 99-100.

⁵¹ Por. tamże, s. 84-85.

⁵² Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 102.

⁵³ Por. tamże, s. 123.

w byciu, a eschatonem, pojętym jako to, co ostateczne, nie oznacza wcale, że ten pierwszy jest więzieniem (*la cloture*) odcinającym dostęp do tego ostatniego⁵⁴. Przeciwnie: różnica w stosunku do tego, co początkowe, i tego, co ostateczne, jest warunkiem koniecznym do zaistnienia autentycznej relacji z Absolutem, którą Lacoste nazywa przymierzem (*l'alliance*)⁵⁵. Relacja podmiotu z Bogiem według niego przebiega po osi czasu biegnącej od stworzenia przez przymierze do spełnienia. Lacoste stosuje termin stworzenie w odniesieniu do początku bycia, ponieważ stworzyć znaczy dla niego nie tylko pozwolić być, ale zaproponować bycie w relacji. Stworzenie zatem rodzi przymierze. Termin przymierze Lacoste stosuje jako teologiczną reinterpretację filozoficznego terminu bycia-wobec-Absolutu, który często przytacza również w jego łacińskim brzmieniu *coram Deo*. Przymierze jest trwaniem przy możliwości Absolutu obdarowującego byciem. Według Lacoste'a zostaje ono ustanowione przez Absolut, gdy ten daje się byciu jako podmiot i obietnica relacji (*sujet et promesse de relation*)⁵⁶. Przymierze samo w sobie zatem nie jest jeszcze bezpośrednią relacją (nie znosi różnicy między byciem i eschatonem), ale obietnicą relacji. Stworzenie jest dla Lacoste'a milczącym faktem (*le fait muet*), przymierze to słowo (*la parole d'alliance*) wyjaśniające ów fakt, a eschaton to stan pełni bycia⁵⁷. Przymierze z Absolutem staje przed byciem jako możliwość⁵⁸. Inaczej niż świat, który jest koniecznością. Realność przymierza zatem i realność świata różnią się między sobą, ale mimo to obie są realnościami. Przymierze jest również faktem, podobnie jak świat. Wynika ono natomiast z faktu, że bycie jest stworzone. Fakt stworzenia stawia bycie przed wyborem: zaakceptować Stwórcę czy też odrzucić Go i wybrać samostanowienie. Bycie jest wrzucone w świat i tym samym w stan fundamentalnego niezdecydowania: świat czy Absolut⁵⁹. Dystans Boga wobec świata jest warunkiem bliskości. Tylko Absolut, który jest całkowicie inny niż świat i nie jest w świat bezpośrednio uwikłany, może wejść z byciem w przymierze. Bóg nie potrzebuje dopełnienia w świecie, ponieważ sam w sobie jest pełnią bycia. To człowiek potrzebuje dopełnienia w Bogu. Dzięki dystansowi bycie człowieka spełnia się w swej relacji wobec Absolutu, nie tracąc własnej wolności, niezależności, nie mieszając się z Nim i w Nim nie zatracając. Paradoksalnie tylko w wynikającym z zakorzenienia bycia w świecie dystansie wobec Absolutu jest możliwa prawdziwa z Nim bliskość. Absolut w taki sposób wychodzący ku człowiekowi nie jest tylko jakąś filozoficzną pierwszą zasadą, ale Bogiem

⁵⁴ Por. tamże, s. 52.

⁵⁵ Por. tamże, s. 167.

⁵⁶ Por. tamże, s. 124.

⁵⁷ Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 88-89.

⁵⁸ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 168.

⁵⁹ Por. tamże, s. 81.

przychodzącym jako podmiot i obietnica relacji. Innymi słowy, jest Bogiem osobowym (*personne et promesse de relations*)⁶⁰. Pierwszym aktem przymierza jest stworzenie, które ustanawia fundament pod przyszłe przymierze i jego dopełnienie. Między momentem stworzenia a czasowością świata istnieje wprawdzie nieusuwalna różnica zarówno w wymiarze ontycznym, jak i ontologicznym, nie oznacza ona jednak różnicy jakościowej. Bycie nie może powrócić do swego początku, z drugiej strony jednak pozostaje konsekwencją owego pierwszego momentu obdarowania. W związku z tym, jak podkreśla Lacoste w *Note sur le temps*, sobość wprawdzie realizuje się w ramach bycia-w-świecie jako *adseité*, czyli relacja „siebie do siebie”, lecz jej zaprzeczenie przez relację do Absolutu jest możliwe. U źródeł bycia leży zatem ambiwalencja – bycie z jednej strony toczy się jako dar niezależny od dawcy i oddzielony od momentu obdarowania nieprzekraczalną różnicą czasu. Z drugiej strony jednak bycie, odnosząc się do samego siebie, a zatem pogrążając się w zatroskaniu o siebie, odkrywa jedynie wtórny sens siebie samego. Pierwotnym sensem bycia jest natomiast relacja do Absolutu jako możliwego dawcy i pełni bycia. Lacoste zwraca uwagę w związku z tym, że wobec ambiwalencji sensu bycia nie sposób zająć jednoznacznego stanowiska, które usuwałoby dwoistość ontologiczną⁶¹. Innymi słowy: czasowość faktyczności i czasowość liturgii nie są alternatywnymi, ale analogicznymi sposobami nadawania sensu. Pierwsza jest analogiczna ze światem, druga z Absolutem.

Czasowość redukuje bycie do tego, co w nim najbardziej ostateczne. W ten sposób zarazem pozbawia bycie władzy nad sobą samym. Odtąd bycie już nie posiada siebie i nie rozporządza sobą, ale istnieje jako posiadane przez kogoś innego. Decydując się rozumieć siebie jako stworzone, bycie zarazem zrzeka się aktywnego posiadania siebie na rzecz pasywnego bycia posiadanym przez kogoś innego⁶². Odtąd nie stwarza siebie samo (nie jest aktem auto-kreacji), ale przyjmuje siebie jako stwarzane przez kogoś innego (jako czyjeś stworzenie). W tym kontekście świat wydaje się, zdaniem Lacoste’a, dekrecją (*la dé-création*), jedynie odtworzeniem (*la ré-création*), defektem stworzenia (*le défait de création*), ale nie abolicją stworzenia⁶³. Świat, chociaż nie oddaje pełnego sensu stworzenia, nie usuwa go jednak jako możliwego pełniejszego sensu. Jak zwraca uwagę Lacoste, „jeśli bycie-wobec-Boga jest źródłowe, a bycie-ku-śmierci nie jest, to śmierć niekoniecznie rządzi darem, który czyni mnie sobą”⁶⁴. Czasowość ponadto ma strukturę cykliczną, biegnie od stworzenia do spełnienia i z powrotem. Te dwa fundamentalne momenty rozumienia

⁶⁰ Por. tamże, s. 23.

⁶¹ Por. tamże, s. 117-118.

⁶² Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 188-189.

⁶³ Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 107-108.

⁶⁴ Por. tamże, s. 50.

bycia nawzajem się interpretują. Bycie jest źródłowo zarazem powołane do bycia (w momencie stworzenia), jak i powołane do pełni bycia (w momencie eschatonu). Bycie nie kreuje siebie, nie powołuje samo siebie do bycia, ale jest do niego powołane. Bycie zawsze przychodzi z zewnątrz, spoza bycia samego i pozostaje źródłowo zakorzenione w więcej niż byciu, w więcej niż egzystencji. Lacoste często o tym wspomina, określając rolę nadmiaru (*l'excès*), dodatku (*le surplus*), więcej niż bycia (*plus que'être*) oraz więcej niż egzystencji (*plus qu'existence*) jako źródłową w hermeneutyce bycia⁶⁵. Wszystko to staje przed byciem jako najbardziej pierwotna i najbardziej ostateczna zarazem możliwość relacji do możliwości pełni bycia. Podwójne zastosowanie określenia „możliwość” jest tutaj celowe i ma podkreślić rolę całkowitej bierności oraz otwartości na możność w najgłębszym tego terminu znaczeniu, którą jest dla bycia Absolut w czasowości. Czasowość liturgii, którą w kontekście prowadzonych tutaj rozważań można nazwać czasowością mistyki, nie jest zatem żadną formą wybiegania ku przyszłemu spełnieniu bycia. Jej struktura nie jest chronologiczna, ale kairologiczna. *Kairos* czasowości wyznacza jego cykliczność toczącą się między dwoma ostatecznymi momentami bycia – najbardziej pierwotnym i najbardziej ostatecznym. Oba te momenty pozostają dla bycia niedostępne, różnica (*l'ecart*), którą w tym kontekście można nazwać eschatologiczną, oddziela bycie od jego początku i od jego końca. Jednak oba te momenty są w równym stopniu dla bycia źródłowe, ponieważ są momentami najbardziej źródłowej dla rozumienia bycia relacji, a więc relacji do możliwości absolutnej pełni bycia, czyli do Absolutu. Bycie w tak pojętej czasowości toczy się wobec Absolutu, odnosząc się do swego najbardziej ostatecznego początku i najbardziej ostatecznego końca. Absolut natomiast manifestujący się (należy jednak zaznaczyć, że manifestacja nie oznacza jeszcze obecności) jako możliwość na najbardziej pierwotnym a zarazem najbardziej ostatecznym poziomie struktury egzystencji stanowi też możliwość nieustannego obdarowywania byciem. Absolut jest absolutnym darem – pełnią bycia, które nieustannie udziela bycia i wyjaśnia jednocześnie jego początek, natomiast ów początek wyjaśnia również jego koniec. Rozumienie bycia jednak w ramach czasowości eschatologicznej przebiega zawsze źródłowo, w horyzoncie najbardziej źródłowej relacji do bycia, która jest relacją do jego najbardziej ostatecznego początku i najbardziej ostatecznego końca zarówno w wymiarze ontycznym, jak i ontologicznym. Cykliczność struktury tak rozumianej czasowości mistyki jako horyzontu rozumienia bycia wskazuje na jej kairologiczność, która odróżnia ją od chronologicznej struktury czasowości faktyczności.

⁶⁵ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 200.

Podsumowanie: czasowość jako mistyka?

Czasowość ta toczy się zatem jedynie wobec możliwości Absolutu, a nie wokół Jego obecności. Mistyka jest niejako doświadczeniem nicości i w tym znaczeniu bycie mistyka można uznać za analogiczne do opisywanego przez Heideggera bycia-ku-śmierci. Doświadczenie mistyczne jest swoistym doświadczeniem śmierci w tym sensie, że bycie zostaje w nim niejako dotknięte przez nicość. Od strony filozoficznej doświadczenie mistyczne stanowi doświadczenie nicości. Nie oznacza to jednak, że według Lacoste'a nicość jest jedynym horyzontem historyczności i świata. W *Note sur le temps* podkreśla on wyraźnie, że nicość nie jest horyzontem bycia⁶⁶. Horyzontem bycia jest możliwość Absolutu – oto wielka teza wypływająca z jego dzieł. W tym kontekście zwraca on zarazem uwagę, że nie należy mylić dystansu z horyzontem; dystans zalegający między byciem a spełnieniem bycia nie jest ostatnim słowem o byciu. Doświadczenie mistyczne nie jest dotknięciem przez nicość, skończoność czy śmiertelność, ale jest dotknięciem przez możliwość, która wszystko zmienia. Możliwość ta zmienia wszystko właśnie dlatego, że jest przeciwieństwem nicości, skończoności i śmiertelności⁶⁷. Poznanie mistyczne wyłaniające się z nie-poznania, wiedza mistyczna wyłaniająca się z nie-wiedzy, doświadczenie mistyczne wyłaniające się z nie-doświadczenia sprawiają, że mistyk sięga tego, co nieosiągalne. Otwiera się przed nim nie-miejsce, nie-wydarzenie i nie-doświadczenie – jego bycie staje się nie-byciem. Nie oznacza to jednak, że jego bycie „zamiera”, ale że żyje, stając się *imago aeternitatis*⁶⁸. Przemiana horyzontu rozumienia, o której tutaj mowa, pokazuje, że czasowość toczy się inaczej w doświadczeniu filozoficznym, a inaczej w doświadczeniu mistycznym. Doświadczenie filozoficzne, jak stwierdza Lacoste, pozostaje niespełnione (*inachevé*) dlatego, że z zasady jest niemożliwe do spełnienia (*inachevable*)⁶⁹. Doświadczenie mistyczne również takie pozostaje tak długo, jak rozpatrujemy je w kategoriach doświadczenia filozoficznego, co ostatecznie jest błędem. Świadectwo mistyki jest źródłowo inne niż świadectwo filozofii. Swą źródłowość czerpie z pełni bycia, która jest osiągalna jedynie jako możliwość. Możliwość, choć jej nie ma, nie jest wszak tym samym, co nicość.

⁶⁶ Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 126.

⁶⁷ Por. tamże, s. 125.

⁶⁸ Por. tamże, s. 64-65.

⁶⁹ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 133.

JEAN-YVES LACOSTE'S PHENOMENOLOGY OF LITURGY AS PHILOSOPHY OF MYSTICISM

SUMMARY

Phenomenology of liturgy is the main philosophical project of Jean-Yves Lacoste, a contemporary French thinker, up to this time not well known in Poland. Liturgy is hereby understood in a broader sense, as a mode of life, which consist of facing God, understood as a subject and a promise of relationship. Therefore, it seems to be both a philosophical and mystical experience, which is why it is going to be considered here as philosophy of mysticism. The paper examines Lacoste's undertaking of the task of thinking, his way to philosophy of mysticism, as well as the relation between philosophical and mystical experience in his thought. Finally, a question will emerge: is mysticism in its core a way of experiencing time?

Keywords: Jean-Yves Lacoste, Martin Heidegger, phenomenology, phenomenology of liturgy, mysticism, philosophy of mysticism. philosophical experience, mystical experience, time

Słowa kluczowe: Jean-Yves Lacoste, Martin Heidegger, fenomenologia, fenomenologia liturgii, mistyka, filozofia mistyki, doświadczenie filozoficzne, doświadczenie mistyczne, czas

BIBLIOGRAFIA

- Bała M., Skurzak J., «Doświadczenie niedoświadczalnego» w filozofii liturgii Jean-Yves Lacoste'a, „Studia Philosophiae Christianae” 47/2 (2011), s. 31-62.
- Greisch J., *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 2, Paris 2002.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.
- Lacoste J.Y., *Bâtir, habiter, prier*, „Revue Thomiste” 87 (1987), s. 357-390, 547-578.
- Lacoste J.Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998.
- Lacoste J.Y., *Dieu connaissable comme aimable. Par delà «foi et raison»*, „Recherches de Science Religieuse” 95 (2007), nr 2, s. 177-197.
- Lacoste J.Y., *En marge du monde et de la terre: l'aise*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 100 (1995), s. 185-200.
- Lacoste J.Y., *Être en danger*, Paris 2011.
- Lacoste J.Y., *Être, vivre, exister: le commencement de l'homme*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 98 (1993), s. 347-366.
- Lacoste J.Y., *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris 1994.
- Lacoste J.Y., *From theology to theological thinking*, tłum. C. Hackett, New York 2014.
- Lacoste J.Y., *La mémoire et l'espérance: Notes théologiques sur le temps*, Paris 1983.
- Lacoste J.Y., *La phénoménalité de dieu. Neuf études*, Paris 2008.
- Lacoste J.Y., *La théologie et la tâche de la pensée*, w: P. Gibert, C. Théobald, *Théologies et vérité au défilé de l'histoire*, Leuven 2010, s. 213-226.
- Lacoste J.Y., *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études*, Paris 2000¹.

- Lacoste J.Y., *L'esprit dans l'aporie du temps. Esquisse*, „Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série” 85 (1987), nr 65, s. 22-79.
- Lacoste J.Y., *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*, Paris 2015.
- Lacoste J.Y., *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris 1990.
- Lacoste J.Y., *Philosophie, théologie et vérité. Remarques frontalières*, „Recherches de Science Religieuse” 89 (2001), nr 4, s. 487-510.
- Lacoste J.Y., *Présence et parousie*, Paris 2006.
- Marion J.L., *Lacoste ou la correction de l'analytique existentielle*, „Transversalités” 2 (2009), nr 110, s. 169-175.
- Schrijvers J., *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Farnham 2012.
- Schrijvers, J., *God and/in Phenomenology? Introducing Jean-Yves Lacoste's La phénoménalité de Dieu*, „Bijdragen, International Journal for Philosophy and Theology” 71 (2009), s. 85-93.
- Schrijvers J., *Ontotheological turnings? The decentering of the modern subject in recent French phenomenology*, New York 2011.
- Thomas-Fogiel I., *La phénoménologie bien tempérée. Sur Être en danger*, „Etudes Philosophiques” 105 (2013), nr 2, s. 239-259.
- Thomas-Fogiel I., *La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 138 (2013), nr 4, s. 527-548.
- Wardley K.J., *Praying to a French god: The theology of Jean-Yves Lacoste*, London 2016.

KAZIMIERZ MIKUCKI

Instytut Teologiczny im. św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie

doi: 10.14746/fc.2021.18.3

Zarys filozofii bytu duchowego z pozycji tomizmu

Idea pluralizmu jest jedną z podstawowych w tomistycznej metafizyce. Wyraża ona przekonanie, że na świat realny składa się wielość różnorodnych, odmiennych pod względem jakościowym bytów. W obrębie tej wielości i różnorodności dostrzega się zróżnicowane byty duchowe, które obok szeroko pojętych przedmiotów materialnych stanowią dwa główne obszary rzeczywistości, specyficzne, niesprowadzalne do siebie. W ten sposób pogląd taki – w umiarkowanej formie spirytualizmu – odbiega od założeń różnych koncepcji filozofii o charakterze monistycznym i redukcjonistycznym, które w wersji materialistycznej odmawiają samoistnego istnienia bytowi duchowemu, a w spirytualistycznej redukują ostatecznie do niego całą rzeczywistość realną¹.

Wiedza na temat bytu duchowego, określanego też w sposób skrótowy jako „duch”, jest traktowana przez przedstawicieli filozofii tomistycznej jako wyraz poznania doniosłego i uzasadnionego nie tylko danymi objawienia, ale mającego też racjonalne i naturalne podstawy, pomimo trudności w jego poznaniu i niedoskonałości osiąganych danych na jego temat, wynikających z braku możliwości oglądu ducha w naturalnych warunkach ludzkiego życia. W obliczu trudności związanych z jego poznaniem, niemożliwości rozpoznania od wewnątrz jego bytu, na jego określenie używa się nierzadko terminu bardziej neutralnego ontologicznie – „byt niematerialny”. Jest to próba

¹ Por. S. Kamiński, *Duch*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 127-129; tenże, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 34 (1986), nr 1, s. 5-20; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 82.

zdefiniowania go raczej od strony negatywnej, wskazania bardziej na to, czym on nie jest, niż czym jest, zwrócenia uwagi, że taki byt odbiega swoją naturą od różnych form materii doświadczanej w przyrodzie, że swoimi właściwościami ją transcenduje. Przy pewnych zaś kłopotach z jednoznacznym określeniem terminu „materia”, przytacza się w tomizmie przede wszystkim jej typowe przykłady i własności, które pozwalają na ich wyłączenie ze sfery bytów duchowych. Należą do nich jednostkowe ciała w skali makroskopowej i mikroskopowej, nieożywione i ożywione, w tym też ludzkie ciało, stanowiące materię widzialną, dostępną w poznaniu zmysłowym, złożoną z części, tworzącą organizm ludzki, odpowiedzialny przede wszystkim za dynamizmy biologiczne. Podobnie jest z procesami i stanami rzeczy o charakterze fizycznym, chemicznym, biologicznym, fizjologicznym, czasem psychicznym (funkcje i treści zmysłowe wraz z odpowiednią sferą uczuć), mającymi charakterystyczną strukturę, własności i funkcje istotnie uwarunkowane czynnikami cielesnymi, które cechuje złożoność i podzielność na części, podleganie ruchowi w znaczeniu ścisłym i prawom naturalnym, zasadniczo deterministycznym, istnienie w konkretnym czasie i w określonej przestrzeni. Czymś charakterystycznym natomiast dla ogółu bytów duchowych jest brak wyraźnej rozciągłości, podzielności i ścisłej lokalizacji w przestrzeni fizycznej, bycie czymś ponadczasowym i nieoglądowym, nieposiadanie jakości zmysłowych, brak wymierności w jednostkach fizykalnych, pewna autonomia wobec deterministycznych praw natury, które by ograniczały ich aktywność. Jakkolwiek kryteria te nie są dość precyzyjne, to jednak sądzi się, że dają one podstawę do odróżniania bytu duchowego od materialnego jako istotnie odmiennych².

Różnice nie wykluczają istnienia związków pomiędzy bytem duchowym a materialnym, obecności transcendentnego ducha w obrębie materii, jego immanencji w świecie przyrody i w życiu ludzkim, różnorodnej w nim aktywności. Ten fakt w ogóle sprawia, że różne formy bytu duchowego są rozpoznawalne bardziej lub mniej wyraźniej w poznaniu naturalnym, są przedmiotem refleksji filozoficznej, obecnej także w Polsce w gronie czołowych współczesnych przedstawicieli tomizmu, reprezentujących różne jego dziedziny, do których dorobku znajdzie się nawiązanie w niniejszym artykule. Czyni się to z przekonania, że uwzględniana filozofia ma – w odróżnieniu od wielu innych koncepcji i kierunków filozoficznych – odpowiednie narzędzia do przynajmniej ogólnej i przybliżonej charakterystyki tego bytu. Znajdują się one w tomistycznej epistemologii i metodologii, w których uwzględnia się dwojaki sposób naturalnego ludzkiego poznania: empirycznego (ściśle naukowego) oraz typowego dla dyscyplin

² Por. M. Jaworski, *Problem koncepcji filozofii*, w: tenże, *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucki, Olecko 2003, s. 304-313; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 220-221, 225-226, 246-248; K. Klószak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 46-49, 73, 105-106, 109-116, 262-270; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 227-228.

filozoficznych, wykorzystujących rozumowanie pośrednie (redukcyjne) oraz intuicję intelektualną, pozwalające na umysłowe „przenikanie” empirycznie danych przedmiotów, na „wglębianie się” w nie w granicach ludzkich możliwości w aspekcie esencjalnym i egzystencjalnym³. Kolejnych narzędzi dostarcza teoria bytu, w której uwzględnia się charakterystyczne dla tomizmu tzw. pierwsze zasady, przede wszystkim niesprzeczności i racji dostatecznej bytu, oraz zasadniczą dwuwarstwowość rzeczywistości realnej, czyli jej dwa różne i powiązane ze sobą poziomy: zjawiskowy i istotowy, którym odpowiadają odpowiednio strona przypadłościowa i substancjalna bytu. Uszczegółowieniem tej wizji jest pierwszorzędna zasada, że byt nie może przejawiać duchowości w sferze fenomenalnej (przypadłościowej), jeśli sam – jako substancja – nie jest duchem. Tak więc różne zjawiskowe przejawy duchowości odsyłają do swej adekwatnej przyczyny, do swojego bytowego korzenia, jakim jest realne istnienie ducha substancjalnego. W końcu, z zakresu ontologii bardziej szczegółowej niezwykle ważna jest analogicznie pojęta wizja bytu osobowego, jego różnych warstw ontycznych. Tego rodzaju ustalenia decydują o metafizycznym charakterze filozofii tomistycznej, obecnej w metafizyce ogólnej i w bardziej partykularnych dyscyplinach, w których realizuje się maksymalistyczne cele w kontekście rozumienia rzeczywistości w aspekcie najbardziej fundamentalnym, pozwalającym na ostatecznościową interpretację tej rzeczywistości⁴.

Ogólny opis tego bytu zostanie dokonany w trzech zasadniczych częściach, odpowiednio do podstawowych przejawów i sposobów istnienia bytu duchowego, jakimi są: substancje osobowe, a następnie określone zjawiska i cechy ich życia wewnętrznego oraz zewnętrznej aktywności. Podejmuje się zaś ten temat z racji jego znaczenia oraz braku syntetycznego opracowania go w ontologii tomistycznej.

1. Duchowość substancji osobowych

Pojęcie ducha w metafizycznej tradycji filozofii tomistycznej dotyczy najpierw indywidualnych substancji, samodzielnych bytów osobowych: Boga,

³ Por. S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 371; M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 2, red. J. Sochoń, Warszawa 2002, s. 150-162; tenże, *Czym jest filozofia religii*, w: tenże, *Od filozofii religii do eidos Kościoła*, red. K. Mikucki, Kraków 2018, s. 37-41.

⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 221-224, 226-227; J. Pastuszka, *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura*, Lublin 1957, s. 27-40; S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 329; K. Klósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 9-11, 14, 48, 117-120, 131-132, 134-135, 137, 142, 153-154; tenże, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, cz. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 165-177.

bytów anielskich oraz dusz ludzkich. Takież sposób istnienia bytu duchowego jest tu rozumiany jako najważniejszy i najbardziej fundamentalny, od którego istotnie zależą pozostałe przejawy ducha, interpretowane w kategoriach przypadłościowych. Decyduje on też o zasadniczej rozbieżności z wszelkimi stanowiskami filozoficznymi o wydzwiku materialistycznym (naturalistycznym). Pomimo wielu różnic w zakresie wewnętrznego uposażenia i pozycji egzystencjalnej w całości bytu, wspólne są im: zapewne jakieś duchowe „tworzywo”, którego poznanie wydaje się niemożliwe w naturalny sposób, oraz podstawowe formy życia osobowego, umożliwiające ich wzajemną, świadomą i dobrowolną komunikację. Za istnieniem tych substancji i ich duchową naturą mają zaś przemawiać nie tylko objawienie i szczególne doświadczenia duchowe, ale też pewne fenomeny dostępne dla ogółu ludzi w poznaniu empirycznym, wskazujące na ich ostateczne źródło w drodze poznania pośredniego, na którym koncentruje się filozofia tomistyczna.

1.1. Bóg

Dla tradycji filozofii tomistycznej, ukształtowanej w dialogu z teologią chrześcijańską, pojęcie ducha jako substancjalnego bytu osobowego odnosi się w najwyższym stopniu do jednego i trójosobowego Boga, mającego w sobie samym podstawę egzystencji, a nie w czymś lub w kimś innym. Ponadto stanowi On źródło i ostateczny cel wszelkich innych bytów, zwłaszcza tych o duchowym charakterze; m.in. osoby ludzkiej, mającej w sobie pierwiastek duchowy, dla której Bóg nie jest konkurentem czy przypadkowym przedmiotem wyboru, ale bezwarunkowym „Ty”⁵.

Duchowa natura osobowego Boga – w koniunkcji z innymi jeszcze Jego przymiotami – czyni czymś w pełni zrozumiałym fakt, że ma On nieograniczone możliwości działania, że Jego aktywności nie krępują żadne fizyczne bariery, że zdolny jest do przenikania wszystkich rzeczy, w tym też dusz ludzkich, do nawiązywania relacji osobowych ze wszystkimi bytami rozumnymi naraz. Duchowość ta tłumaczy jednocześnie Jego transcendencję ontyczną i poznawczą, skutkującą faktem nieoczywistości istnienia na gruncie poznania naturalnego oraz skłaniającą niektórych ludzi do postawy ateistycznej lub agnostycznej. Wynikają one właśnie z faktu, że Jego duchowej substancji osobowej nie zauważa się w świecie w poznaniu zmysłowym ani w ogółu rzeczy i zjawisk występujących w kosmosie, ani w części z nich. W warunkach braku możliwości bezpośredniego oglądu duchowej substancji Boga pojęcia na Jego temat – ani o charakterze negatywnym, ani pozytywnym – nie wyrażają

⁵ Por. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: tenże, *Wybór pism filozoficznych*, s. 227-242.

w pełni prawdy na temat Jego istoty. Mają one charakter analogiczny, są formułowane z pozycji oglądu zewnętrznego za pośrednictwem określonych znaków, sygnałów Transcendencji, odczytywanych i interpretowanych w ramach filozoficznej refleksji przy użyciu kategorii ontologicznych. Jedynie z perspektywy teologicznej, wiary, uzyskuje się bogatszą wiedzę, informującą zwłaszcza o tym, że duchowy i niewidzialny Bóg staje się Kimś immanentnym w tym świecie, zmysłowo dostrzegalnym poprzez włączenie konkretnego ludzkiego ciała we własną duchową strukturę. Dokonuje się to w osobie Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, będącego najdoskonalszym „znakiem” immanencji Boga w świecie⁶.

Na gruncie natomiast filozofii tomistycznej, gdzie powyższa perspektywa nie występuje, rozpoznaje się istnienie osobowego i transcendentnego Boga na podstawie Jego działań, możliwych do zaobserwowania przez ogół ludzi, bez konieczności posiadania łaski wiary⁷. Takie działania niewidzialnego Boga są dostrzegane tradycyjnie wobec bytów stanowiących świat kosmosu, własności całej przyrody lub jej pewnych obszarów. Odnajdując w nich elementy racjonalności i wolności, interpretuje się je w tomizmie jako przypadłości przynależne substancjom osobowym. Stąd właściwym dla tego kierunku filozoficznego sposobem myślenia o Bogu jest określanie Go w kategoriach osobowych⁸. Tego rodzaju przypadłości występują w kosmologicznych argumentach na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu, w których odkrywa się Jego istnienie i naturę m.in. w aspekcie najwyższej mądrości⁹. Obecne są one również w niektórych współczesnych wersjach ewolucjonizmu, podzielanego generalnie przez tomistów, którzy działania osobowego Boga o charakterze racjonalnym odnoszą do celowego aspektu zmian w obrębie kosmosu, budowy jego struktur i przebiegu procesów, polegających na tworzeniu się układów coraz bardziej złożonych, w których zawarte są potencjalnie możliwości rozwojowe nawet w kierunku powstania duchowości. Dostrzegane są one w fenomenie życia, w budowie organizmu i w jego funkcjach na różnych poziomach organizacji, w których obecność rozumnego ducha, „wyciskającego piętno” w skomplikowanej, działającej celowo jednej maszynie, występuje w postaci

⁶ Por. K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Kraków 2000, s. 51-84; P. Moskal, *Czy istnieje Bóg? Zarys filozofii Boga*, Pelplin 2002, s. 37-49.

⁷ Por. P. Moskal, *Czy istnieje Bóg?*, s. 13-49.

⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, brak tłum., Kraków 1930, ks. I-II, rozdz. XXIX-XXX, s. 71-74; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 74-77; W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968, s. 363-424; Z.J. Zdybicka, *Dowody na istnienie Boga*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001, s. 680-692; E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 175-177, 231-243, 478.

⁹ Por. M. Kowalewski, *Wstęp do filozofii*, Poznań 1958, s. 71-74.

racjonalności i celowości¹⁰. Istnienia duchowego i osobowego Boga szuka się współcześnie na gruncie tomizmu w tzw. życiu duchowym człowieka, w dziedzinie uważanej za egzystencjalnie bardziej doniosłą, ponieważ dotyczy ona doświadczeń egzystencjalnych o najwyższej randze, a nie tylko kwestii związanych z istnieniem i rozumieniem świata przyrody. W takim doświadczeniu Boga dostrzega się Jego pełniejszy obraz jako osoby poszukującej człowieka, nawiązującej z nim bezpośredni, osobisty kontakt, będącej dla osoby ludzkiej „Ty” i podstawą egzystencji¹¹. Z perspektywy teologii katolickiej realizuje się to przede wszystkim w religii o charakterze nadprzyrodzonym, w której człowiek spotyka się z Bogiem i zaspokaja najwyższe potrzeby duchowe.

Powyższe sposoby obecności Boga w świecie i w życiu człowieka są podstawą racjonalnej argumentacji o charakterze aposteriorycznym za realnym istnieniem Boga jako duchowego bytu substancjalnego. Stąd są centralnym tematem teodycei na gruncie europejskim, a zwłaszcza tomistycznej filozofii Boga, która jest typem refleksji koncentrującej się na Absolucie na podstawie ludzkiego doświadczenia. Dane tego doświadczenia wykorzystuje ona jako przesłanki w filozoficznym i pośrednim procesie poznania Boga, przy wykorzystaniu rozumowania redukcyjnego, pierwszych zasad oraz wcześniejszych ustaleń w kwestii struktury bytu. Uzyskuje się tym sposobem poznanie analogiczne i pośrednie, częściowe, w którym Bóg stanowi ostateczną rację tłumaczącą daną empirycznie rzeczywistość. Pozwala ono m.in. na orzekanie o Nim w kategoriach aktu czystego, idei nieskończonej doskonałości wszystkich Jego przymiotów czy tożsamości w Nim istoty i istnienia¹².

1.2. Duchy stworzone

Substancjalność duchowych bytów osobowych dotyczy duchów stworzonych, substancji oddzielonych, których istnienie jest potwierdzane na gruncie nie tylko teologii chrześcijańskiej, ale i filozofii tomistycznej.

Skupiając się na wątku filozoficznym, który jest dość ubogi w treść, należy w stosunku do tych bytów przypomnieć tę ogólną uwagę już wyżej

¹⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Życie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, s. 971-984; A. Lemańska, *Filozoficzne zagadnienia ewolucjonizmu*, w: *Tajemnice natury. Zarys filozofii przyrody*, Warszawa 2009, s. 299-347.

¹¹ Por. M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, s. 142-162; tenże, *Antropologiczne podstawy modlitwy. Studium filozoficzno-religijne*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 51 (2015), nr 1, s. 5-15.

¹² Por. K. Kłósak *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, Kraków 1979, s. 71-73; S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 380-403, 404; M. Gogacz, *Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1973, s. 121-163; É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 267, 270-271.

poczynioną, że przysługuje im zwyczajnie transcendencja ontyczna i poznawcza, w związku z czym ich poznanie ma charakter pośredni, a ponadto tradycyjnie czysto teoretyczny, polegający na wykorzystaniu pewnych systemowych założeń filozoficznych. Bazuje się w nich na neoplatońskiej nauce o emanacji, o stopniach bytu, wśród których znajdują się inteligencje bezcielesne. Nawiązując do tej idei, św. Tomasz z Akwinu uzasadniał istnienie tych duchów koniecznością zachowania zasady porządku stwarzania i hierarchiczności bytu. Zarówno kolejność stwarzania, jak hierarchia stwarzanych bytów, uwzględniają pluralizm bytów realnych oraz ich uszeregowanie od najdoskonalszych do mniej doskonałych dla pełniejszego wyrażenia doskonałości wszechświata i jego Stwórcy. Zgodnie z tą zasadą, konieczne jest istnienie bytów całkowicie bezcielesnych, prostych, wolnych od materii, rzeczywistych osób, usytuowanych w hierarchii doskonałości pomiędzy Bogiem a ludźmi. Ich brak sprawiałby, że powstałaby luka w całości stworzenia, istniałby w nim brak ciągłości, a świat stworzony nie odzwierciedlałby w sposób możliwie najpełniejszy doskonałości jego Stwórcy¹³.

W ogólnie sformułowanej idei tych substancji zakłada się, że nie stanowią one części substancji Boga, ale są „oddzielone” od Niego i zawdzięczają swe istnienie Jego aktowi stwórczemu *ex nihilo*. Fakt stworzenia decyduje o ich pozycji w całości bytu, o ich zależności od Stwórcy, w którego doskonałościach tylko w stopniu ograniczonym partycypują, a także o ich funkcjach pomocniczych w stosunku do Boga. Jako duchy czyste pozbawione w swej strukturze ziemskiej materii, nie mają w niej racji indywidualizacji oraz obcy jest im naturalny związek z ciałem dla istnienia i wykonywania właściwych im funkcji myślenia i rozumnego pragnienia. Czynności te mają więc charakter czysto duchowy, czyli sprawowane są bez istotnego wykorzystywania organów cielesnych. Z racji duchowości własnego bytu skończonego i ograniczonego, jego potencjalności w tym zakresie, mają możliwość doskonalenia się w zakresie poznania i woli, przysługuje im też nieśmiertelność i możliwość uczestniczenia w życiu wiecznym. Brak istotnego związku ich życia i czynności z elementem materialnym czyni je istotami zasadniczo różniącymi się w stosunku do bytów obecnych w przyrodzie¹⁴.

Powyższy sposób refleksji na temat duchów stworzonych ma charakter teoretyczny i postulatywny. Nadanie mu wymiaru aposteriorycznego wiązałoby się z dyskusyjną i kontrowersyjną sprawą wykorzystania w przypadku

¹³ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, rozdz. XCI, s. 282-285; tenże, *Suma teologiczna*, t. III: *O aniołach*, brak tłum., Kraków 1933, rozdz. L-LI, s. 1-13; É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 230-247.

¹⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, ks. III, brak tłum., Kraków 1935, rozdz. XLIX-L, s. 122-129; tenże, *Suma teologiczna*, rozdz. LIV-LX, s. 37-105; É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 230-247.

angelologii w wersji filozoficznej empirycznego punktu wyjścia, czyli odwołania się do bogatego ludzkiego doświadczenia, szczególnie duchowego, które jest odnotowywane m.in. w fenomenologii religii i interpretowane filozoficznie na gruncie innych kierunków filozoficznych. To zaś by pozwalało na formułowanie wniosków nie tylko na temat istnienia duchów stworzonych, ale też ich podziału na dobre i złe, na rozumienie wielu przejawów dobra i zła (diabolicznego), także na rozumienie ludzkiej historii¹⁵. Byłaby to, jak się wydaje, metoda analogiczna do poznania Boga, w którym odkrywa się istnienie substancjalnego bytu duchowego na podstawie różnych jego działań, określonych skutków wywoływanych w świecie przyrody, a zwłaszcza w życiu ludzkim, osobistym i społecznym.

1.3. Dusze ludzkie

Pojęcie substancjalnego bytu duchowego odnosi się w końcu do duszy ludzkiej. Chociaż z racji ontycznej transcendencji wobec ciała i świata fizycznego nie ma możliwości jej naturalnego oglądu empirycznego, to mimo wszystko formuluje się na gruncie tomistycznej antropologii filozoficznej szereg istotnych na jej temat tez. Przede wszystkim traktuje się ją jako indywidualną substancję duchową, nieśmiertelną, istotnie i jakościowo odmienną od ciała, jednocześnie przynależną do niego, z którym jest związana od chwili poczęcia człowieka. Zapewnia ona bytowi ludzkiemu osobowy charakter życia, którego nie traci on nawet poprzez fakt swojej śmierci biologicznej. Substancjalny charakter duchowej duszy ludzkiej czyni ją bytem podobnym do Boga oraz do stworzonych duchów czystych, umożliwiając nawiązywanie z nimi osobowych relacji, nie tracąc wobec nich swej odrębności i tożsamości. Przede wszystkim jako stworzenie powołane do bytu *ex nihilo* dość istotnie różni się od Boga ani nie stanowiąc części Jego duchowej substancji, ani nie mając w pełni Jego doskonałości. Nie jest również czystą inteligencją na wzór duchów stworzonych, ale bytem stworzonym dla istotnego związku z jednym ciałem. Z tej racji, w odróżnieniu od Boga i duchów stworzonych, cechuje ją naturalna immanencja w przyrodzie, a zwłaszcza w ludzkim ciele; ona też sprawia, że człowiek jest jedynym bytem duchowo-materialnym w świecie. Najważniejszymi kategoriami filozoficznymi, wykorzystywanymi dla określenia jej natury i związku z ciałem, są pojęcia aktu pierwszego oraz formy substancjalnej w ich relacji do możności materialnej. Będąc jedną formą w bycie,

¹⁵ Por. G. v. der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 287; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Poznań 1962, s. 592; P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 22; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 38; M.A. Krąpiec, *Zło*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 941-944.

kształtującą materię w indywidualne ludzkie ciało, jest dla człowieka pierwszą i ostateczną zasadą wszelkich form życia oraz podstawą jego tożsamości i jedności psychofizycznej. Z powodu koniecznego przyporządkowania do ludzkiego ciała jest rozumiana jako forma niezupełna, która swą „pełnię” uzyskuje poprzez związek substancjalny z ciałem¹⁶.

Odkrywanie jej substancjalnego sposobu istnienia i duchowego charakteru istoty stanowi tradycyjnie najtrudniejszy problem. Rozwiązuje się go przy wykorzystaniu rozstrzygnięć z zakresu ogólnej ontologii bytu oraz w ramach teorii i metodologii filozofii tomistycznej. W przypadku ontologii podstawowe znaczenie ma idea zasadniczej dwuwarstwowości struktury bytu, na którą składa się warstwa zjawiskowa (przypadłościowa) oraz istotowa (substancjalna). Pierwsza jest dostępna w poznaniu empirycznym, druga zaś jest owocem analizy metafizycznej, a dokładniej mówiąc – rozumowania redukcyjnego, w którym końcowy wniosek o istnieniu duchowej i substancjalnej duszy ludzkiej formułuje się na podstawie jej aktywności w sferze fenomenalnej, przypadłościowej. Odpowiednio do pojęcia substancjalności, jakie funkcjonuje w tomizmie, w sferze doświadczenia poszukuje się takich danych, które by potwierdzały, że w osobie ludzkiej istnieje byt jednostkowy, realny, samoistny i niezmienny, ostatecznie podmiotujący swe przypadłości. Otóż tomiści rozpoznają go na podstawie doświadczenia wewnętrznego dzięki tzw. wyższym czynnościom psychicznym, prowadzącym do odkrycia tzw. czystego „ja” oraz poznania jego właściwości i funkcji w całym bycie ludzkim. Wszechstronna i dogłębna analiza tegoż czystego „ja” prowadzi mianowicie do wniosku, że można go utożsamiać w drodze filozoficznej interpretacji z tą substancją, jaką jest dusza ludzka; że to „ja” jest zjawiskowym przejawem substancjalności¹⁷.

Wśród zasadniczych cech tegoż „ja”, odkrywanego w drodze tzw. abstrakcji izolującej, wyróżnia się przede wszystkim jego jedność i niezmiennność, obecne w wielu fenomenach z życia ludzkiego, odpowiadające pojęciu duszy ludzkiej i sprawiające, że ma ona postać trwania wyrażanego w kategorii *aevum*, czyli wieczności w znaczeniu szerszym. Na istnienie duszy wskazuje następnie realna obecność czystego „ja” i jego kierownicza funkcja w świadomych przeżyciach, w aktach, z którymi jest ono wewnętrznie powiązane, także obecność w ciele jako „moim”; w ten sposób uzyskuje się argument za funkcją podmiotowania przez duszę w sposób ostateczny całego organizmu ludzkiego, a zwłaszcza wyższych czynności psychicznych. Kolejnym

¹⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Dusza ludzka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, s. 758-760; K. Klószak, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „*Analecta Cracoviensia*” 10 (1978), s. 29-47.

¹⁷ Por. K. Klószak, *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*, „*Analecta Cracoviensia*” 7 (1975), s. 511-520; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 226, 229-230.

ważnym wskaźnikiem istnienia substancjalnej duszy jest świadomość specyfiki, odmienności i transcendencji tegoż „ja” w stosunku do owych aktów psychicznych i ich treści, także w stosunku do ludzkiego ciała, od którego się wyodrębnia, także wobec czynności organicznych, wszystkiego, co „się dzieje” w człowieku. Wszystkie tego rodzaju dane, traktowane jako typ analizy o charakterze fenomenologicznym, stają się empiryczną podstawą do dyskursywnych wywodów filozoficznych na temat substancjalności duchowej duszy ludzkiej, przy wykorzystaniu zasad i założeń stosowanych w tomizmie, przede wszystkim nauki o zróżnicowaniu się duszy ludzkiej na przypadłości i substancję oraz o ich realnej różnicy¹⁸.

Co do poznania tegoż czystego „ja” – bytu realnego, niezmiennego, aktualnego, będącego podstawą rozumowania o istnieniu substancjalnej duszy ludzkiej – sądzi się jednocześnie, że nie jest ono poznawalne w jakimś oglądzie konkretnym, istotowym, „od wewnątrz”, a raczej od strony „powierzchniowej”, na tle przeżyć psychicznych i stanu świadomości podmiotu ludzkiego. To wpływa następnie na sam obraz substancjalności duszy ludzkiej, którą w tej argumentacji rozpatruje się głównie w perspektywie jej centrum, istotnego aspektu, a nie całości bytu. W ten sposób jej poznanie – analogicznie do innych substancji duchowych – nie jest pełne, doskonałe od strony „głębi bytowej”, ale jest patrzeniem na nią z oddali, „od zewnątrz”, poprzez analizę życia psychicznego, a pojęcia na jej temat mają charakter bardziej negatywny, ponieważ są formułowane w opozycji do tego, co typowe dla bytów występujących w przyrodzie¹⁹.

Refleksja w tomizmie nad substancjalną i duchową duszą ludzką – zwłaszcza w kontekście rozwoju neuropsychologii – nie pomija faktu, że człowiek jest podmiotem złożonym, stanowi jedność psychofizyczną; że jego duchowy element jest swoistym duchem wcielonym. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest ścisła i dwustronna zależność pomiędzy duchową duszą a ciałem oraz specyficzny charakter tegoż ciała. Chociaż zachowuje ono swój materialny charakter, to jednak nabywa pewnych cech jakościowych (przypadłości), podnoszących tę sferę na wyższy poziom bytowania, na którym jest ona podporządkowana duchowi²⁰. Teologia chrześcijańska zaś dopowiada, że ciało ludzkie i właściwości z nim związane czeka perspektywa zmartwychwstania i pełnego uduchowienia, poddania go całkowicie prawom ducha²¹.

¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 107-108, 189-190, 217-220; K. Klószak, *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*, s. 511-520; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1974, s. 101-140.

¹⁹ Por. K. Klószak, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, s. 29-47; J. Pastuszka, *Psychologia ogólna*, t. 1, Lublin 1957, s. 308-309; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Kraków 1948, s. 760, 776.

²⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 241-246.

²¹ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1990, s. 231.

2. Duchowość wewnętrznych przejawów życia osobowego

Kolejną postacią bytu duchowego na gruncie tomizmu są podstawowe zjawiska towarzyszące wewnętrznemu życiu osobowemu, najważniejsze przejawy aktywności wsobnej, traktowane jako przypadłości, swoiste emanacje istnienia i działania substancjalnych bytów duchowych, czyli Boga, duchów stworzonych i dusz ludzkich. W sposób analogiczny obejmują one trzy zasadnicze obszary ich życia, a mianowicie ich duchowe władze oraz akty i treści tych władz, zgodnie z tomistyczną teorią na temat struktury duszy ludzkiej²².

Sfera duchowego życia wewnętrznego, niebudząca wątpliwości, jest w tomizmie klasyfikowana dychotomicznie na dziedzinę poznania rozumowego oraz woli. Obie mają kluczowe znaczenie dla życia osobowego, wyrażają samą jego istotę jako przypadłości konieczne, właściwe także dla gatunku ludzkiego, do którego się tu ograniczamy. Dzięki nim właśnie wchodzi człowiek w świadome i dobrowolne, konieczne dla siebie relacje ze sobą i ze światem, z Bogiem. W nich też wyraża swoją specyfikę wobec pozostałych bytów w przyrodzie, w tym też zwierząt, którym obca jest racjonalność, celowe i świadome działania, przeżywanie sprawczości, odpowiedzialności²³.

Duchowy charakter całej sfery wewnętrznego życia osobowego jest uzasadniany głównie od strony negatywnej, w ukazywaniu jej niematerialnego charakteru. Tego rodzaju charakter jest dostrzegany najpierw w poznaniu intelektualnym, w którym niematerialność, rozumiana jako brak zjawiskowych właściwości materii, dotyczy władz, a następnie czynności i treści poznawczych, obecnych w pojęciowaniu, sądzeniu i rozumowaniu jako podstawowych funkcjach poznawczych typowo ludzkich, odróżniających człowieka od zwierząt, sprawiających, że człowiek transcenduje świat, w którym żyje, nie zamyka się tylko w kręgu tego, co aktualnie dane w materiale doświadczenia zmysłowego, ale wznosi się ponad jego treści w ich zrozumieniu, poznaniu ich sensu, a nawet zdolny jest do odkrywania istnienia bytu duchowego²⁴. Cechę niematerialności dostrzega się następnie we władzy woli, w jej czynnościach i treściach, gdzie przedmiotem formalnym jest dobro w ogólności, rozpoznawalne przez rozum, a funkcją woli jest świadome i wolne podejmowanie decyzji, dokonywanie wyborów, działanie w imię tegoż dobra, z pominięciem

²² Por. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, s. 385, 395-424; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 232; M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, s. 126-137; S. Kowalczyk, *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin 2010, s. 17-42.

²³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 81-85, 92-95, 99, 109-119, 131-136, 143-153, 224.

²⁴ Por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 25-35, 41-56; K. Kłósak, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, „Znak” 13 (1961), nr 9, s. 1211, 1226, 1228.

często dobra własnego, utylitarnego, zwłaszcza związanego ze sferą biologicznego czy psychicznego interesu²⁵.

Niematerialny (duchowy) charakter trzech wskazanych wyżej obszarów wewnętrznego życia duchowego, osobowego (władz, ich aktów i treści), w zakresie rozumu i woli, nie oznacza, że na gruncie tomizmu nie dostrzega się obecności życia duchowego w pozostałych aspektach działania osoby ludzkiej, ponieważ czysto duchowy charakter bytu, tak co do wymiaru substancjalnego, jak i przypadłościowego, przysługuje tylko aniołom i Bogu. W przypadku natomiast człowieka, z racji organicznej jedności bytu ludzkiego, obecności duszy w całej strukturze i we wszystkich funkcjach człowieka (teoria hylemorfizmu), cecha duchowości dostrzegana jest w jakimś stopniu w sferze aktywności somatyczno-wegetatywnej oraz psychiczno-emotywniej²⁶. Jest ona zauważana nawet w sferze dążeń popędowych, podświadomych, w ich treściach o charakterze racjonalnym i celowym²⁷. Dostrzega się ją w poznaniu zmysłowym, czyli we wrażeniach, spostrzeżeniach i wyobrażeniach, w których występują elementy racjonalnego poznania w postaci interpretacji umysłowej w świetle szerszej wizji rzeczywistości²⁸. Występuje ona w końcu w przeżyciach emocjonalnych i pożądaniach, powstających w kontakcie z przedmiotami postrzeganymi zmysłowo, w których ma miejsce pewne nachylenie ku wartościom prawdy i dobra. Najdoskonalszą postać osiąga zaś w tzw. uczuciach duchowych, wyższych, różniących się od uczuć zmysłowych swą złożonością, pogłębionym charakterem, trwałością, obecnością w najwyższym stopniu elementu prawdy i dobra, jak to jest w przypadku uczuć estetycznych, moralnych i religijnych²⁹.

²⁵ Por. K. Kłósak, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, s. 1204-1205, 1230-1232; tenże, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 485-496.

²⁶ Por. P. Semenenko, *Estetyka*, Archiwum Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców w Krakowie. Materiały dotyczące ks. P. Semeneki, brak sygn., s. 6, 15; S. Kowalczyk, *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, s. 28-40.

²⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 249-269; T. Ślipko, *Życie i pleć człowieka*, Kraków 1978, s. 127-152; S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 165-190.

²⁸ Por. K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, s. 493.

²⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 260-261, 271-289; M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 147-215; tenże, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 272-278.

3. Duchowość zewnętrznej aktywności osobowej

Obecność ducha w filozofii tomistycznej dostrzega się w końcu w osobowej działalności zewnętrznej, której rezultatem jest szeroki i różnorodny świat pozapsychofizyczny, transcendentny wobec podmiotu osobowego, wielorakie formy ducha zobiektywizowanego, pochodnego w stosunku do tego, co jest duchowe w sensie najbardziej podstawowym, czyli substancjalnych bytów duchowych, ich potrzeb, zdolności i umiejętności³⁰. Są one dziełem tzw. ducha zbiorowego – efektem pracy bardzo wielu osób, tworzących pewien wspólny, historyczny dorobek ludzkości, rzeczywistość ukształtowaną na naturze w sposób racjonalny i celowy, a w stanie idealnym – w perspektywie prawdy, dobra i piękna³¹. Jest to przy tym rzeczywistość niewątpliwie uboższa wobec tego, co zawarte jest w obrębie osobowego życia wewnętrznego, jego bogactwa. W ogólnym bowiem zespole wytworów znajdują się tylko zrealizowane ludzkie intencje zawarte w aktach poznawczych i woliowych, skierowane na świat przedmiotów transcendentnych. Bardzo wiele natomiast idei i planów nigdy nie zostało i zapewne nie zostanie z różnych powodów urzeczywistnionych. Dotyczy to nie tylko bytu ludzkiego. Z perspektywy filozofii chrześcijańskiej Bóg także ma pewne idee i zamiary, wyartykułowane wyraźnie w objawieniu, z których jedne były i są realizowane, a jeszcze inne wciąż czekają na spełnienie, wcielenie w jakiś konkret.

Z pozycji teizmu można również sądzić, że Bóg odgrywa pierwszorzędą rolę w kreacji ducha rozumianego jako rzeczywistość pochodna wobec wewnętrznego życia osobowego. Swoją duchową charakter ujawnił zaś nie tylko w znakach dobra, mądrości i piękna obecnych w przyrodzie oraz w naturze osoby ludzkiej. Ma On również ważny, pośredni udział w kształtowaniu ducha obecnego w obrębie dzieł ludzkiej kultury. Dokonuje tego przez: stworzenie człowieka, podtrzymywanie go w istnieniu, wyposażenie go w liczne i rozmaite umiejętności, doskonałe przenikanie go i ubogacanie w relacjach osobowych; poprzez działania inspirujące i wspierające proces doskonalenia osoby ludzkiej w wymiarze duchowym. Przez taki istotny wpływ kultura ma za współtwórcę Boga, będącego w sposób pośredni współautorem najcenniejszych wytworów człowieka³².

³⁰ Zbieżny pogląd wyraził Roman Ingarden w: R. Ingarden, List do Konstantego Michalskiego, Lwów 20.01.1939 (Archiwum Księży Misjonarzy, brak sygn., Kraków, ul. Stradom 4).

³¹ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1998, s. 46-47, 50, 55, 59-65, 70-74, 117-123; tenże, *Człowiek w kulturze*, s. 213-220; S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, s. 150-160.

³² P. Semenenko, *Historiosofia. Ogólny rzut oka na całe Dzieje*, „Przegląd Poznański” 35 (1863), z. 1, s. 265-272.

Formy tegoż ducha są od strony ontologii właściwości (jakości) bytu realnego, substancjalnego i przypadłościowego uporządkowane według pewnej hierarchii. Najniżej sytuuje się twory tzw. kultury materialnej, głównie techniki, w której najbardziej widoczny jest „śląd” ducha w postaci wiedzy ściśle naukowej, woli i umiejętności tworzenia dóbr użytecznych, instrumentalnych. Wyższym i właściwym jednak polem realizacji możliwości ducha osobowego są – zgodnie z nazwą – wielorakie formy tzw. kultury duchowej, choć zawsze występujące w jakiejś kompozycji z elementem materialnym, zmysłowo dostrzegalnym. W nich przejawia się najwyższy stopień transcendencji ducha ludzkiego wobec świata, dzięki odniesieniom do prawdy, dobra i piękna jako wartościom absolutnym, w imię realizacji celów transcendentnych wobec potrzeb biologicznych, utylitarnych³³.

Wyrazem ducha zbiorowego i zobiektywizowanego jest nauka, zawierająca wielorakie zespoły treści poznawczych, w której duch ludzki przejawia się w rozumności i w aktywności w dążeniu do prawdy, znanej w absolutnym wymiarze Bogu, a człowiekowi dostępnej w zasobach wiedzy ściśle naukowej, filozoficznej i teologicznej. Dzięki niej człowiek odkrywa i wyznacza stosunek do siebie i świata w ideach, poglądach, normach, postawach, przyjmujących pewne zobiektywizowane formy³⁴. Kolejnym obszarem obecności ducha ludzkiego są dzieła twórczości artystycznej, twory szeroko rozumianej sztuki, w której duch osoby ludzkiej „wyrasta” poza potrzeby utylitarne, biologiczne i wyraża swą zdolność do transcendencji w umiejętności dostrzegania i realizowania wartości piękna, mającego związku z prawdą i dobrem, ułatwiającego m.in. ukierunkowanie człowieka na przeżycie najwyższych wartości w sztuce religijnej³⁵. Obecność bytu duchowego zauważana jest dalej na poziomie relacji międzyludzkich, w działaniach moralnych w wymiarze indywidualnym i społecznym, charakterystycznych dla osoby ludzkiej, w których praktykuje się właściwe odniesienia do innych osób w określonych czynach, postawach, stosuje się prawo moralne rozumiane jako dobro powszechne i niezmienne, realizuje się cnoty moralne, głównie miłość, w których jest odniesienie do Dobra absolutnego, uniwersalnego, ukierunkowanego na innych ludzi³⁶. Duch osoby ludzkiej jest obecny wreszcie w aktywności religijnej, w różnych formach kultu, w których wyraża on najwyższe potencjalności i szczytową formę transcendencji wobec świata, wspólnoty ludzkiej, w kierunku egzystencjalnej

³³ Por. J.W. Gałkowski, *Praca i człowiek*, Warszawa 1980, s. 104-300; M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, s. 230-290.

³⁴ Por. P. Semenenko, *Wyższy pogląd na historię Polski. Myśl Boża w jej dziejach*, Kraków 1892, s. 9-16, 38-41, 56-58.

³⁵ Por. A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975, s. 13-52, 121-135.

³⁶ Por. P. Semenenko, *Wyższy pogląd na historię Polski. Myśl Boża w jej dziejach*, s. 54-64, 87-90.

więzi z *Sacrum* w rozumieniu chrześcijańskim (katolickim), gdzie ma miejsce kulminacyjny wymiar życia duchowego, realizujący się w świętości³⁷.

*

W zarysie filozofii bytu duchowego z pozycji tomizmu uwzględniono jego wielość i różnorodność, którą sprowadzono do trzech podstawowych wymiarów. Pierwszy dotyczy istnienia samodzielnych bytów osobowych, indywidualnych substancji: Boga, bytów anielskich oraz dusz ludzkich. To najbardziej fundamentalny sposób istnienia ducha, decydujący o pozostałych formach tego rodzaju bytu, któremu jest dana najwyższa forma transcendencji ontycznej i poznawczej wobec świata przyrody, jego właściwości i praw. Drugi z wymiarów ducha odnosi się do podstawowych fenomenów wewnętrznego życia osobowego, przejawów aktywności wsobnej, swoistych emanacji substancjalnych bytów duchowych, występujących w Bogu, w duchach stworzonych i w duszy ludzkiej, jakimi są duchowe władze oraz ich akty i treści. Ostatnia postać ducha dotyczy rozmaitych wytworów osobowej działalności zewnętrznej, która kreuje najrozmaitsze byty pozapsychiczne. Jest to obecność pochodna, znakowa w stosunku do tego, co jest duchowe w sensie najbardziej podstawowym, czyli substancjalnych bytów duchowych, a następnie ich możliwości, sprawności i osiągniętych umiejętności. Należą do nich przede wszystkim wielorakie formy tzw. kultury duchowej, obecne głównie w nauce, sztuce, moralności i religii.

THE OUTLINE OF THE PHILOSOPHY OF SPIRITUAL BEING FROM THE THOMISTIC
PERSPECTIVE

SUMMARY

From the Thomistic point of view, the outline of philosophy of spiritual being takes into account three basic dimensions of the spirit. The first deals with the existence of independent personal beings, i.e. individual substances: God, angelic beings and human souls. The second is related to the fundamental phenomena of the inner life of a person, that is powers of the soul, their acts and objects. The last form of the spirit deals with personal external activity in the course of which all kinds of extra-mental beings are created. These include, above all, the multiple forms of the so-called spiritual culture, present nowadays mainly in science, art, morals and religion.

³⁷ Por. tamże, s. 9-12, 98-101.

Keywords: God, created spirits, human soul, internal and external spiritual activity

Słowa kluczowe: Bóg, duchy stworzone, dusza ludzka, duchowa aktywność wewnętrzna i zewnętrzna

BIBLIOGRAFIA

- Gałkowski J.W., *Praca i człowiek*, Warszawa 1980.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Poznań 1962.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.
- Gogacz M., *Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1973, s. 121-163.
- Granat W., *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968.
- Ingarden R., List do Konstantego Michalskiego, Lwów 20.01.1939 (Archiwum Księży Misjonarzy, Kraków, ul. Stradom 4, brak sygn.).
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 2, Kraków 1948.
- Jaworski M., *Antropologiczne podstawy modlitwy. Studium filozoficzno-religijne*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 51 (2015), nr 1, s. 5-15.
- Jaworski M., *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: M. Jaworski, *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucci, Olecko 2003, s. 227-242.
- Jaworski M., *Czym jest filozofia religii*, w: M. Jaworski, *Od filozofii religii do eidos Kościoła*, red. K. Mikucci, Kraków 2018, s. 37-41.
- Jaworski M., *Problem koncepcji filozofii*, w: M. Jaworski, *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucci, Olecko 2003, s. 304-313.
- Jaworski M., *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 2, red. J. Sochoń, Warszawa 2002, s. 142-162.
- Kamiński S., *Duch*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 127-129.
- Kamiński S., Krapiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.
- Kamiński S., *O metodzie filozofii klasycznej*, „*Roczniki Filozoficzne*” 34 (1986), nr 1, s. 5-20.
- Kamiński S., *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 380-403.
- Kłósak K., *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „*Analecta Cracoviensia*” 10 (1978), s. 29-47.
- Kłósak K., *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, cz. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 165-177.
- Kłósak K., *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*, „*Analecta Cracoviensia*” 7 (1975), s. 511-520.
- Kłósak K., *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, „*Znak*” 13 (1961), nr 9, s. 1181-1234.
- Kłósak K., *Próba wykorzystania «fenomenologicznej» antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 485-496.
- Kłósak K., *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980.
- Kłósak K., *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979.
- Kowalczyk S., *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin 2010, s. 17-42.

- Kowalczyk S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006.
- Kowalewski M., *Wstęp do filozofii*, Poznań 1958.
- Krapiec M.A., *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1998.
- Krapiec M.A., *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1990.
- Krapiec M. A., *Dusza ludzka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001, s. 758-760.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1974.
- Krapiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 2000.
- Krapiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Krapiec M.A., *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., *Zło*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, s. 941-944.
- Krapiec M.A., *Życie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, s. 971-984.
- Leeuw G. v. der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
- Lemańska A., *Filozoficzne zagadnienia ewolucjonizmu*, w: *Tajemnice natury. Zarys filozofii przyrody*, Warszawa 2009, s. 299-347.
- Moskal P., *Czy istnieje Bóg? Zarys filozofii Boga*, Pelplin 2002.
- Pastuszka J., *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura*, Lublin 1957.
- Pastuszka J., *Psychologia ogólna*, t. 1-2, Lublin 1957.
- Ricoeur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992.
- Semenenko P., *Estetyka*, Archiwum Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców w Krakowie. Materiały dotyczące ks. P. Semeneki, brak sygn.
- Semenenko P., *Historiosofia. Ogólny rzut oka na całe Dzieje*, „Przegląd Poznański” 35 (1863), z. 1, s. 365-394.
- Semenenko P., *Wyższy pogląd na historię Polski. Myśl Boża w jej dziejach*, Kraków 1892.
- Stępień A.B., *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Ślipko T., *Życie i pleć człowieka*, Kraków 1978.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tomasz z Akwinu św., *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, ks. I-II, brak tłum., Kraków 1930.
- Tomasz z Akwinu św., *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, ks. III, brak tłum., Kraków 1935.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, t. III: *O aniołach*, brak tłum., Kraków 1933.
- Wojtyła K., *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Kraków 2000.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.
- Zdybicka Z.J., *Dowody na istnienie Boga*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001, s. 680-692.

AGNIESZKA BIEGALSKA

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Instytut Filozofii

doi: 10.14746/fc.2021.18.4

O przeznaczeniu zła w myśli Leszka Kołakowskiego

Figura diabła w myśli Leszka Kołakowskiego nie jest abstraktem, diabeł jest realny. Kim on jest? Co Kołakowski o nim wie? Co my o nim wiemy? Na ile go znamy? Wydaje się, że Kołakowski zna go dobrze – prowadzi z nim rozmowy, które często mają charakter intymny, opisuje go, opowiada o nim, definiuje. Można odnieść wrażenie, że panowie są zaprzyjaźnieni, a diabeł Kołakowskiego jawi się jako oddany człowiekowi, miły i życzliwy. „Stanowisko Kołakowskiego [w kwestii diabła – A.B.] cechuje skromność, a nawet pokora: na temat diabelskiego zła wypowiada się jak ktoś, kto nie tylko zła od innych ludzi doświadczył, ale też, ulegając diabelskim pokusom, sam je innym wyrządzał”¹. Wydaje się, że takie doświadczenie zła jest bliskie każdemu z nas.

Istnienie diabła. Demon i Bóg

Kołakowski, podejmując problem *unde malum?*, pyta o rodowód naszego europejskiego diabła. W jego opinii pochodzenie demona jest niejasne i choć możemy prześledzić liczne legendy, podania i wierzenia, które opowiadają o narodzinach zła, to jednak powinniśmy porzucić nadzieję na znalezienie ostatecznej odpowiedzi na pytanie o jego proveniencję. Niemniej jednak Kołakowski przypuszcza, że „diabeł to największy bodaj wkład cywilizacji

¹ Z. Mentzel, *Kołakowski. Czytanie świata. Biografia*, Kraków 2020, s. 315.

środkowo-azjatyckiej do kultury świata; bo też i w Grecji, jeśli odkrywamy gdzie jego ślady – jak w religii orfickiej – podejrzewamy w nich nie bez racji orientalny rodowód². Ten posługujący się wieloma imionami (Boruta, Rokita, Lucyfer, Belzebub, Mefistofeles, Asmodeusz...) przybysz *ex Oriente* zado-mowił się u nas na dobre, wrósł w tradycję, umysły i serca Europejczyków. Wyobrażamy go sobie jako postać osobliwą – albo potężną, piękną, czasem obdarzoną olśniewającymi wielkimi skrzydłami, albo pokraczną i śmieszna, małą, przykurczoną, o niewinnym spojrzeniu, z ogonkiem i różkami. Ten drugi wizerunek zła traktujemy z przymrużeniem oka i oddajemy w ręce bajkopisarzy, natomiast ten pierwszy jest nam zdecydowanie bliższy, ponieważ zdaje się być hiperbolą nas samych – inteligentniejszych, bardziej pewnych siebie i zaradnych, obdarzonych zniewalającą urodą i nieprzeciętnym poczuciem humoru. Takimi chcielibyśmy być i takiego diabła wielu z nas byłoby skłonnych zaakceptować, szczególnie, że ten portret jest zbieżny z biblijnymi opisami upadłego anioła. Bóg w tej konfrontacji wypada niekorzystnie – „wielki, barczysty, z bujną czupryną, ubrany z chłopska i prosto”³.

Ostatecznie jednak obie figury diabła uznajemy za nierzeczywiste. Łatwo przychodzi nam porzucić myśl o diable. W dzisiejszym świecie wydaje się on przeżytkiem, jest symbolem zacofania, zabobonu i ciemnoty. Współczesnemu złu brakuje wyrazistych kształtów, realności – jest „nieszczęściem, przypadłością świata, czymś, co się przydarza, oczywiście, ale przydarza się po prostu, jak przydarzają się czasem dwugłowe cieleta, nie ma w tym musu żadnego [...] Zło pasuje tylko do pojedynczych przypadków, dlatego nosi w waszej mowie odcień patetyczny, eksplozywny, naładowane jest waszą troską, waszym pragnieniem, zadumą, ufnością w przyszłość”⁴. Kołakowski, nieobojętny na ewolucję ducha czasów, zauważa ponadto że „kultura liberalna z jeszcze większą niż komunizm konsekwencją doprowadza do zaniku wszystkich tych podpór, na których opiera się nasza cywilizacja, przede wszystkim kryteriów dobra i zła”⁵. Tak oto ta postać, niegdyś cieleśnie konkretna i swojska, rozproszyła się, rozplynęła wraz z żywiołami, pośród których zwykła była bawić.

Jednak diabeł Kołakowskiego Jest – jest „bezcieleśnym rozumnym stworzeniem, którego wola jest zasadniczo zła, tzn. zdominowana jest całkowicie

² L. Kołakowski, *O pożytkach diabła w: Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 3, Warszawa 1989, s. 7.

³ L. Kołakowski, *Klucz niebieski albo Opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze*, w: tenże, *Bajki różnorożne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa 1990, s. 139.

⁴ L. Kołakowski, *Stenogram z metafizycznej konferencji prasowej Demona w Warszawie dnia 20 grudnia 1963*, w: tenże, *Bajki różne...*, s. 216.

⁵ Z. Mentzel, *Kołakowski...*, s. 370.

pragnieniem czynienia zła”⁶. Zły ciągle przeciw nam spiskuje, ciągle wypatruje naszej zguby i chce tylko niszczyć. Chodzi mu o niszczenie dla samego niszczenia, bez celu i usprawiedliwienia. Zło samo dla siebie jest racją. „Diabeł nie może być wyjaśniony, jest dany razem z istnieniem waszym, jest rzeczą, jest tym, który jest”⁷.

Kołakowski podjął próbę opisu własności zła i możliwość taką dostrzegł w zestawieniu zła z dobrem, diabła z Bogiem. Diabeł jest przeciwieństwem Boga. Skoro więc Bóg jest największy wśród całego stworzenia, to diabeł jest czymś najmniejszym w świecie, „prawie nic, *prope nihil*”. Analogicznie, skoro Bóg jest najmocniejszy, to diabeł jest najslabszy. Co ciekawe, swą bezsilność i brak mocy potrafił on skutecznie skierować przeciw wszechmocnemu Bogu. W akcie buntu przeciw porządkowi stworzenia doprowadził on do zmiany struktury świata – zło stało się jej składnikiem konstytutywnym. Tak więc okazuje się, że „diabeł nie jest etnograficzną ciekawostką, jest realną siłą w świecie”⁸. Występując przeciw porządkowi Bożemu, stał się „negacją ładu wewnątrz ładu”. Jako że „demon nie może istnieć inaczej, jak w ruchu, którego orientalnym motywem jest spełnienie niszczycielskiego dzieła w sposób ostateczny”⁹, to zaspokojenie tej potrzeby destrukcji wymaga obecności ładu, który będzie podlegał niszczeniu, stąd ład stał się polem istnienia zła. W taki właśnie sposób myślimy o złu, jako „o czymś nie takim jak trzeba, o czymś, co stoi w opozycji do dobra, co mu się przeciwstawia, a nawet zaprzecza i co je niszczy”¹⁰.

Zdaniem Kołakowskiego, „fakt upadku [...] nie może być niczym innym, jak dokonaną w czasie manifestacją czy aktualizacją pewnej potencji bytu bezwzględnie trwałej i odwiecznej”¹¹. Jeśli demon jest współpierwotny Bogu, to rozstrzygnięcie, czy diabeł jest negacją ładu, czy ład jest negacją diabła, traci na znaczeniu. Wiadomo, że upadły anioł jest wpisany w naturę bytu, ale pozbawiony realnego dostępu do stworzonej przez Boga pozytywnej części bytu. Jest ona dla diabła „intelektualną nieuchronnością”, „realnością czysto graniczną pozytywnego wysiłku umysłowego”, granicą, której dla własnego bezpieczeństwa diabeł nigdy nie przekroczy.

⁶ L. Kołakowski, *Diabeł*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 248.

⁷ Tenże, *Stenogram...*, s. 218.

⁸ Z. Dymarski, *Filozofia diabła Leszka Kołakowskiego*, w: *Studia z filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 189.

⁹ L. Kołakowski, *Stenogram...*, s. 219.

¹⁰ Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Gdańsk 2009, s. 71.

¹¹ L. Kołakowski, *Stenogram...*, s. 219.

Upadek tradycyjnej teodycei i triumf diabła

Mamy uzasadnione pretensje do Boga o kształt stworzenia. Świat jest „dziełem chaotycznym, bez myśli przewodniej, ma również fragmenty kiczowate, nieudolne, bez smaku; obcowanie z nim bywa często niemiłe”¹² i tylko czasem rozbłyśka w nim geniusz Stworzyciela. To samo powiedzieć można o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga. Jego natura została ukształtowana w taki sposób, „że dobroć jest na ogół skojarzona z powodzeniem, a ciężkie warunki życiowe pchają do występków, jednocześnie jednak [Bóg stworzył – A.B.] ludziom najgorsze właśnie warunki istnienia, jakie można sobie pomyśleć, a więc praktycznie olbrzymia większość grzęźnie po uszy w oszustwach, złodziejstwach, zawiści, intrygach i ślepych żądzach, nie mówiąc już o cudzołóstwie, które prawie się nie liczy na tle reszty grzechów”¹³. Autorzy teodycei ten niezadowolający stan świata tłumaczą tym, że Bóg stworzył człowieka jako istotę wolną, a tym samym zdolną do czynienia zła, i to w nasz ludzki wolny akt wyboru wpisana jest odpowiedzialność za zło świata. Jednak wydaje się, że człowiek jest usprawiedliwiony, ponieważ czyni zło z podwójnej konieczności – z faktu, że zło jest trwałym elementem świata i stworzenia człowieka z wolnością. „Bo choć człowiek zło zapoczątkowuje, to jest ono w pewien sposób zastane”¹⁴. Bóg we wszechmocy swej mógł stworzyć świat bez zła, ale byłby to świat zdecydowanie gorszy od świata, w którym mieszkają wolne jednostki, i dlatego doskonały ze stworzenia świat wytwarza najmniejszą możliwą ilość zła. Minimum chrześcijańskie to „wiara, iż Jezus-odkupiciel w historycznym czasie zjawił się na ziemi, aby ludzi wyzwolić od zła, od którego sami wyzwolić się nie mogli, oraz płynąca z tej wiary zdolność do usunięcia nienawiści”¹⁵. Chrześcijaństwo wymaga zatem „zdolności do radykalnego odsłaniania przed samym sobą własnego zła”¹⁶ i rezygnacji z nienawiści bez względu na okoliczności. Ostatecznie jednak teodycea pomija oczywisty fakt, że „istnienia zła nie da się wyjaśnić jedynie przez wskazanie na człowieka jako sprawcę zła, zła, do którego dochodzi poprzez nadużycie wolnej woli. Suma niegodziwości, o jakie potykamy się co krok w naszej drodze życiowej, przekracza nawet najbardziej zdeprawowane siły człowieka”¹⁷.

¹² Tenże, *Klucz niebieski...*, s. 109.

¹³ Tamże, s. 139.

¹⁴ Z. Dymarski, *Filozofia diabła...*, s. 187.

¹⁵ L. Kołakowski, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 231.

¹⁶ Tamże, s. 233.

¹⁷ Jan A. Kłoczowski, *Zło czy zły?*, „Znak” 1993, nr 454 (3), s. 38.

Kołąkowski obala więc tradycyjną teodyceę, twierdząc, że Bóg mógł przecież stworzyć istoty wolne, które mogą czynić zło, ale go nie czynią. Ponadto, zdaniem Kołąkowskiego, tezy teodycei nie są pozytywnym dowodem na prawdziwość jakiegokolwiek teorii. Teodycee są potrzebne tym, którzy nie chcą się pogodzić, „że cierpienie i zło są po prostu cierpieniem i złem, nagimi faktami, które nic nie znaczą, nie odnoszą się do niczego i niczym nie są usprawiedliwione”¹⁸. Faktami bowiem rządzą jedynie prawidłowości przyrodnicze i przypadki, które pozbawione są sensu. Świat powstał bez konkretnego celu i podąża swoim biegiem, a „ostateczne dzieje wszechświata zdają się historią porażki Bytu w starciu z Nicością; materia, życie, gatunek ludzki, inteligencja i twórczość człowieka – wszystko to musi skończyć się zagładą; wszystkie nasze wysiłki, cierpienia i przyjemności przypadną na zawsze w pustce, nie pozostawiając po sobie żadnych śladów”¹⁹. Na człowieka nie czeka żadna nagroda, żadne zbawienie.

Co zatem z deklarowaną przez Boga odwieczną dobrocią i miłością? Miłość Boga do pierwszych ludzi, do narodu wybranego, do każdego człowieka okazała się nikłej wartości, ponieważ „przez grzech żyjemy na świecie, przez ten sam grzech umieramy i przez ten sam grzech na wieczne skazujesz nas potępienie, a grzech ten to miłość właśnie, która z Ciebie płynie, bo Tyś się Bogiem miłości mianował”²⁰.

Inaczej sprawa ma się z diabłem. Otóż złożył on pierwszym ludziom obietnicę, że po zjedzeniu owocu z drzewa w raju nie umrą, i nie umarli. Oczywiście Bóg nieustannie podtrzymuje swą obietnicę miłości, ale wymaga, byśmy w drodze ku niej odwrócili się od zła, znienawidzili je. Zatem to nienawiść ma stać się drogą ku miłości. Bóg jest dobry

o ile przejawia swoją istotę, czyni dobro; człowiek chwalcąc go chwali dobro, którego doznał – co nie jest żadną zasługą. A więc prawdziwy triumf Jehowy przejawia się tam, gdzie bywa chwalony za zło, to znaczy, gdzie działa wbrew swojej istocie, czyli Jehowa o tyle odnosi zwycięstwa, o ile ukazuje się innym, niż jest naprawdę. Żeby je stale odnosić, musi stale występować w roli złoczyńcy, stąd ludziom płytko myślącym zdaje się, że Jehowa urządził świat bardzo marnie. W rzeczywistości urządził go bardzo mądrze: mnoży nieszczęścia ludzkie, bo przez nie dostępuje moralnych zwycięstw; gdyby ludzie byli szczęśliwi, Szatan miałby małe sukcesy, ale Bóg żadnych. Widać tedy, że aby furтка niebios otwierała się dla jednostek, miliony muszą pędzić przez bramy piekielne²¹.

¹⁸ L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma...*, w: tenże, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 30.

¹⁹ Tamże, s. 30.

²⁰ Tenże, *Modlitwa Heloizy, kochanki Piotra Abelarda, kanonika i teologa*, w: tenże, *Bajki różne...*, s. 202.

²¹ Tenże, *Klucz niebieski...*, s. 144.

Triumf diabła. Ujęcie pozakonfesyjne

Kołakowski pyta o diabła również w kontekście świeckich teorii zbawienia i zwraca uwagę na poczucie winy jako elementu konstytutywnego natury ludzkiej. „Nie przyświadczamy bowiem naszych moralnych wierzeń przez uznanie ich prawdy, lecz przez poczucie winy, gdy je gwałcimy”²². Nie czujemy się winni z obawy przed karą czy z powodu intelektualnego aktu wyboru niewłaściwego sądu wartościującego. Poczucie winy jest „poczuciem grozy w obliczu własnego czynu, który zakłócił harmonię świata, lęk płynący z naruszenia nie prawa, lecz tabu. Nie tylko ja zagrożony jestem przez okropność mojego uczynku, zagrożona jest całość wszechświata, który pogrąża się jakby w chaosie i niepewności”²³. Wina rodzi lęk z powodu naruszenia tabu, które jest rdzeniem każdego systemu moralnego oraz niezmiennym składnikiem życia religijnego. „Tabu tworzy zatem konieczną więź między kultem rzeczywistości wiecznej a znajomością dobra i zła. Ten kult i ta znajomość działają łącznie i nie mogą przetrwać bez siebie”²⁴.

Tabu jest obecne zarówno w rzeczywistości, jak i percepcji ludzi, którzy je odczuwają, i żyje tak długo, jak długo wzbudza się w nas poczucie winy. Pierwotnie tabu mogło być wyrazem biologicznych zahamowań, ale z czasem przyjęły one formę sakralnych nakazów i „moc instynktu została utracona na rzecz kultury”. Tak więc, kultura stała się zbiorem tabu. W ten sposób „związek naszej percepcji dobra i zła z dziedziną *sacrum* jest wyraźniejszy, niż mogłyby to sugerować jakiegokolwiek dyskusje semantyczne i uwidacznia się on w samym pojęciu kultury”²⁵.

W religiach monoteistycznych relacja dobra do zła jest ściśle określona: dobro względem zła jest uprzywilejowane, to ono naprawdę istnieje i w porządku bytu jest pierwotne. Zło zostaje usunięte z bytu i zepchnięte w otchłań nicości. W doświadczeniu pozakonfesyjnym dobro i zło nie różnią się od przyjemności i bólu. Zatem smutek, strach, cierpienie i śmierć uznajemy za fakty naturalne i z oczywistych powodów chcemy ich unikać. Moralne rozróżnienie dobra i zła jest możliwe dzięki ludzkiemu uczestnictwu w tabu.

Naprawdę wiemy, czym jest dobro, wiedząc, czym jest zło, zło zaś poznajemy przez to, że je czynimy. W doświadczeniu odwrotnie niż w teologicznej spekulacji, zło musi pojawić się pierwsze. A pierwsze zło, jakie znam, to zło we mnie samym, podczas gdy zło w innych ludziach (i tu – jako różne od faktów naturalnych) jest pochodne. W doświadczeniu porażki, gdy widzimy Byt pokonany

²² Tenże, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 160.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 161.

²⁵ Tamże, s. 163.

przez nicość, powstaje wiedza o Bycie i o dobru. Sam stając się zły, wiem, czym jest zło, a wtedy – czym jest i dobro²⁶.

Zatem jeśli Boga nie ma, to my sami decydujemy o tym, co jest dobre, a co złe, i „zawsze można dowieść, że cokolwiek czynimy, jest dobre”²⁷. Świeckie podejście, choć „nie ma dostępu do epistemologicznego absolutu ani uprzywilejowanego dojścia do absolutnego Bytu, które mogłoby dać w rezultacie wiarygodną wiedzę teoretyczną”, to jednak odsłania możliwość metafizycznej intuicji „jako rezultat naszego życia w królestwie dobra i zła oraz doświadczania ich jako własnych”²⁸. Ta świadomość dobra i zła jest konstytutywna dla *ego* i odsłania się dopiero w doświadczeniu upadku. Staniemy się więc sobą „jedynie przez uznanie ciężącej na nas winy”²⁹.

Zło złem zwyciężaj

Za bezsporny fakt uznać powinniśmy, że zło Jest. Okazuje się jednak, że całkowite pogodzenie się z jego obecnością najprawdopodobniej uniemożliwiłoby człowiekowi jakiegokolwiek funkcjonowanie. Zatem optymalne wydaje się mieć nadzieję na to, że minimalizujemy zło i że kiedyś uda nam się je unicestwić. Taka wiara musiałaby zakładać naszą ludzką moc sprawczą ostatecznego zgładzenia zła. Zdaniem Kołakowskiego, „potrafimy uruchomić energie, jakie są potrzebne do osiągnięcia rezultatów skończonych”³⁰. Jednak sama wiara w ostateczne zniesienie zła jest tylko złudzeniem i jedynie rozgrzewa serce diabła. „Obietnica totalnego zbawienia, nadzieja na dobroczynną apokalipsę, która przywróci człowiekowi jego niewinność, sprzeciwia się zarówno rozumowi, jak naszemu prawu do życia jednostkowego”³¹. Zawsze bowiem mamy poczucie własnej niedoskonałości, która przejawia się jako zdolność do wątpienia. Wątpienie pełni funkcję ochrony przed innymi, groźniejszymi skutkami ludzkiego postępowania. „Jest ważne, byśmy żyli w niepewności co do ukrytych motywów własnych czynów i co do racji własnych przekonań, jest to bowiem jedyne urządzenie, które broni nas przed wszystko usprawiedliwiającym fanatyzmem i nietolerancją”³². Wprawdzie wątpienie zapobiega

²⁶ Tamże, s. 164.

²⁷ Tamże, s. 168.

²⁸ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, s. 272.

²⁹ J. Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków 2016, s. 340.

³⁰ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 220.

³¹ Tenże, *Czy diabeł...*, s. 221.

³² Tamże.

temu, by zło osiągnęło w nas pełnię, jednak, paradoksalnie, to ono okazuje się źródłem zła. Wątpienie jest bowiem dla umysłu niszczące, ustawicznie przypomina człowiekowi o jego niedoskonałości, ale w ten właśnie sposób zapobiega eskalacji zła w nas i osłabia nasze zaufanie do siebie, przeciwstawiając się złu. Z drugiej strony może się ono stać narzędziem dla diabła, który będzie je potęgował tak, aż podpadniemy w niemoc, bezczynność i zupełnie zaniechamy walki ze złem.

Jest jeden sposób na zwalczanie zła – prosty i skuteczny, choć może wydać się zaskakujący: „zło pokusy złem uczynku precz wygnać”. Chodzi o to, by nie dopuszczać do rozkwitu i trwania w nas pokus, lecz od razu przejść do czynu – „kiedy złodziejstwo – złodziejstwo, kiedy zabójstwo – zabójstwo, kiedy gniew – gniew”³³. Zatem lekarstwem na zło jest zło, ponieważ „upadły może z upadłym się zmagać, boć trzeba w tej samej przepaści siedzieć, aby wojnę prowadzić”³⁴. Obierając tę drogę, zawsze tkwimy w mocy zła, wówczas pozostaje nam pogodzić się z tym faktem albo prosić o pomoc sprawiedliwość Bożą.

Jeśli o potępienie błagać będziecie nędzę swoją przejrzawszy, najmilsi, wysłucha Pan waszego wołania; jeśli tedy szatana w pokorze weźmiecie za towarzysza, jeśli w pokorze grzeszność swoją grzechem pogłębiać będziecie, grzech do grzechu codziennie dodając, co godzina, co chwila, jeśli zło ze złem większym kojarzyć będziecie, och, kochani moi, najmilsi moi, bracia moi i siostry – i wtedy stanie się wam wedle miary grzeszności waszej³⁵.

Jeśli uwierzmy, że każde zło, które nas spotyka, jest wynikiem działania złej siły, to wówczas możemy próbować mu zaradzić. Jeśli zaś założymy, że Bóg dopuszcza zło na nas z jakiegoś sobie znanego powodu, to nie robimy nic i popadamy w coraz większą nędzę. Wybór drogi radzenia sobie ze złem należy do każdego z nas, pamiętać jednak należy, że „zło na ziemi jest nieuchronne i nigdy do końca nie będzie zlikwidowane ludzkimi siłami”³⁶. Pozostaje nam jedynie „uprawiać sztukę balansowania przeciwstawnych niebezpieczeństw”.

Działanie i rola diabła w ludzkim życiu

Przybyłą ze Wschodu do Europy figurę diabła pierwsze zaadoptowało chrześcijaństwo, które uznało rzeczywisty, a nawet osobowy charakter demona. Ta charakterystyka zła stanęła w konflikcie z obrazem osobowego,

³³ L. Kołakowski, *Wielkie kazanie księdza Bernarda*, w: tenże, *Bajki różne...*, s. 184.

³⁴ Tamże, s. 186.

³⁵ Tamże, s. 187.

³⁶ Z. Dymarski, *Filozofia diabła...*, s. 183.

wszechmocnego i wyłącznie dobrego Boga. Teologia, chcąc ocalić własności Boga, ocaliła również diabła, choć zepchnęła go do niebytu, nadając mu wyłącznie negatywne znaczenia. Jednakże „w chrześcijaństwie potocznym, obiegowym diabeł był najzupełniej realny, najbardziej konkretny, cieszył się rzeczywistością nie gorszą, a bodaj lepszą, bardziej namacalną i bardziej przejmującą aniżeli wszystkie dziewięć szczebli hierarchicznych anielskiego porządku”³⁷.

Zdaniem Kołakowskiego, doskonale znamy diabła i „jeśli w ogóle coś znamy, to właśnie albo tego właśnie – tego małego, chytrusa, podleca, przesiwiewcę, szydercę, okrutnika”³⁸. Dziwna jest to znajomość, bo ów znany jest ostatecznie zupełnie nam nieznanym. Wprawdzie służymy mu w każdej minucie naszego życia, lecz nie wiemy, komu służymy. Okazuje się, że diabeł mieszka w nas – w duszy i w ciele, bo choć jest bezcielesny, to może działać cielesnie. Najlepszym jego mieszkaniem są ludzkie dobre myśli i uczynki, ponieważ diabeł każde dobro potrafi przemienić w zło. Dlatego odnajdujemy zło w naszych wszystkich porażkach, niepowodzeniach i zwątpieniach, w strachu i wstydzie, a także w naszej próżności i pysze. Diabeł atakuje nasze najsłabsze miejsca, a największą jego bronią jest kłamstwo – obiecuje i nie dotrzymuje obietnic. Siła Szatana tkwi w tym, że „moralna strona każdego działania – w przeciwieństwie do strony technicznej – jest absolutnie nieprzewidywalna i daje się zrozumieć i ocenić dopiero po fakcie”³⁹. Orientujemy się więc co do skutków naszego działania już po uczynku, a nie na poziomie naszych intencji.

Diabeł zawładnął również tym obszarem ludzkiego życia, który wydawał się najbardziej nasz, ludzki – miłością. Miał to też być obszar uprzywilejowanego kontaktu człowieka z Bogiem, wszak „kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością”⁴⁰. Kołakowski sugeruje w tym miejscu, że „być może stało się tak dlatego po prostu, że od początku diabeł wziął pod swoją opiekę całą dziedzinę ludzkiej miłości cielesnej i, być może, sytuacja wspomniana jest dla nas bardziej widoczna, im bardziej jesteśmy świadomi, że prócz cielesnej nie ma innej miłości, jako że sami nie jesteśmy niczym innym jak tylko ciałem”⁴¹.

Diabeł, choć jego natura jest zupełnie zła, ma jednak pewne niekwestionowane zalety. Otóż, stając się trwałą częścią ludzkiego życia, zgodził się przyjąć na siebie całe zło naszego świata. Okazał się więc „wynałazkiem bezcennym”. Najpierw przejął na siebie odpowiedzialność za nasze żądze, a z czasem zawładnął całą ziemską naturą, całym naszym doczesnym życiem. „Szatan usprawiedliwiał przed Bogiem nasze grzechy, ale stworzył sytuację, w której nasz rozum,

³⁷ L. Kołakowski, *O pożytkach diabła*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, s. 8.

³⁸ Tenże, *Wielkie kazanie...*, s. 177.

³⁹ Tenże, *Klucz niebieski...*, s. 150.

⁴⁰ 1 J,4,8, w: *Biblia Tysiąclecia*, <https://biblia.deon.pl/> [dostęp: 9.04.2021].

⁴¹ L. Kołakowski, *O pożytkach diabła*, s. 13.

nasza wiedza i technika potrzebowały takiego samego usprawiedliwienia jak nasze złodziejstwa⁴². Ostatecznie diabeł doprowadził do sytuacji, w której wszystkie ludzkie akty związane z wykonywaniem woli stały się jego własnością, bo właśnie realizując swą wolę, człowiek staje się złu najbardziej podobny.

W tym kontekście ludzka walka ze złem okazuje się walką człowieka z samym sobą, a próba rehabilitacji natury staje się jednocześnie rehabilitacją diabła. Ludzkość popadła w paradoks: „nie diabeł jest sprawcą ludzkich nieszczęść, ale ludzkie nieszczęścia są źródłem diabła”⁴³.

W konkluzji stwierdzić należy, że „świat bez diabła byłby trudny do zniesienia, żądałby od nas odpowiedzialności za wszystko, całe zło tego świata musielibyśmy ponieść my, ludzie, na własnych ramionach”⁴⁴. Po wtóre, „obecność jego utrzymuje w nas wrażliwość na zło; sprawia, że jesteśmy czujni i sceptyczni w obliczu optymistycznych nadziei na totalne zbawienie wszystkiego i na ostateczne pogodzenie wszystkich energii działających we wszechświecie”⁴⁵. Kołakowski postuluje, że w świecie jest określona suma zła, której nie można ze świata usunąć. Oznacza to, że nasze cierpienie z powodu doznawania zła jest nieuleczalne.

Zakończenie

Stanowisko Kołakowskiego w kwestii diabła nie uległo zmianie do końca jego życia. W trzydzieści lat po konferencji na temat demona w Warszawie „zapytany, co się przez te trzy dziesięciolecia w metodach i działaniach diabła zmieniło”⁴⁶, odpowiedział: „W piekle bez zmian”. A piętnaście lat później zapytany o kondycję diabła odrzekł: „Nie, nie zmienił się diabeł [...] a i myśmy się nie zmienili. Nadal praca diabła na tym polega głównie, by nasze dobre strony nienawiścią zatruć, do złego użyć, na użytek diabła obrócić; i nadal poddajemy się łatwo i z małym oporem, albo z żadnym oporem jego kuszeniu”⁴⁷. Zawsze jednak towarzyszyło Kołakowskiemu poczucie braku wniosków o charakterze ostatecznym. Pisał o tym w *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*:

Jak we wszystkim prawie, com pisał w ostatnich latach kilkudziesięciu, nie potrafię w sprawach najważniejszych dotrzeć do konkluzji ostatecznych i ciągle

⁴² Tamże, s. 9.

⁴³ Tamże, s. 12.

⁴⁴ Tamże, s. 8.

⁴⁵ L. Kołakowski, *Diabeł*, s. 276.

⁴⁶ Z. Mentzel, *Kołakowski...*, s. 321.

⁴⁷ Tamże, s. 321.

potykam się o kłopoty, które trzeba wyminąć niezręcznym i uciekinierskim powiedzeniem „z jednej strony..., ale z drugiej strony”. Być może jest to przypadłość czy może raczej ułomność umysłu autora, być może jednak – znów sobie pochlebiam – przypadłość bytu⁴⁸.

A w *Horror metaphysicus* zanotował: „Nie możemy zgłębić tajemnicy i obrócić jej w wiedzę, lecz ważne wiedzieć, że mamy z nią do czynienia; choć nie sposób zderzyć zasłonę, za którą ukrywa się rzeczywistość ostateczna, winniśmy wiedzieć, że jest taka zasłona”⁴⁹.

Wszystkim pragnącym odsłonić zasłonę Kołakowski proponuje przyjęć postawę niekonsekwencji, która niesie ze sobą „odmowę raz na zawsze przesądającego wyboru między jakimikolwiek wartościami alternatywnie się wykluczającymi”⁵⁰. Do takiej tezy skłoniła go obserwacja natury rzeczywistości ludzkiego życia, która cały czas oscyluje między sprzecznościami. Sprzeczności te w sposób immanentny są zawarte w świecie, zatem nie można ich w żaden sposób uzgodnić. Każde z ekstremów jest ważne, bo każde jest wartością. Kołakowski przyznaje, że istnieje możliwość przewyciężenia sprzeczności aktualnie istniejących, ale w miejsce zniesionych pojawiają się nowe. Targani przez antynomie pamiętać musimy, że są „sytuacje elementarne, gdzie zamiera taktyka, to jest takie sytuacje ludzkie, do których nasz stosunek moralny pozostaje niezmienny ze względu na okoliczności, w jakich te sytuacje dochodzą do skutku. [...] Elementarnymi sytuacjami są ewidentne agresje wojenne, ludobójstwo, tortury, znęcanie się nad bezbronnymi”⁵¹. W takich sytuacjach postawa niekonsekwencji załamuje się i powraca świat dwóch wartości, czyli świat dobra i zła.

Dobro w naszej kulturze związane jest z myślą o Jedni, Absolucie, Bogu, który „przy próbie sprowadzenia do formy doskonałej, nie skażonej kontaktem z jakąkolwiek mniej wysublimowaną rzeczywistością, odpływa w nicość”⁵², staje się pustym pojęciem. Bóg religii, któremu przypisujemy cechy takie jak: bezczasowość, nieskończoność, wieczność i spełnienie, musi zostać utożsamiony z Absolutem, a wówczas, żadne dobro nie powiększa jego zasobów, a zło nie umniejsza. Nie ma więc, „ani dobra, ani zła, i *a fortiori* żadnej między nimi różnicy”⁵³. Z kolei spuścizna cywilizacyjna przyzwyczaiła nasze umysły do myśli, że to *cogito*, wybierając między dobrem a złem, przyczynia się do budowania lub nadwątlania dobra.

⁴⁸ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 5.

⁴⁹ Tenże, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, s. 201.

⁵⁰ Tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Warszawa 1989, s. 156.

⁵¹ Tamże, s. 160.

⁵² L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, s. 238.

⁵³ Tamże, s. 265.

Wprawdzie nie mamy dostępu do Absolutu, który mógłby odsonić przed nami wiarygodną wiedzę teoretyczną na temat dobra i zła, jednak w każdym z nas jest intuicja, że doświadczane dobro i zło jest moje. Ta intuicja istnienia dobra i zła nie pochodzi z „intelektualnej intuicji absolutu bądź egzystencjalnej intuicji *cogito*”, lecz „z ruchu, który, jak mniemamy, powoduje wzrost bądź kurczenie się Bytu w wyniku dobra lub zła naszych czynów. Byt staje się zrozumiąły w ramach samopostrzegania dobra i zła”⁵⁴. Ta świadomość dobra i zła jest konstytutywna dla *ego*, co pozwala nam utwierdzać się w byciu sobą.

Diabeł jest więc inherentny zarówno światu, w którym żyjemy, jak i *ego*, którym jesteśmy, i to siła zła, a nie dobra wzmacna naszą czujność i wrażliwość na zło. Z tych powodów nigdy nie powinniśmy chcieć zniknięcia zła z naszej rzeczywistości.

ON THE DESTINY OF EVIL IN LESZEK KOŁAKOWSKI'S THOUGHT

SUMMARY

In Leszek Kołakowski's thought, a devil is not abstract but real. What does he know about it? What do we know? How much of it do we know? It seems that Kołakowski knows it well – he speaks with it, discusses it, and defines it. As if they both were friends. 'The devil by Kołakowski' seems to be human-friendly and supportive. Thus, the article poses the following questions: What is the role of evil as defined by Kołakowski in human world and life? How does it work? What is its destiny?

Keywords: Leszek Kołakowski, devil, God, evil, good, new theodicy, taboo

Słowa kluczowe: Leszek Kołakowski, diabeł, Bóg, zło, dobro, nowa teodycea, tabu

BIBLIOGRAFIA

- 1 List św. Jana, w: *Biblia Tysiąclecia*, <https://biblia.deon.pl/> [dostęp: 9.04.2021].
 Dymarski Z., *Dwugłos o zlu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Gdańsk 2009.
 Dymarski Z., *Filozofia diabła Leszka Kołakowskiego*, w: *Studia z filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 181-195.
 Kłoczowski J.A., *Zło czy zły?*, „Znak” 1993, nr 454 (3), s. 29-40.

⁵⁴ Tamże, s. 269.

- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony*, w: L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 211-223.
- Kołąkowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009.
- Kołąkowski L., *Diabeł*, w: L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 248-276.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma...*, w: L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 9-192.
- Kołąkowski L., *Klucz niebieski albo Opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze*, w: L. Kołąkowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa 1990, s. 107-270.
- Kołąkowski L., *Modlitwa Heloizy, kochanki Piotra Abelarda, kanonika i teologa*, w: L. Kołąkowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa 1990.
- Kołąkowski L., *O pożytkach diabła*, w: L. Kołąkowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 3, Warszawa 1989, s. 7-13.
- Kołąkowski L., *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, w: L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 224-233.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji*, w: L. Kołąkowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Warszawa 1989, s. 154-160.
- Kołąkowski L., *Stenogram z metafizycznej konferencji prasowej Demona w Warszawie dnia 20 grudnia 1963*, w: L. Kołąkowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa 1990, s. 213-223.
- Kołąkowski L., *Wielkie kazanie księdza Bernarda*, w: L. Kołąkowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa 1990, s. 177-187.
- Mentzel Z., *Kołąkowski. Czytanie świata. Biografia*, Kraków 2020.
- Tokarski J., *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołąkowskiego*, Kraków 2016.

PIOTR DUCHLIŃSKI

Akademia Ignatianum w Krakowie

Instytut Filozofii

doi: 10.14746/fc.2021.18.5

Filozofia chrześcijańska a obraz świata. Uwagi z perspektywy socjologii filozofii

1. Perspektywa badawcza socjologii filozofii

W artykule zamierzam podjąć problem mechanizmów akceptacji i instytucjonalnego utrwalania obrazu świata w filozofii chrześcijańskiej. Zostanie on przedstawiony na dość dużym poziomie ogólności, co może nie zadowolić krytyków oczekujących bardziej całościowego potraktowania sprawy. Użyte w tytule wyrażenia „filozofia chrześcijańska” i „obraz świata”, są wieloznaczne. Przypisywane im znaczenia, które możemy spotykać w rozmaitych opracowaniach, są konsekwencją różnych preferencji metafizycznych uwarunkowanych paradygmatycznie¹. Nie zamierzam przywoływać różnych definicji filozofii chrześcijańskiej, które obecnie znajdują się w obiegu ani też wdawać się w polemiki dotyczące ich trafności². Sprawy historyczne również pozostawiam na boku. Aby jednak czytelnik miał jasność w kwestiach terminologicznych, postaram się sformułować projektujące charakterystyki filozofii

¹ Dobrze pokazuje ten pluralizm znaczeniowy różnych obrazów świata monografia *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Warszawa 1998.

² Zob. Z.J. Zdybicka, E.I. Zieliński, *Chrześcijańska filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 2, Lublin 2001; K. Stachewicz, *O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i futurologicznej*, „Logos i Ethos” 2 (35), 2013, s. 219-234; S. Gątecki, *O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej*, „Ruch Filozoficzny” 2016, nr 3, s. 117-132; P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016.

chrześcijańskiej i obrazu świata. Kolejna uwaga – uważam, że kluczowa dla niniejszych analiz – dotyczy perspektywy badawczej, w jakiej stawiam problem filozofii chrześcijańskiej i akceptowanego przez jej zwolenników obrazu świata. W tytule artykułu pojawia się wyrażenie „socjologia filozofii”³. Zachodzi konieczność objaśnienia, czym jest socjologia filozofii, gdyż u wielu czytelników, jak uważam, wyrażenie to może wywołać bardzo błędne skojarzenia prowadzące do posądzenia autora niniejszych analiz o jakąś formę redukcjonizmu socjologicznego, co byłby oczywiście sprzeczne z jego podstawowymi intencjami. Socjologia filozofii, jest w moim rozumieniu, działem socjologii wiedzy, czy też socjologii nauki, która w XX wieku przeżywała renesans na zachodzie Europy⁴. Socjologia filozofii to dyscyplina metanaukowa o charakterze empirycznym, aczkolwiek uwarunkowana określonymi presupozycjami filozoficznymi⁵. Jej głównym celem przedmiotowym jest odkrywanie struktur i mechanizmów funkcjonowania określonych zjawisk. Różnica między epistemologią a socjologią filozofii jest taka, że ta pierwsza opisuje i formułuje kryteria, a ta druga poszukuje mechanizmów; pierwsza jest normatywna, druga deskryptywna, choć ma tendencję do forsowania tez normatywnych. Wielu filozofów chrześcijańskich żywi mniej lub bardziej uzasadniony dystans wobec ustaleń różnych metanauk; począwszy od tak zwanych metanauk filozoficznych, jak filozofia nauki, metodologia ogólna, a skończywszy na ustaleniach metanauk humanistycznych i społecznych, jak właśnie wspomniana socjologia nauki. Niektóre wynikają z głęboko zakorzenionych (lękowych) uprzedzeń wobec pogłębionej refleksji metodologicznej bazującej na najnowszych ustaleniach nauk społecznych, dotyczących np. instytucjonalizacji czy dystrybucji wiedzy. Przywoływane obawy nie są dobrymi racjami za dystansem wobec

³ „The term *sociology of philosophy* is relatively new: it is formed on analogy with the terms *sociology of knowledge* and *sociology of science*. In German, one speaks of *Soziologie der Philosophie*, in French, *sociologie de la philosophie* and in Spanish, *sociología de la filosofía*. In English, there is also the designation *sociology of scientific knowledge*, in which ‘scientific’ could be replaced with ‘philosophical’”. C.G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a Sociology of Philosophy*, „Acta Sociologica” 53 (2010), s. 4.

⁴ Szerzej na temat socjologii wiedzy zob. H. Longino, *The Social Dimensions of Scientific Knowledge*, <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-knowledge-social/> [dostęp: 3.05.2021]; J. Niźnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Warszawa 1989; R. Sojak, *Socjologia wiedzy chce pozostać nieświadoma. Uwagi o statusie poznawczym socjologii wiedzy*, „Studia Socjologiczne” 1996, nr 4, s. 25-49; A. Szahaj, *O tak zwanym mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna” 1995, nr 1-2, s. 53-67; M. Ziółkowski, *Wiedza. Jednostka. Społeczeństwo*, Warszawa 1989; *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, t. 1, red. P. Bytniewski, M. Chałubiński, Lublin 2006; K. Abriszewski, *Budowanie sieci zamiast wiedzy. Krótkie wprowadzenie do ANT-ologii*, w: *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, t. 1, red. P. Bytniewski, M. Chałubiński, Lublin 2006, s. 271- 287; R. Sojak, D. Wicenty, *Zagubiona rzeczywistość. O społecznym konstruowaniu niewiedzy*, Warszawa 2005.

⁵ Zob. C.G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a Sociology of Philosophy*, s. 3-18. Autorzy szkicują program uprawiania nieredukcyjnej socjologii filozofii.

rozstrzygnięć metanauk. Tak zakreślona perspektywa umożliwi potraktowanie filozofii chrześcijańskiej jako fenomenu empirycznego występującego w określonym typie kultury. Socjologia filozofii nie zaprzęta teoretyczne spory, które są utrapieniem dla filozofów, czy coś takiego jak filozofia chrześcijańska w ogóle istnieje. Dla socjologa filozofia chrześcijańska jest faktem; są bowiem badacze, którzy twierdzą, że realnie uprawiają coś takiego jak filozofia chrześcijańska, podejmują określone czynności badawcze, które prowadzą do zdeterminowanych rezultatów w postaci koncepcji, teorii, paradygmatów, ponadto składają bardzo wyraźne deklaracje metafizyczne, samych siebie nazywając wprost filozofami chrześcijańskimi⁶. Moje podejście do filozofii chrześcijańskiej nie ma charakteru angażującego, ale obserwacyjny. Interesuje mnie filozofia chrześcijańska jako zjawisko empiryczne, które powstało w kulturze europejskiej pod wpływem określonych przyczyn, których rekonstrukcją zajmuje się teoria tegoż zjawiska. Nie zamierzam jednak proponować całościowej koncepcji socjologii zjawiska filozofii chrześcijańskiej. Chcę jedynie sformułować kilka uwag, które w przyszłości mogłyby zostać rozwinięte w ramach bardziej całościowego projektu. Uważam bowiem, że filozofię chrześcijańską można potraktować jako zjawisko empiryczne (fakt społeczny, fakt kulturowy o doniosłej roli kulturotwórczej)⁷ istniejące w świecie kultury; można obserwować i odkrywać mechanizmy jego powstawania i funkcjonowania w szerszej przestrzeni społecznej; można wreszcie ustalić, jakie czynniki skłaniają filozofa chrześcijańskiego do akceptacji takiego, a nie innego sposobu filozofowania⁸. Nie oznacza to, że trzeba być w tym celu zaangażowanym filozofem chrześcijańskim, który opowiada się za określonymi rozstrzygnięciami metodologicznymi i przedmiotowymi⁹. Takie podejście zwraca uwagę nie tylko na filozofię chrześcijańską jako kategorię teoretyczną, ale również na podmiot, czyli filozofa chrześcijańskiego, nosiciela określonego obrazu świata, który żyje i funkcjonuje w intersubiektywnej przestrzeni

⁶ Sporo takich deklaracji można znaleźć w książce: *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*, red. P.S. Mazur, P. Duchliński, P. Skrzydlewski, Kraków 2020.

⁷ Potraktowanie filozofii jako zjawiska empirycznego generuje szereg pytań i problemów. „If we decide that the sociology of philosophy shall be a theory-based empirically practised sociological subdivision, questions of the following kind immediately present themselves: What kind of empirical material? Which empirical approach? What kind of data presentation? Which theory? Which key concepts? Which central problem areas? Which claims? Not all of these questions are addressed in the following presentation; the focus is on just some of them”. C.G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a Sociology of Philosophy*, s. 4.

⁸ „The area studied by the sociology of philosophy is accordingly philosophical activity as a socially organized activity rooted in various historical and social contexts, an activity that includes the production of philosophical knowledge, that is to say, assertions and lines of reasoning that make claims to validity”. Tamże, s. 4.

⁹ Zob. J. Pieter, *Światopogląd humanisty*, Katowice 2019, s. 100-102. Zwłaszcza rozdział dotyczący socjologii filozofii, tenże, *O pochodzeniu filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1939, s. 1-64.

kulturowej. Pisząc o obrazie świata, mam na myśli pewną wyidealizowaną kategorię (opisującą pewien typ idealny, nie do końca odpowiadający realnej rzeczywistości), która, jeśli bierzemy pod uwagę perspektywę socjologii filozofii, ma swoje umocowanie w umyśle indywidualnego podmiotu oraz we wspólnocie badawczej (grupie filozofów chrześcijańskich). Tyle wstępnych ustaleń na temat socjologii filozofii.

Sformułuję teraz kilka metanaukowych tez odnoszących się do kategorii „filozofia chrześcijańska”. W ramach niniejszych analiz o filozofii chrześcijańskiej będę mówił przede wszystkim jako o filozoficznej tradycji badawczej¹⁰. Jest ona kategorią metodologiczną, determinującą strukturę poznawczo-argumentacyjną, ale też historyczną, łączącą wymiar diachroniczny i synchroniczny. Filozofia jako tradycja badawcza jest zbiorem określonych idei, przekonań, które mniej lub bardziej komponują spójnie tzw. obraz świata. Kategoria „obraz świata” służy do treściowej charakterystyki filozofii chrześcijańskiej jako tradycji badawczej, która powstała w określonym czasie historycznym, przeszła w ciągu minionych wieków (i aktualnie też przechodzi) gruntowne przeobrażenia, współcześnie nadal jest podtrzymywana przez określone grupy badaczy (zaangażowanych konfesyjnie lub nie), którzy widzą w jej uprawianiu nie tylko określone wartości epistemiczne, ale też pozaepistemiczne, np. społeczne czy kulturowe. Dostrzegają, że za pomocą obrazu świata mogą wpływać na ludzkie działania tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Obraz świata, a raczej, gwoli ścisłości, należałoby powiedzieć obrazy świata, które rozstrzygają o treściowej tożsamości filozofii chrześcijańskiej jako tradycji badawczej, pozostają dla socjologa filozofii w bezpośrednim związku ze wspólnotami badawczymi, wyrażającymi – czy może lepiej powiedzieć – odzwierciedlającymi ich aktualnie przeżywane potrzeby (umysłowe i emocjonalne) oraz warunki życia społecznego. Oczywiście odczytanie stopnia tego odzwierciedlenia jest sprawą niełatwą, przeważnie zawsze zakłada określony stopień idealizacji.

Podsumowując, pragnę podkreślić, że na podstawie przeprowadzonej analizy nie zamierzam, co jest zgodne z metodologią nauk społecznych, w jakikolwiek sposób rozstrzygać o prawdziwości czy fałszywości określonych tez przedmiotowych głoszonych przez filozofów chrześcijańskich różnego

¹⁰ Szerzej na temat filozofii chrześcijańskiej jako tradycji badawczej zob.: *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*. Redaktorzy opracowania piszą we Wstępie: „Odwołując się do wypracowanej przez współczesnego filozofa nauki Larry’ego Laudana kategorii «tradycji badawczej», można powiedzieć, że filozofia chrześcijańska rozwijana w Polsce w ciągu ostatniego wieku stanowi właśnie taką tradycję. Składa się na nią wiele różnych sposobów uprawiania filozofii (neotomistyczny, fenomenologiczny, hermeneutyczny, dialogiczny czy analityczny) urzeczywistnianych w ramach różnych szkół filozoficznych lub też przez indywidualnych myślicieli, którzy zachowywali daleko idącą powściągliwość wobec przynależności do jakiegokolwiek sformalizowanej szkoły filozoficznej”, s. 11.

autoramentu. Proponowana socjologia filozofii nie jest uprawiana w ramach twardego programu tzw. socjologii wiedzy, który wypracowała szkoła edynburska¹¹. Nie twierdzę, że prawdziwość tez filozoficznych jest uwarunkowana sposobem ich odkrycia a następnie przyswojenia w trakcie ontogenezy poznania. Objasnienie mechanizmu genezy akceptacji obrazów świata nie rozstrzyga o ich waloryzacji epistemologicznej. Uważam jednak, że ustalenia teoretyczne socjologów z Edynburga, pozbawione rzecz jasna radykalności pewnych sformułowań, mogą być przydatne do badania różnych koncepcji pojawiających się w naukach humanistycznych, a bez wątpienia taką nauką humanistyczną jest filozofia chrześcijańska¹². Filozofia chrześcijańska rozumiana jako tradycja badawcza ma swoją własną wewnętrzną racjonalną logikę rozwoju, której rekonstrukcją zajmują się historycy filozofii. Chcąc ocenić racjonalność, spójność i konsekwencję argumentacyjnych posunięć filozofów chrześcijańskich, trzeba bezwzględnie odwołać się do tej wewnętrznej logiki. Przekonamy się jednak, że owa logika nie pozwala dogłębnie i jednoznacznie poznać tego, co faktycznie robią filozofowie chrześcijańscy, kiedy spojrzymy na ich profesję właśnie od strony genetycznej, od strony funkcjonowania pewnych mechanizmów społecznych i kulturowych. W teorii wszyscy chcą być racjonalistami. Upierają się, że ich profesja od A do Z jest zbiorem czynności racjonalnie skodyfikowanych. Nie dostrzegają jednak wpływu czynników społecznych, psychologicznych i kulturowych na kontekst akceptacji obrazu świata. Oczywiście, czynniki te nie mają charakteru nieracjonalnego, jak mogłoby się wydawać. Są to wytwory racjonalnych czynności ludzkich; wyrastają z określonych przekonań deskryptywnych i normatywnych¹³. Zwracając na nie uwagę, chcę podkreślić to, że filozofowie chrześcijańscy zasadniczo pomijają je w swoich argumentach, widząc w nich elementy relatywizujące obiektywną ważność argumentów. Dlatego też rola socjologii filozofii może być tutaj bardzo pomocna. Nie zastępuje ona merytorycznej refleksji epistemologicznej nad wewnętrzną logiką rozwoju filozofii chrześcijańskiej. Może jednak dostarczyć wartościowej poznawczo i merytorycznie wiedzy na temat czynionych przez filozofów tej tradycji założeń, które nie są przyjmowane jako konsekwencja racjonalnie skodyfikowanych argumentów. Niektórzy filozofowie chrześcijańscy chcą, aby ich argumenty zawsze przekonywały oponentów, aby działały na zasadzie niezawodnego algorytmu. Tymczasem argumenty filozoficzne

¹¹ Zob. J. Życiński, *Racjonalność nauki a socjologiczny redukcjonizm Szkoły Edynburskiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 26 (1990), nr 1, s. 109-128.

¹² „Inną wartościową formą modyfikacji Mocnego Programu mogłoby być ograniczenie jego stosowalności do tych dyscyplin humanistycznych, w których sugerowane mechanizmy społeczne mogą rzeczywiście odgrywać znaczącą rolę”. Tamże, s. 126.

¹³ Zob. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971; tenże, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.

formułowane są zawsze w tle szerszego kontekstu, który sam nie jest akceptowany na mocy *stricte* racjonalnych zasad, nie mówiąc o tym, że nie ma w teźże akceptacji nic z algorytmizacji. Jak zaznaczyłem, interesują mnie mechanizmy przyswajania i funkcjonowania określonych obrazów świata w tradycji filozofii chrześcijańskiej. Podkreślam, że odkrycie tych mechanizmów jest ważne dla lepszego zrozumienia roli obrazów świata w oswojaniu rzeczywistości¹⁴, a tym samym dla wykazania, że uprawianie filozofii chrześcijańskiej nie jest od A do Z racjonalnie zdeterminowanym zbiorem aktywności, ale zakłada osobiste, oparte na wierze epistemicznej, zaangażowanie (*commitment*) podmiotu w akceptowane na mocy indywidualnej decyzji założenia/przedzałożenia¹⁵. Nie chodzi tu zatem o zawierzenie religijne pewnym treściom objawionym (one też mają swoje miejsce w strukturze obrazu świata), ale o zawierzenie treściom uzyskanym w poznaniu naturalnym, czemu coś klasycznie nazywano *preambula fidei*. Zwartość treściowa obrazów (obrazu) nie będzie przedmiotem szczegółowej analizy, poza ogólnymi wzmiankami odnoszącymi się do ich struktury, problem ten pozostawiam na boku.

2. Proponowane rozumienie obrazu świata

Przejdźmy zatem do bliższego scharakteryzowania kategorii obraz świata. Być może trywialne wyda się czytelnikowi stwierdzenie, że zwolennicy każdej filozoficznej tradycji badawczej, w tym chrześcijańskiej, zakładają jakiś obraz świata. Powyżej stwierdziłem, że w ramach filozofii chrześcijańskiej rozumianej jako tradycja badawcza funkcjonują określone wyobrażenia, idee, przekonania; bliżej można by je charakteryzować za pomocą kategorii założenia/przedzałożenia i wskazać, że chodzi tu konkretnie o założenia metafizyczne, metodologiczne, epistemologiczne czy aksjologiczne. Uważam bowiem, że właśnie te założenia to nic innego jak pewien akceptowany obraz świata rozstrzygający o treściowej tożsamości danej tradycji. W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę, że trzeba raczej mówić o różnych obrazach świata, a nie o obrazie świata¹⁶. Teza ta jest w pełni zasadna. A jeśli tak, to wstępnie możemy dokonać rozróżnienia na: potoczne, filozoficzne i naukowe obrazy świata. Wyróżnione obrazy pozostają względem siebie w różnych zależnościach¹⁷. Najbardziej podstawowy, jeśli chodzi o zrozumienie i oswojenie rze-

¹⁴ Umiarkowane podejście do programu socjologii wiedzy proponuje filozof nauki M. Hesse. Zob. M. Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brington 1980.

¹⁵ Wyrażeń „założenia” i „przedzałożenia” używam zamiennie.

¹⁶ Zob. *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*.

¹⁷ Zob. W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, w: tenże, *Science, Perception and Reality*, Atascadero [USA, California] 1991; T. Szubka, *Wilfrid Sellars and the Two Images of*

czywistości, jest tzw. potoczny obraz świata. Jego przyswojenie jest, z ontogenetycznego punktu widzenia, pierwotne względem akceptacji innych obrazów, nie wymaga zbyt dużego zorganizowanego wysiłku poznawczego ani odbycia zaawansowanych studiów specjalistycznych. Każdy bowiem człowiek żyje w określonej kulturze, która jest nośnikiem potocznego obrazu świata. Obraz ten odzwierciedla podstawowe prawdy dotyczące struktury i funkcjonowania świata przyrodniczego i społecznego wyznawane przez członków tej kultury. Günter Abel, filozof nauki i hermeneuta, twierdzi, że faktem oczywistym jest to, iż ludzie żyją w różnych obrazach świata. Obrazy te mają charakter uniwersalny. Podzielane są z innymi ludźmi, mają zatem charakter wspólnotowy i intersubiektywny; stanowią fundament myślenia, języka i działania, rozstrzygają o prawdzie i fałszu stanu rzeczy. Abel podkreśla, że ludzie żyją „w obrazach świata”, a nie obok nich, są w nich kognitywnie i egzystencjalnie zanurzeni bez możliwości ich epistemicznego przekroczenia¹⁸.

Na istotną rolę obrazów świata w heurystyce teorii naukowych i filozoficznych zwraca uwagę polski kosmolog ks. Michał Heller. Uważa on, że obraz świata jest pewnym tłem wytworzonym przez określone czynniki kulturowe, społeczne i historyczne. Nauka i filozofia nie nasuwają jednoznacznie żadnego obrazu świata. Jest on konsekwencją określonej interpretacji, która dokonywana jest przez indywidualnego uczonego lub też przez wspólnotę badaczy pracujących w ramach wspólnie podzielanego paradygmatu teoretycznego. Obraz świata jest rezultatem naszego poznania; czy to potocznego, naukowego czy filozoficznego. Jest wynikiem czynności konceptualizacji dokonującej się przy użyciu aparatury pojęciowej i kategorii językowych, które przyswajamy w trakcie ontogenezy kultury, następnie poszerzamy w trakcie edukacji szkolnej. W skład każdego obrazu świata wchodzi przekonania: potoczne (zdroworozsądkowe), filozoficzne, naukowe i religijne. Stanowią one tworzywo, z którego mniej lub bardziej spójnie utkany jest obraz świata¹⁹. Proporcje między wyróżnionymi przekonaniem mogą układać się bardzo różnie.

the World, „Ruch Filozoficzny” LXXV (2019), nr 2, s. 131-144; D. Dennett, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, tłum. Ł. Kurek, Kraków 2015.

¹⁸ Zob. G. Abel, *Świat jako znak i interpretacja*, tłum. W. Małecki, Warszawa 2014. „[...] obraz ten jest tu rozumiany przede wszystkim jako podzielane z innymi ludźmi, przez ich przekazywanie i przejmowanie, kulturowo rozwijane tło w różnym stopniu teoretycznych sposobów ujmowania czynów; na podłożu tego tła i ze względu na nie konkretne działania następują tak jak następują”. Tamże, s. 97.

¹⁹ Zob. M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 13-28; M. Heller, *Teologia i wszechświat*, Tarnów 2008; tenże, *Nauka i Teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Kraków 2019; tenże, *Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego*, w: J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014.

Precyzując: przez obraz(y) świata funkcjonujący(e) w filozofii chrześcijańskiej pojmowanej jako tradycja badawcza będą projektująco rozumiał pewien zbiór założeń lub przedłożeń (najczęściej ontologicznych, epistemologicznych i aksjologicznych), które akceptuje dany filozof, po pierwsze, po to, aby zrozumieć i oswoić świat, po drugie, aby w ogóle móc przeprowadzić jakikolwiek dyskurs argumentacyjny²⁰. Obraz świata i wchodzące w jego skład założenia stanowią tzw. wiedzę tła, która determinuje argumentacyjne sposoby rozstrzygania formułowanych problemów teoretycznych i praktycznych. Zgodnie z proponowaną definicją teorie filozoficzne dostarczają treściowo heterogenicznych obrazów świata, co uwarunkowane jest historią, kulturą, wpływem nauki oraz osobistymi potrzebami, preferencjami. Heterogeniczność taka jest obecna również w obrębie filozofii chrześcijańskiej. Przykładów jej mamy aż nadto. Wszak inny obraz świata akceptują np. filozofowie tomistyczni, inny fenomenologowie, a jeszcze inny zwolennicy filozofii procesu czy dialogicy. W ramach jednej tradycji badawczej może być rozwijanych swobodnie wiele równoległe odmiennych obrazów świata, pozostających wobec siebie w stosunku wykluczania lub dopełniania. Obrazy te przeważnie nie są treściowo równoważne. Stąd też te same fakty empiryczne mogą uzyskiwać odmienne, nierównoważne interpretacje²¹. Jako przykład można podać różne wykluczające się interpretacje fenomenu zła i cierpienia. W związku z tym pojawia się problem: Za pomocą jakich kryteriów epistemologicznych można rozstrzygać o poprawności (pytanie, czy prawdziwości?) danej interpretacji?²² Na obrazy świata składają się przekonania, konstytu-

²⁰ Zob. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Kraków 1985.

²¹ Na problem empirycznego testowania równoważnych teorii zwraca uwagę Życiński, pisze tak: „[...] status teizmu i ateizmu jest dokładnie jednakowy, kiedy rozważa się możliwość testowania empirycznego. Należy bowiem zauważyć, że zbiór potencjalnych falsyfikatorów tezy A (np. Bóg istnieje) jest równocześnie zbiorem potwierdzającym negację tezy \sim („Nie jest prawdą, że Bóg istnieje”). Symetrycznie zbiór możliwych stanów niezgodnych z interpretacją ateistyczną $\sim\sim$ ($\sim A$) będzie stanowił potwierdzenie interpretacji teistycznych (A). Trudności z empirycznym testowaniem teizmu nie dostarczają więc argumentu za ateizmem, lecz co najwyżej mogłoby stanowić argument psychologiczny za agnostycyzmem. Status epistemologiczny podatności interpretacji teistycznej na testowanie negatywne jest taki sam jak status interpretacji ateistycznych. Z twierdzenia tego nie wynika jednak, by wszelkie próby negatywnego testowania tych konkurencyjnych interpretacji były z góry skazane na niepowodzenie. Wynika jedynie, że w sposób aprioryczny nie można żadnej z nich przypisywać większej zgodności z empirystyczną teorią nauki. Przedstawione uwagi dotyczą możliwości testowania. Odrębnym zagadnieniem pozostaje natomiast kwestia teoretycznych możliwości uzasadnienia kryteriów stosowanych przy ocenie poszczególnych testów empirycznych oraz zasad ich rozstrzygającego charakteru. Pozytywne testy empiryczne, nawet wzajemnie sprzeczne, mogą bowiem być uważane za potwierdzenie różnorodnych, nawet wzajemnie sprzecznych interpretacji, jeśli tylko z interpretacji tych dają się wyprowadzić odnośne zdania obserwacyjne”. Tamże, s. 84.

²² Zob. J. Turek, *Problem wyboru najlepszego wyjaśniania filozoficznego faktów naukowych*, „Studia Philosophiae Christianae” 43 (2009), nr 1, s. 179-199; Z. Hajduk, *Wartości epistemiczne:*

jące tzw. twarde jądro tradycji, z których łatwo nie można zrezygnować, oraz przekonania, z których na różnych etapach rozwijania tradycji, czy też konfrontacji jej z innymi tradycjami, można zrezygnować, nie naruszając jej tożsamości. Filozoficzne obrazy świata mają charakter całościowy, unifikujący, ich twórcy zmierzają do uzyskania synoptycznego widzenia rzeczywistości²³. Do podstawowego korpusu twierdzeń należą tezy metafizyczne/ontologiczne, które – jak twierdzi wpływowy analityczny filozof Hilary Putnam – opisują podstawowe umebrowanie świata²⁴. Obraz świata bowiem rozstrzyga o tym, co istnieje, a co nie istnieje, co jest wartościowe, a co nie jest wartościowe. Michał Heller zwraca uwagę, że „samo wyliczenie tych elementów uświadamia, że obraz świata jest tworem nieostрым, nieokreślonym o rozmytych brzegach. W niczym to nie przeszkadza jego niezwyklej skuteczności w kreowaniu gustów, kryteriów wartościowania i intelektualnych preferencji epoki”²⁵. Tenże obraz świata – argumentuje Heller – „jest obecny nie tylko w wypowiedziach, które dotyczą go wprost, lecz w podtekstach wielu wypowiedzi, które dotyczą całkiem czegoś innego; więcej – jest on obecny w całym klimacie kulturowym”²⁶. W sposób szczególnie zależność filozofii chrześcijańskiej od jakiegoś obrazu świata widoczna jest w warstwie językowej. Można by aforystycznie powiedzieć, pokaż mi, jaki masz język, a powiem ci, jaki masz obraz świata. Filozofowie chrześcijańscy nie zawsze zdają sobie sprawę z podskórnego oddziaływania tego obrazu. Wpływ ten ujawnia się najbardziej właśnie w doborze kategorii językowych, które wykorzystuje się do opisu świata i formułowania sposobów rozumowania zgodnych z przedkładanymi tezami.

Podsumujmy ten etap badań: filozof chrześcijański, będąc zawsze dzieckiem określonego czasu historycznego, żyje w jakimś obrazie świata, który podskórnie wpływa na jego sposób myślenia, postrzegania, tworzenia koncepcji, w których mowa o Bogu, człowieku i świecie. Sytuacja, w której filozof twierdziłby, że żyje poza jakimkolwiek obrazem światem, jest oczywiście epistemicznie do pomyślenia, ale praktycznie nie do zrealizowania. Dlatego ważne jest poznanie, w jaki sposób ów obraz przyswaja, czyniąc go swoim własnym obrazem świata. Na ten problem snop światła może rzucić socjologia filozofii.

aktualne kontrowersje w aksjologii nauki, w: *Wartości dla życia*, red. K. Popielski, Lublin 2008, s. 117-133; Z. Hajduk, *Restrykcyjizm–ekspansjonizm: Spór o wartości poznawcze i pozapoznawcze w nauce*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 34 (2005), nr 54, s. 55-73; tenże, *Wartościowanie i wartości w nauce*, „Studia Philosophiae Christianae” 40 (2004), nr 2, s. 13-38.

²³ Zob. L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie*, Poznań 1998.

²⁴ Zob. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998.

²⁵ M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, s. 14.

²⁶ Tamże, s. 25.

3. Społeczne i podmiotowe mechanizmy akceptacji obrazu świata

W akceptacji każdego obrazu świata biorą udział czynniki podmiotowe²⁷. Dochodzi tutaj do głosu rola indywidualnego podmiotu oraz kontekstu kulturowego i społecznego, w jakim funkcjonuje. Działające w ramach tego kontekstu mechanizmy pozwalają uchwycić pewne prawidłowości, które w ostateczności doprowadzają do akceptacji chrześcijańskiego obrazu świata. Przede wszystkim obraz świata jest zawsze czymś, co jest przez podmiot przyswajane na drodze edukacji, która może przybrać mniej lub bardziej zinstytucjonalizowaną formę. Podmiot zawsze rodzi się w kulturze, w której istnieją mniej lub bardziej intersubiektywnie dostępne obrazy świata. Zastaje on pewne dominujące obrazy, których internalizacja gwarantuje mu oswojenie świata i normalne (przewidywalne) funkcjonowanie w grupie społecznej. Obrazy świata funkcjonujące w obrębie tradycji filozofii chrześcijańskiej są wysoce abstrakcyjne i spekulatywne, a ich przyjęcie związane jest z określonym treningiem kognitywno-praktycznym. Kultura i tradycja mogą stwarzać podatny grunt do przyswajania i akceptacji tego typu wyrafinowanych obrazów spekulatywnych. Polski psycholog Józef Pieter, który badał te problemy na gruncie socjologii filozofii, wskazywał, że określone

idee osobiste powstają i utrwalają się w wieku młodym [...]. Wpływ środowiska ujawnia się w sformułowaniu zagadnień, w układaniu ich w hierarchii według stopnia ważności, a może najbardziej w przychylaniu się do pewnych tylko rozwiązań ontologicznych i aksjologicznych powziętych lub przyjętych zarysowo, mgliście czy intuicyjne jeszcze przed zapoznaniem się z terminologią filozoficzną²⁸.

Badania socjologiczne pokazują, że urabianie do akceptacji określonego obrazu świata, w tym do akceptacji tzw. chrześcijańskiego obrazu świata, rozpoczyna się najczęściej w określonym środowisku wychowawczym, może nim być np. rodzina lub jej najbliższe otoczenie, w którego obiegu funkcjonują idee i przekonania należące do religii chrześcijańskiej. Pieter pokazuje, że to właśnie

bezpośrednie środowisko wychowawcze, przede wszystkim dom rodzinny, związane jest licznymi więzami ze środowiskiem dalszym, strukturalnie podobnymi przekonaniami, w szczególności uprzedzenia światopoglądowe przyszłego filozofa [chrześcijańskiego – dod. P.D.], stają się do pewnych granic produktem

²⁷ Zob. J. Życiński, *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*, Kraków 2013.

²⁸ J. Pieter, *Światopogląd humanisty*, s. 112; tenże, *Problemy humanisty*, Warszawa 2018.

niepisanego poglądu na świat warstwy społecznej, towarzyskiej, kulturowej, z której pochodzi, i która go pośrednio i bezpośrednio wychowała²⁹.

Każdy potencjalny filozof jest dzieckiem swojego czasu, wzrasta bowiem w określonym kontekście społecznym, który wywiera przemożny wpływ na jego myślenie i późniejsze wybory. Początkowo wpływ ten nie jest uświadamiany, rola wolności w akceptacji idei, wyobrażeń i przekonań o różnym statusie epistemicznym jest mocno ograniczona. Początkowa akceptacja treści funkcjonującego w kulturze obrazu świata pozbawiona jest jakichkolwiek wątpliwości.

Przyszły filozof [chrześcijański – dod. P.D.], styka się od pierwszych lat swojego życia ze swoistymi podnietami umysłowymi. Swoiste są jego rozmowy z rodzicami i bezpośrednimi wychowawcami, swoisty jest jego dostęp do pewnej, właściwej danemu domowi i szerszemu środowisku, literatury pięknej, naukowej i filozoficznej. Nacisk raz w raz powtarzany i zaledwie zauważany wywierają normy moralne i kodeks towarzyski, właściwy temu środowisku³⁰.

Nie znaczy to, że jesteśmy niewolnikami tradycji kulturowej, w której przyszliśmy na świat. Do tego wątku jeszcze wrócę w tych analizach, tymczasem chciałbym podkreślić, że z epistemologicznego punktu widzenia racjonalna logika argumentacji nie jest ostatecznie rozstrzygająca dla akceptacji określonego obrazu świata, zwłaszcza na tym etapie rozwoju kognitywnego, o którym pisał cytowany Pieter. Proces wychowawczy nie polega tylko na racjonalnym perswadowaniu adeptowi danego obrazu świata, nie wyczerpuje się w agitowaniu czystymi argumentami.

Warto zwrócić uwagę także na inne czynniki, które mogą mieć znaczący wpływ na ową akceptację. Chodzi tu zwłaszcza o element swoistego osobistego zawierzenia, zaangażowania (*commitment*), który nie tylko występuje na etapie socjalizacji kulturowej, ale stale towarzyszy nam w akceptowaniu różnych treści poznawczych, docierających do nas na różnych etapach poznawczego rozwoju i edukacji. Element osobistego *commitment* jest epistemicznie nieusuwalną składową naszego poznania. Bez niej trudno byłoby nam zrozumieć, dlaczego ludzie są w stanie uwierzyć w najbardziej absurdalne obrazy świata, za którymi nie stoją żadne dobre racje. Zanim zaakceptujemy określone argumenty, zanim uznamy, że prawdziwa jest ta, a nie inna, koncepcja filozoficzna, zanim uznamy, że jakieś fakty naukowe są rozstrzygające dla danego problemu, najpierw musimy przyjąć na mocy aktu wiary epistemicznej

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 112.

jakiś obraz świata³¹. Na jego bazie mogą dopiero rozwijać się określone filozoficzne tradycje badawcze. W te obrazy świata – co raz jeszcze podkreślam – po prostu wierzymy.

Z punktu widzenia realizmu ludzkiego poznania opisana sytuacja jest całkowicie normalna. Obrazy świata są podstawą dla teorii i praktyki³². To one rozstrzygają o tym, co jest prawdziwe, a co fałszywe, co jest dobre, a co złe. Obrazy te internalizujemy³³, początkowo bezkrytycznie pod wpływem bezpośredniego środowiska wychowawczego, a dopiero w konsekwencji dalszego rozwoju i gromadzenia wiedzy, zwłaszcza poprzez edukację szkolną i uniwersytecką, zaczynamy w nie powątpiewać, co prowadzi do ich częściowej lub całościowej rewizji, nierzadko przypominającej remont statku płynącego po wzburzonych morskich falach. Początkowo musimy je zaakceptować właśnie na wiarę, aby następnie w toku reorganizacji starej wiedzy albo częściowo je przebudować, albo też w całości odrzucić i zastąpić nowymi, bardziej adekwatnymi do naszych indywidualnych potrzeb i preferencji, jak również do potrzeb i preferencji tej grupy społecznej, w jakiej funkcjonujemy. Historia i osobiste doświadczenia dają nam wystarczającą ilość dowodów na to, że są osoby, które z uporem maniaka trwają przy raz przyswojonych obrazach świata w ich niezmienionej treści, uparczywie doświadczając psychologicznych trudności z ich adaptacją do nowych obrazów świata funkcjonujących w kulturze³⁴. We współczesnej kulturze całkiem sporo jest tzw. konserwatywnych obrazów świata bazujących na podretuszowanym filozoficzną interpretacją poznaniu potocznym (zdroworozsądkowym), które nie liczą się z dobrze potwierdzonymi faktami naukowymi. Przykładem może być pełen uproszczeń obraz świata obrońców płaskiej ziemi, w który jego zwolennicy święcie wierzą, że jest prawdziwy i odzwierciedla obiektywną naturę świata³⁵. W tym kontekście trzeba podkreślić, że idee i przekonania, które

³¹ J. Życiński, *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989; tenże, *Elementy filozofii nauki*, Tarnów 1994.

³² Zob. G. Abel, *Świat jako znak i interpretacja*, tłum. W. Małecki, Warszawa 2014.

³³ Socjolog T. Parsons formułuje następującą charakterystykę internalizacji: internalizacja jest to proces przekształcania różnorodnych normatywnych aspektów kultury społeczeństwa otaczającego daną jednostkę w nieodłączną część struktury osobowości. Dodałbym nie tylko aspektów normatywnych, ale też i deskryptywnych, odnoszących się do tego jak zbudowany jest świat, i jak należy w nim funkcjonować. Na skutek internalizacji elementy zewnętrzne stają się elementami wewnętrznymi, określają myślenie i motywacje podmiotu. Zob. T. Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, tłum. M. Tabin, Warszawa 1969.

³⁴ Zob. Szerzej na ten temat piszą: M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi*, w: tenże, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 82-101; M. Hohol, B. Brożek, *Homo fundamentalis*, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/homo-fundamentalis/> [dostęp: 2.05.2021]; M. Kossowska, *Umysł niezmienny. Poznawcze mechanizmy sztywności*, Kraków 2005.

³⁵ *Flat Earth Society*, także *International Flat Earth Research Society*, <https://www.tfes.org/> [dostęp: 2.05.2021]. Zob. na stronie <https://www.tfes.org/library.php> znajduje się cała dostępna

nabywamy nawet w młodym wieku, choćby były to idee najbardziej rewolucyjne, z biegiem czasu dzięki pamięci utrwalają się w umyśle i stają się konserwatywne³⁶. Nawet te, jakby się wydawało, z początku rewolucyjne obrazy świata po jakimś czasie utrwalają się w świadomości społecznej i stają się nieprzejechanymi bastionami konserwatyzmu. Utrwalone w umyśle obrazy świata nie adaptują się tak szybko do zmieniających się warunków kulturowych i społecznych, a także naukowych, które związane są z różnymi zmianami paradygmatycznymi. Wobec konserwatywnych obrazów świata tzw. twarde fakty naukowe również są bezsilne. Mówiąc o akceptacji określonego obrazu świata, trzeba mieć na uwadze, że „zarówno poglądy poznawcze, jak i idee kierownicze kształtują się w czyimś umyśle najpierw i w sposób przemożny pod wpływem tradycji – przez proces uczenia się i nauczania – to znaczy pod wpływem potrzeb i doświadczeń minionych pokoleń”³⁷. Okazuje się zatem, że to określone siły i zapotrzebowania społeczne (np. religijnych grup społecznych) wyrażające się w sytuacji danego pokolenia wpływają na kierunek, akceptację, trwałość lub nietrwałość określonego obrazu świata. Obrazy świata są także nośnikami treści aksjologicznych, które mają ważne znaczenie dla realizacji potrzeb grup społecznych. Wpływają na umysł, emocje, na tzw. podniety umysłowe, wzbudzają określone potrzeby, racjonalizują decyzje i wybory, przywołując obowiązujące w grupie wartości i normy. Idee moralne danej wspólnoty, można powiedzieć, zostają odzwierciedlone w akceptowanym przez przyszłego filozofa obrazie świata. Kontynuując swoje badania, Pieter wprost podkreśla, że „idee są – ze względu na naturę pamięci – konserwatywne i raczej z opóźnieniem przystosowują się do potrzeb społecznych”³⁸. Dlatego też naciski społeczne, wyrażające się czy to w presji argumentacyjnej, czy nawet presji fizycznej, jak miało to miejsce w systemach totalitarnych, nie powodują automatycznej zmiany jego obrazu świata na drugi. Sam problem porzucenia jednego obrazu świata na rzecz innego nie wypływa z racjonalnej decyzji. Jest to kwestia pewnej konwersji, związanej z nawróceniem się na nową wizję rzeczywistości, w której zaczynają realnie istnieć określone elementy, niedostrzegane z perspektywy odrzuconego obrazu świata. Poza tym, na co zwracają uwagę socjologowie filozofii, a co bezwzględnie można odnieść do filozofa chrześcijańskiego „splot nawyków, w ich obrębie

bibliografia na ten temat. Zob. K. Jodkowski, *Klasyfikacja stanowisk kreacjonistycznych*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2-3 (2005-2006), s. 241-269.

³⁶ Aby zrozumieć psychologiczne mechanizmy związane z akceptacją obrazów świata, a zwłaszcza dotyczące trudności z ich zmianą, warto by skorzystać z analiz tzw. mechanizmów sztywności poznawczej. Zob. M. Kossowska, *Umysł niezmienny... Poznawcze mechanizmy sztywności*, Kraków 2005; M. Rokeach, *Umysł zamknięty i otwarty*, tłum. E. Wojtych, Warszawa 2019.

³⁷ J. Pieter, *Światopogląd humanisty*, s. 111.

³⁸ Tamże, s. 113.

przekonań, wśród nich uprzedzeń intelektualnych, jakie w okresie wychowawczym opanowują każdego, powoduje, że nawet wysoce krytyczne rozważania myśliciela dojrzałego noszą do pewnego stopnia znamiona jego środowiska z lat dziecięcych i młodzieńczych, z lat bezkrytycznych³⁹. Natomiast specjalistyczne – jeśli można tak powiedzieć – obrazy świata funkcjonujące w ramach naukowych i filozoficznych tradycji badawczych przyswajamy poprzez edukację naukową i filozoficzną na uniwersytecie, w akademii czy też w innych instytucjach naukowych. Przyswajamy zdania stwierdzające określone stany rzeczy uznane za prawdziwe oraz wzorce formułowania i rozstrzygnięcia problemów, które wymyślili i w praktyce utrwaliли twórcy danej tradycji. Przyswajamy je zawsze na bazie potocznego obrazu świata, który w porządku ontogenezy poznania jest bazowy dla ludzkiego doświadczania świata i nabywania innych, bardziej wyrafinowanych obrazów świata⁴⁰.

Obraz świata akceptowany przez filozofów chrześcijańskich moglibyśmy opisać w kategorii metafory pola sił, którą spopularyzował znany i bardzo wpływowy w swoim czasie filozof analityczny Willard Van Orman Quine⁴¹. W tej optyce obraz ten byłby zbiorem założeń i przekonań o różnym statusie epistemologicznym. Byłyby w nim takie przekonania, z których moglibyśmy łatwiej zrezygnować, np. pod wpływem zgromadzonych danych empirycznych lub argumentów konceptualnych, ale też występowałyby w nim i takie przekonania, które pozostawałyby nieczułe na jakiegokolwiek argumenty empiryczne i konceptualne. Ich odrzucenie lub radykalna reinterpretacja wiązałyby się bowiem z podważaniem określonych twierdzeń bazowych, np. zdania Bóg istnieje, czy dusza istnieje. Są to konserwatywne idee i przekonania, które łatwo nie poddają się żadnej presji zewnętrznej. Za ich akceptacją nie stoi tylko racjonalne uzasadnienie, ale wiara, która z epistemicznego punktu widzenia znacznie silniej niż odwołująca się do reguł logiki argumentacja, zabezpiecza owe przekonania przed krytyką i odrzuceniem. Wiara bowiem ma silne zdolności immunizacyjne, których sama w sobie nie ma żadna racjonalna argumentacja. Wydaje się, że owe tezy bazowe stanowią bufor zabezpieczający

³⁹ Tamże, s. 112.

⁴⁰ Zob. L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. W. Sady, Warszawa 2014.

⁴¹ Zob. W. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: tenże, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000. Autor pisał tak: „[...] nauka jako całość podobna jest do pola siły, którego warunkami brzegowymi jest doświadczenie. Konflikt z doświadczeniem na brzegach pola powoduje odpowiednie przystosowania w jego wnętrzu. Niektórym ze zdań zostaje przypisana inna wartość logiczna. [...] Pole jako całość jest jednak na tyle niezdeterminowane przez swoje warunki brzegowe, tj. przez doświadczenie, że istnieje znaczna swoboda wyboru zdań, które wobec danego konfliktu z doświadczeniem mają być «przecenione». Żadne poszczególne świadectwo doświadczenia nie jest związane z jakimś określonym zdaniem z wnętrza pola; związek ten ma co najwyżej charakter pośredni, za sprawą równowagi pola jako całości”. Tamże, s. 72.

tożsamość przedmiotową danej tradycji. W ich akceptacji chodziłoby nie tylko o uzasadnienie pragmatyczne, ale też o wykazanie, że ich odrzucenie prowadziłoby do radykalnej merytoryczno-treściowej rewizji obrazu świata prowadzącej do zerwania z obowiązującą tradycją. Przed takimi posunięciami można się jednak bronić, stosując np. określone heurystyki. Mogą mieć charakter pozytywny lub negatywny. Heurystyki pozytywne pokazują nam, w jaki sposób mamy myśleć, jak dbać o spójność obrazu świata, jak asymilować do niego nowe przekonania, tak aby nie zagrażały twardemu rdzeniowi tradycji. Natomiast heurystyki negatywne zakazują nam prowadzenia badań w określonym kierunku. Heurystyki mogą być formułowane w postaci dyrektyw stabilizujących myślenie. Mówią one, czego nie należy robić, aby nie doprowadzić do rozbicia tożsamości obrazu świata, bronią nienaruszalności twardego rdzenia, dostarczają dodatkowych strategii argumentacyjnych, aby wzmocnić przedmiotowe konsekwencje akceptowalnego obrazu świata. Heurystyki mogą być także zinstytucjonalizowane. I dotyczy to tak heurystyk pozytywnych, jak i negatywnych. Przykładem może być tzw. negatywna norma wiary, która na mocy instytucjonalnych dekretów zakazuje dokonywania określonych reinterpretacji jako po prostu niezgodnych z kanoniczną (bo właśnie zinstytucjonalizowaną) interpretacją określonych prawd objawienia chrześcijańskiego. Negatywna norma wiary, choć rządzi się pewną wewnętrzną logiką, może być wyrażona za pomocą zinstytucjonalizowanych form, które kształtują świadomość teologów i filozofów. W ten sposób zawiązuje ona pewną formę świadomości metodologicznej. Z różnymi heurystykami spotykamy się dosyć wcześnie, bo już na etapie procesów wychowawczych. Rodzina jako podstawowa komórka wychowawcza pokazuje przecież, w co przyszedł adept filozofii ma wierzyć, a w co nie, co uznawać za słuszne, a co nie. Stosuje zatem mniej lub bardziej rozwinięte strategie heurystyczne. Filozof chrześcijański zobligowany jest to akceptowania *Magisterium Kościoła* oraz innych instytucji z nim powiązanych, które stawiają sobie za cel ochronę integralności określonej wykładni chrześcijańskiego obrazu świata, właśnie za pomocą różnych heurystyk. Instytucje te bowiem dysponują już bardziej wyspecjalizowanymi dla swojego gatunku np. heurystykami negatywnymi (wyrażającymi się w cenzurowaniu sprzecznych z normą wiary prac), których działanie może być szczególnie dotkliwe w wymiarze społecznym i psychologicznym dla tych, którzy przejawiają tendencję do zbyt odważnego stylu myślowego. Dobrym przykładem może być słynny *Indeks ksiąg zakazanych* (*Index librorum prohibitorum*), w którym znalazły się prace niektórych filozofów i twórców nowożytnej nauki.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w taki właśnie sposób – co niektórym może wydać się kontrowersyjne, a nawet obrazoburcze – obraz świata przyswajają sobie każdy filozof chrześcijański. Cały ten proces ma swoją

genezę w określonym wychowaniu, które dokonuje się w sprzyjającym społeczeństwie i kulturowo kontekście dla akceptacji chrześcijańskiego obrazu świata. Obraz ten po prostu przejmuję od swoich mistrzów i nauczycieli, którzy już wcześniej uznali go za prawdziwy. To jednak, jak długo będzie go akceptował, zależy przede wszystkim od wpływu określonych czynników wewnętrznych i zewnętrznych.

Z punktu widzenia socjologii filozofii w całym tym procesie nie ma niczego zaskakującego. Dla filozofa chrześcijańskiego nastawionego obiektywnie i aletycznie do rzeczywistości powyższa analiza mechanizmów społecznych może być matecznikiem dla głoszenia relatywizmu.

4. Uwagi o instytucjonalizacji obrazu świata

Chciałbym teraz poświęcić kilka zdań sprawie bardzo ważnej dla socjologa filozofii, mianowicie instytucjonalizacji obrazu świata⁴². Przypomnę tylko, że filozofia jako nauka „obejmuje jakiś kompleks złożony z ludzi zwanych naukowcami, instytucji naukowych oraz stosownych działań indywidualnych czy grupowych wraz z ich rezultatami”⁴³. I choć status metodologiczny filozofii, w tym także filozofii chrześcijańskiej, jest stale kwestionowany i podawany w wątpliwość, nie ulega kwestii, że jest ona instytucją, w której zachodzą określone interakcje między naukowcami, procesy instytucjonalizacji wiedzy, czyli wytworów poznania poszczególnych naukowców lub całych grup badaczy. Jeśli chodzi o samo pojęcie instytucjonalizacji, które na gruncie nauk społecznych mieni się różnymi znaczeniami, to na przebieg dalszych analiz przyjmuję za teoretykiem socjologii Edwardem Shilsem następujące jej projektujące określenie:

Przez instytucjonalizację działalności intelektualnej rozumiem relatywnie częste interakcje osób, które prowadzą tę działalność w ramach układu społecznego, układu który ma granice, wytrzymałość i nazwę. Interakcje posiadają strukturę. Im bardziej intensywne, tym bardziej ich struktura zapewnia pozycję autorytetu, który podejmuje decyzje odnośnie szacowania wartości, ich akceptacji, promocji i umiejscowienia; władza ta również ustanawia kryteria wyboru szczególnych tradycji, które mają być rozwijane przez nauczanie i badania. Nie musi istnieć konieczny formalny wymóg odnośnie kryteriów, mogą one i na ogół są zawarte

⁴² Szerzej na temat instytucjonalizacji zob. M. Malikowski, *Instytucjonalizacja, dezinstytucjonalizacja a zmiana społeczna*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” LIII (1991), z. 3, s. 133-143.

⁴³ J. Woleński, *Dwa pojęcia nauki: metodologiczne i socjologiczne*, „Prace Komisji Historii Nauki” 9 (2009), s. 172.

w praktyce autorytetów – w tym przypadku tych, którzy są najbardziej wybitni intelektualnie. Wysoki stopień instytucjonalizacji działalności intelektualnej zawiera nauczanie i poszukiwania badawcze w obrębie uregulowanej, planowanej i systematycznie zarządzanej organizacji⁴⁴.

Myślę, że opisane mechanizmy instytucjonalizacji realizowane są na bieżąco przez profesjonalnych filozofów, którzy tworzą katedry, instytuty, wydziały, kolegia, fundacje, towarzystwa tylko po to, aby nadać uprawianej przez siebie dyscyplinie społecznie pożądaną strukturę. W ramach tych struktur prowadzą zdeterminowane regułami interakcje, których rezultatem są wymierne liczbowo efekty pracy w postaci publikacji, konferencji, sympozjów itp. Filozofia może zyskiwać określone wsparcie od instytucji religijnych czy państwowych. Nierzadko bowiem sami filozofowie, nie mogąc zapewnić filozofii pożądanego poziomu, a sobie określonych profitów z tego wynikających, poszukują wsparcia – co dziś jest chyba na porządku dziennym – w instytucjach mocniejszych i społecznie bardziej stabilnych, korzystając z ich legitymizacji, zmierzają tym samym do podniesienia prestiżu społecznego filozofii. Funkcjonujący w ramach tradycji filozofii chrześcijańskiej obraz świata był w ciągu wieków poddawany stopniowej, ale za to bardzo konsekwentnej instytucjonalizacji. Nie chcę wchodzić w pewne niuanse historyczne, które ją zainicjowały, ograniczę się tylko do – być może – lapidarnego stwierdzenia, że była ona zamierzona, albowiem miała na celu zabezpieczenie doktryny chrześcijańskiej przed deformacjami wypływającymi z różnych nowo powstających denominacji chrześcijańskich. Instytucjonalizacja ta znalazła wyraz przede wszystkim w oficjalnych dokumentach nauczania Kościoła Rzymskokatolickiego, np. soborach powszechnych, jak Trydencki czy *Vaticanum Primum*. Przykładem są również encykliki, np.: *Aeterni Patris*⁴⁵ czy *Fides et ratio*⁴⁶. W tekstach tych znajdujemy nie tylko zalecenia, jak powinno się uprawiać teologię i filozofię chrześcijańską, ale mamy też zarysowany kształt obrazu świata, za jakim opowiadali się papieże. Niektórzy nawet wprost utożsamiali filozofię i teologię chrześcijańską z konkretną formacją metafizyczną (obrazem świata), która dominowała w określonym czasie historycznym i była legitymizowana przez czynniki instytucjonalne, a bywało, że i polityczne, które w podtrzymywaniu jednolitego obrazu świata widziały skuteczne narzędzie społecznej kontroli.

⁴⁴ E. Shils, *The Calling of Sociology and Other Essays on the Pursuit of Learning. The Selected Papers of Edward Shils*, t. 3, Chicago 1980, s. 165, cyt. za: N. Kraško, *Instytucjonalizacja socjologii w Polsce 1970-2000*, Warszawa 2010, s. 10.

⁴⁵ Encyklika Leona XIII, *Aeterni Patris*, Warszawa 2003.

⁴⁶ Encyklika *Fides et ratio* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła katolickiego O relacjach między wiarą i rozumem, nr 1. Tekst polski wydany przez Pallottinum, Poznań 1998.

Dominującym obrazem świata w dwudziestowiecznej filozofii chrześcijańskiej był obraz zbudowany na założeniach neotomizmu. Stanowił on pogłębioną filozoficznie interpretację zdroworozsądkowego obrazu świata. Już bowiem po tzw. rewolucji scholastycznej XIII wieku uznano, że tylko tomistyczny obraz świata – w przeciwieństwie do platońsko-augustyńskiego – ujmuje prawdziwą naturę rzeczywistości. Jego przesłanki metafizyczne oficjalnie uznano za tzw. przesłanki wiary⁴⁷. Tak właśnie było w przypadku wpływowego neotomizmu, który w XIX wieku został uznany przez papieża Leona XIII za wzór do opracowania filozofii i teologii chrześcijańskiej. Wprawdzie zalecano tomizm jako podstawę twórczego rozwijania filozofii chrześcijańskiej, ale zalecenie to brano na tyle poważnie, że traktowano je w kategorii bezwzględnie obowiązku. Neotomizm uznano za zdrową filozofię, na bazie której mogła być rozwijana tylko zdrowa teologia i zdrowa filozofia chrześcijańska. Tym samym zadekretowano, że tylko neotomistyczny obraz świata odzwierciedla prawdziwą naturę rzeczywistości, i tylko w jego optyce może dokonać się adekwatna interpretacja objawienia chrześcijańskiego, która swój wyraz znalazła w dogmatycznej teologii spekulatywnej. Dominującej roli tomistycznego obrazu świata w teologii i filozofii chrześcijańskiej nie kwestionował także papież Jan Paweł II. Wskazywał on jednak na konieczność jego uzupełnienia zdobyczami filozofii i nauki współczesnej. Odczuwał wyraźną potrzebę otwarcia tomistycznego obrazu świata na zdobycze ducha współczesności, przed którymi wielu filozofów chrześcijańskich przeżywa do dziś nieuzasadniony lęk.

Wielu myślicieli głosiło z niemałą dozą oczywistego radykalizmu, że fundamentów wiary chrześcijańskiej można bronić tylko w ramach wiarygodnego obrazu świata, za którym stał heroiczny autorytet samego Akwinaty, który łamiąc wszelkie zakazy i ograniczenia w studiowaniu Stagiryty, wykorzystał jego naturalistyczną filozofię do opracowania gigantycznej i wiekopomnej syntezy teologiczno-filozoficznej⁴⁸. Wielu myślicieli przekonywało wówczas, ale i przekonuje obecnie, że wyłącznie w ramach tak realistycznie opracowanego obrazu świata da się przeprowadzić spójną interpretację chrześcijańskiego doświadczenia. Świat rzeczywisty bowiem jest taki, jaki jest jego

⁴⁷ Obecnie odchodzi się do poszukiwania tzw. przesłanek wiary: „To, że chrześcijaństwo od swego początku rozwijało się w szczególnej bliskości rozumu filozoficznego pozwala nam podjąć problem racjonalnej odpowiedzialności za wiarę w poczuciu związku z całą dotychczasową tradycją myślenia teologicznego. Nie chodzi jednak o poszukiwanie czegoś w rodzaju filozoficznego *preambula fidei*, co najpierw trzeba zdobyć, aby rozumnie (odpowiedzialnie) uwierzyć, a następnie beztrudnie porzucić na rzecz «czyste» wiary. Wiara pozbawiona permanentnego namysłu krytycznego nie staje się przez to «lepszą wiarą», może natomiast przerodzić się w swoje przeciwieństwo: zabobon i wróżbę”. K. Śnieżyński, *W poszukiwaniu nowego oblicza wiary w epoce po-metafizycznej*, „Teologia Praktyczna” 9 (2008), s. 156.

⁴⁸ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000.

tomistyczny obraz. Konkurencyjne obrazy świata, wypracowane w innych tradycjach badawczych, mniej lub bardziej deformują rzeczywistość, wprowadzając do niej elementy aprioryczne wykluczające w punkcie wyjścia realizm ludzkiego poznania, a przecież to realizm tomistyczny określa autentyczność wiary⁴⁹. W ten sposób obraz świata zaczął determinować tożsamość wiary: jaki obraz świata, taka też wiara. Pokaż mi swój obraz świata, a powiem ci, jakim jesteś wierzącym – powiadali niektórzy, domagając się w ten sposób nie tyle świadectwa wyznawanej wiary, ile świadectwa wyznawanego obrazu świata. Stąd też pojawiające się niekiedy w różnych okolicznościach i gremiach społecznych ironiczne sformułowanie: prawowicie wierzącym może być tylko ten, kto jest wyznawcą tomistycznego obrazu świata.

Sytuacja taka nie mogła jednak trwać w nieskończoność. Mechanizmy instytucjonalne okazały się bezskuteczne wobec napływu nowych idei. W ubiegłym stuleciu niektórzy polscy filozofowie, jak np. ks. Antoni Siemianowski⁵⁰ w latach sześćdziesiątych czy ks. Józef Tischner⁵¹ w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wykazywali, że tomistyczny obraz świata, z którym związała się teologia i filozofia chrześcijańska, przyczynił się do głębokiego kryzysu katolicyzmu. Lekarstwa na kryzys upatrywali w odrzuceniu tomistycznego obrazu świata i wprowadzeniu na jego miejsce obrazu utkanego z idei i przekonań wywodzonych z fenomenologii, hermeneutyki i filozofii dialogu. Zainicjowana prowokacyjnym wystąpieniem ks. Siemianowskiego i ks. Tischnera dyskusja, świetnie pokazuje, jakie mechanizmy psychologiczne i socjologiczne rządzą akceptacją i odrzuceniem określonego obrazu świata. Stąd też można powiedzieć, że spór o rolę tomistycznego obrazu świata w interpretacji wiary i moralności chrześcijańskiej dostarczył

⁴⁹ Anonimowy recenzent formułuje bardzo ważne pytania, na które odpowiedź mogłoby stanowić osobne studium. Oto te pytania: „Ile wiary jest w religijnej wierze oraz czy w świetle poczynionych w artykule ustaleń można jeszcze w ogóle zasadnie mówić o religijnej wierze. Czy przypadkiem nie jest tak, że wiarą nazywamy przyjmowany w ramach danej organizacji religijnej i koncesjonowany przez nią obraz świata? Pytania te odniesione do wiary religijnej dotyczą tego, w co my tak naprawdę wierzymy, w Boga czy w obraz Boga, który w procesie socjalizacji religijnej został nam przekazany przez wspólnotę wierzących”. Nie chcę tej kwestii w tym momencie ostatecznie rozstrzygać, ale bardziej skłaniałbym się ku odpowiedzi, że dokonujemy zawierzenia w pewien obraz świata, który przyjmujemy podczas edukacji religijnej. Nie mamy przecież bezpośredniego doświadczenia Boga. Jesteśmy w tej kwestii jakby skazani na socjalizację religijną oraz jej jakość, z którą różnie bywa. Stąd też nasze poznanie transcendencji jest z konieczności zapośredniczone obrazami świata. Oczywiście wymaga to głębszego uzasadnienia, ale sam problem jest ważny z punktu widzenia refleksji nad wiarą religijną.

⁵⁰ Zob. A. Siemianowski, *Spór o aktualną wartość tomizmu*, „Więź” 1963, nr 11-12, s. 30-39, szerzej pisze o tych wczesnych sporach wokół tomizmu M. Tyl, *Zapomniany spór o tomizm*, „Folia Philosophica” 40 (2018), s. 5-15.

⁵¹ Zob. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1, s. 1-20; tenże, *Myślenie wobec wartości*, Kraków 1993.

więcej informacji o samych dyskutantach, zwłaszcza o ich emocjach i wzajemnym stosunku do siebie, niż o problemach filozoficznych. Spór ten musiał rozczarować tych wszystkich, którzy spodziewali się, że któraś ze stron zostanie przekonana przez stronę przeciwną⁵². Te socjologiczne i psychologiczne uwagi oczywiście nie mówią nam niczego na temat prawdziwości lub fałszywości głoszonych tez. Pozwalają jednak zrozumieć, jak bardzo podmiotowe postawy, ukształtowane przez wychowanie (wpajanie określonych idei, norm moralnych) w określonej tradycji, edukację uniwersytecką (np. seminarijną), a także lęki i obawy przed różnymi, czasem sztucznie wykreowanymi duchami współczesności – tak zresztą do dziś mało doceniane przez filozofów chrześcijańskich – rozstrzygają o akceptacji danego obrazu świata, pokazują, jak bardzo ludzie wierzą w określony obraz świata wyniesionego z tradycji filozoficznej, do której przed laty, mniej lub bardziej świadomie, zgłosili swój akces, i jak bardzo psychologicznie przyzwyczajają się do niego. Obrazy świata rzeźbią koleiny w naszych mózgach, sprawiając, że bardzo trudno jest nam z tych kolein się wydostać i spojrzeć na rzeczywistość epistemicznie nieuprzedzonym okiem.

Stopniowa recepcja fenomenologii, hermeneutyki i filozofii dialogu, do której w dużym stopniu przyczynili się i ks. Siemianowski, i ks. Tischner, nie doprowadziła jednak do całkowitego wyrugowania tomistycznego obrazu świata. Z socjologicznego punktu widzenia kiełkujące w ramach tradycji filozofii chrześcijańskiej nowe obrazy świata nie miały łatwej adaptacji w kulturze filozofowania zdominowanej przez zinstytucjonalizowany obraz tomistyczny. Zwolennicy tomistycznego obrazu świata, który został uznany za podstawową ramę interpretacyjną dla filozofii chrześcijańskiej, od samego początku krytycznie odnosili się do wszystkich prób konceptualizacji filozofii chrześcijańskiej w terminologii zapożyczonych z fenomenologii, hermeneutyki

⁵² Zob. D. Kot, *Historia pewnego rozczarowania. Spór Tischnera z tomistami*, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/kot-historia-pewnego-rozczarowania-spor-tischnera-z-tomistami/> [dostęp: 28.04.2021]. Autor tak podsumowuje swoje analizy rzeczonego sporu: „Ta naiwność została jednak szybko rozbrojona. I spór z tomistami dokładnie pokazuje, w którym miejscu moje wyobrażenie zawiodło. Zakładałem ponadparadygmatyczny horyzont, w granicach którego znajduje się cała filozofia i każde racjonalne myślenie. Zamiast tego musiałem uznać, że istnieją nieprzenikające się nawzajem paradygmaty lub – używając innej terminologii – filozoficzne narracje. I być może w ramach tych partykularnych szkół czy kierunków możliwy jest jakiś rzeczowy i owocny spór, ale debata pomiędzy nimi może mieć za cel co najwyżej próbę wypowiedzenia własnych stanowisk. Odrębne języki, własna siatka pojęć, przyjmowane explicite i implicite wartości oraz aksjomaty sprawiają, że zamiast jednego żywiołu myślenia mamy do czynienia z osobnymi, nieprzenikalnymi i impregnowanymi na dialog myśleniami. Ich racją istnienia jest, poza wszystkim innym, przekonanie, że tylko one są prawdziwym myśleniem. Pobłażliwość dla niepoważnych adwersarzy brałem za uprzejmość wobec równorzędnych partnerów sporu”. Można tylko dopowiedzieć, że dyskusja nie mogła się zakończyć żadnym rozstrzygnięciem, gdyż każda ze stron tego sporu tkwiła w swoim własnym obrazie świata.

czy filozofii dialogu. Na przykładzie rodzimego środowiska możemy pokazać, że siła przemian społecznych i kulturowych spowodowanych intensywnym rozwojem nauki i techniki, zwłaszcza ich wpływem na filozofię, doprowadziły do znacznego osłabienia wpływu neotomistycznego obrazu świata na filozofię chrześcijańską, a w konsekwencji do znacznego zbalansowania innych obrazów świata w łonie tradycji filozofii chrześcijańskiej. Już bowiem w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wykrystalizowała się inna koncepcja filozofii chrześcijańskiej, bardziej czuła na wpływy nauk szczegółowych. Można ją nazwać filozofią chrześcijańską w kontekście nauki, choć sami jej zwolennicy nazywają ją np. pozytywizmem chrześcijańskim lub naturalizmem chrześcijańskim⁵³. Filozofujący w nauce argumentują, że błędem dotychczasowej filozofii chrześcijańskiej było zbyt kurczowe trzymanie się tomistycznego obrazu świata, który w konfrontacji z szybko rozwijającymi się naukami empirycznymi nie wytrzymał krytyki. Choć obraz ten uzyskał silne wsparcie instytucjonalne ze strony Kościoła Katolickiego, o czym świadczy jego obecność w aktualnie obowiązującym *Katechizmie Kościoła katolickiego*, to jednak nie wywalczył sobie żadnego poczytnego miejsca we współczesnej kulturze naukowej (formowanej przez osiągnięcia nauk przyrodniczych), został bowiem radykalnie zdyskredytowany przez instytucjonalną naukę⁵⁴. Z tomistycznym obrazem świata nie dyskutowano, obraz ten pozostawiono, zastępując go innym, tzw. naukowym obrazem świata.

Z punktu widzenia socjologii filozofii instytucjonalizacja tomistycznego obrazu świata tylko częściowo zabezpieczyła go przed refutacją. Rewolucja metanaukowa i przełomowe odkrycia dokonane w naukach przyrodniczych doprowadziły do wykrystalizowania się tzw. naukowego obrazu świata⁵⁵, który przyczynił się do podważenia wielu założeń filozofii chrześcijańskiej opartej na tezach zdroworozsądkowego obrazu świata. Generalnie rzecz ujmując, kwestia instytucjonalizacji tradycji badawczej a także akceptowanego przez jej członków obrazu świata jest bardzo interesująca z socjologicznego punktu widzenia. Szczegółowe przebadanie tych problemów, które chciałbym tylko zasygnalizować, mogłoby wykazać, w jaki sposób czynniki pozapoznawcze (np. pragmatyczne, związane z utrzymaniem przez instytucję Kościoła określonej pozycji społecznej, reguły internalizacji obrazu świata, które determinują określone autorytety instytucjonalne) rozstrzygały o akceptacji rozwiązań określonych problemów empirycznych i conceptualnych (przykładem może być tutaj sprawa tzw. Galileusza czy Karola Darwina), a tym samym decydowały, w ramach jakiego obrazu świata może być kształtowana prawdziwa i autentyczna artyku-

⁵³ Zob. J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*.

⁵⁴ M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologia*, s. 13-28.

⁵⁵ Zob. M. Lubański, *Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, s. 28-42.

lacja chrześcijańskiego doświadczenia. I znów socjologia filozofii pozwala nam dostrzec pewne mechanizmy rządzące odrzuceniem starych i akceptacją nowych obrazów świata. Cytowany poprzednio Józef Pieter uważa, że

życie dokonuje weryfikacji przekonań światopoglądowych [obrazów świata – dod. P.D.] już mniej więcej ukształtowanego filozofa. To znaczy – dokonuje odsiewu przekonań filozoficznych, niedopowiadającym interesom społecznym danej grupy czy klasy. Stopniowo nierzadko na drodze sporów, dokonuje się przystosowanie określonego układu przekonań filozoficznych do układu potrzeb danej klasy w jej położeniu bieżącym lub danego (mniejszego) ugrupowania społecznego⁵⁶.

Zdarzyło się to w czasach nowożytnych w XVII wieku, kiedy uległ erozji arystotelesowski obraz świata. Przez długie wieki dostarczał on całym pokoleniom myślicieli narzędzi do rozumienia i oswojenia kosmosu. Tymczasem grupie naukowców, którzy tworzyli podstawy nowożytnej fizyki, obraz ten przestał cokolwiek tłumaczyć. Za jego pomocą nie dało się już oswoić wszechświata. Zapotrzebowania poznawcze i pozapoznawcze nowożytnych przyrodników kierowały się w stronę innego obrazu świata, którego struktury nie wyznaczała już spekulatywna metafizyka bytu, tylko matematyka, a dokładniej rzecz ujmując, metoda matematyczno-empiryczna, która od XVII wieku stała się obowiązującą metodą uprawiania nauk przyrodniczych. Zastosowanie jej w naukach empirycznych przysporzyło im niebywałego sukcesu. W przeciwieństwie do fizyki Arystotelesa, która koncentrowała się na zjawiskowym aspekcie bytu, nowa fizyka odsłoniła przed badaczami takie jego obszary, które doprowadziły do załamania się obrazu świata zbudowanego ze zdroworozsądkowych wyobrażeń. Nowy, naukowy obraz świata musiał doprowadzić do gruntownej reformy myślenia, oczywiście nie obyło się oporów, czego dobitnym przykładem jest szeroko komentowana sprawa Bruna czy Galileusza. Nowatorskie koncepcje astronomiczne tego ostatniego osądzono w imię zasad opartej na zdrowym rozsądku metafizyki Stagiryty, wspieranej w owym czasie przez instytucje kościelne. Francuski historyk nauki Alexandre Koyré twierdzi, że twórcy nauki nowożytnej

musieli zniszczyć świat i zastąpić go innym. Musieli oni zreformować strukturę samego naszego myślenia, stworzyć na nowo i poddać rewizji pojęcia, jakimi to myślenie się posługuje, spojrzeć na byt w zupełnie nowy sposób, wypracować nową ideę poznania i nową ideę nauki, a nawet zmienić ten naturalny

⁵⁶ J. Pieter, *Światopogląd humanisty*, s. 113.

punkt widzenia, jakim jest zdrowy rozsądek (*sens commun*) na inny, wcale nie zdroworozsądkowy⁵⁷.

Po prostu stary (nie)naukowy obraz świata nie tylko nie pasował do nowej metody badania i uzyskiwanych za jej pomocą wyników, ale też nie zaspokajał potrzeb poznawczych i emocjonalnych samych naukowców.

W kontekście tego, co zostało powiedziane, związek niektórych filozoficznych wykładni chrześcijańskiej tradycji badawczej z instytucjami kościelnymi staje się jeszcze bardziej zrozumiały. Miał on zapobiegać nadmieremu wzrostowi wewnętrznego pluralizmu teoretycznego, który związany był z powstawaniem nowych obrazów świata. W instytucjach kościelnych pluralizm był zawsze podejrzany. Kojarzono go wprost z niebezpiecznym relatywizmem, którego konsekwencją jest rozmycie zasad. Zdawano sobie sprawę, czego znów dobitnym przykładem jest sprawa Galileusza, że nowy obraz świata zagraża nie tylko podstawom wiary, ale też prowadzi do niepokojów psychologicznych i anomii określonej grupy społecznej, która normy i reguły moralno-społecznego funkcjonowania uzasadniała, odwołując się właśnie do obrazu świata. Wszak przez bardzo długi czas uważano (zresztą i dziś wielu przyjmuje takie stanowisko), że obraz świata kształtujący tę tradycję powinien być wewnątrznie jednolity i spójny, gdyż tylko wtedy będzie można skutecznie bronić depozytu wiary chrześcijańskiej przed zakusami rewolucyjnych idei. A jeśli tak, to powinno się dążyć do zachowania niezmiennego w swojej treści obrazu świata niezależnie od tego, że nie nadąża on za współczesnymi przeobrażeniami dokonującymi się w kulturze, a zwłaszcza w nauce. Również współcześnie wielu filozofów chrześcijańskich twierdzi, że trzeba być bardzo ostrożnym wobec jakiegokolwiek asymilacji do chrześcijańskiego obrazu świata różnych danych, które przynoszą nauki przyrodnicze czy społeczne, zwłaszcza chyba wobec nie tyle nauk przyrodniczych, ile społecznych, gdyż dokonywane w nich odkrycia podważają szereg tez dotyczących obiektywnej natury ludzkiej i jej funkcjonowania. Stąd też niezmiennosc obrazu świata starano się zapewnić nie w drodze racjonalnej dyskusji, ale za pomocą administracyjnych zarządzeń, które miały hamować rozwój nowych idei. Sytuacja ta powtarza się i dziś, przykładem są różnego rodzaju opinie, instrukcje, listy, dokumenty kościelne, w których stosuje się negatywne heurystyki zabraniające rozwijać chrześcijański obraz świata w niebezpiecznym kierunku, który mogłoby doprowadzić do jego destabilizacji. Na podstawie lekcji, której udziela nam historia, wiemy, że czasem bardziej wierzono decyzjom niektórych autorytetów, niż doświadczeniu i matematyce, które odkrywały coraz to nowe obszary

⁵⁷ A. Koyré, *Galilée et Platon*, w: *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1973, s. 171, cyt. za M. Heller, *Teologia i wszechświat*, s. 44.

wszechświata i nie pozostawiały złudzenia, że wiara w stary obraz świata jest po prostu bezpodstawna. Czy naprawdę filozofowie chrześcijańscy wyciągnęli naukę z tej lekcji historii? Dobitym przykładem takiej zabezpieczającej strategii były już XIII-wieczne potępienia filozofii Arystotelesa, które w praktyce i tak nie odniosły zamierzonego skutku. Przeciż św. Tomasz z Akwinu wbrew instytucjonalnym autorytetom zaczął studiować pogańskiego Arystotelesa, co znalazło swój finał w stworzeniu, podtrzymywanej do dziś przez wielu filozofów chrześcijańskich, monumentalnej syntezy teologiczno-filozoficznej. Rację ma Robert Poczobut, kiedy pisze, że „żyjący w XXI wieku odpowiednik Tomasza z Akwinu czy I. Kanta, z równą swobodą jak oni, posługiwałyby się dostępną wiedzą naukową, w szczególności wiedzą reprezentowaną przez współczesną kognitywistykę”⁵⁸. Aby jeszcze dokładniej wyrazić, o co mi chodzi, przytoczę opinię Piotra Gutowskiego, filozofa ze środowiska KUL-u, o znanym i wpływowym analitycznym filozofie religii Richardzie Swinburnie. Gutowski, podsumowując dorobek Swinburne’a, pisze tak: „«Z ducha» tego rodzaju filozofia przypomina filozofię św. Tomasza z Akwinu. Jest całkiem prawdopodobne, że gdyby Doktor Anielski znał współczesną naukę i filozofię oraz mógł ocenić dorobek filozofów chrześcijańskich XX wieku, za swojego głównego kontynuatora uznałby nie któregoś z tomistów, ale właśnie Richarda Swinburne’a”⁵⁹. Być może jest to wskazówka, aby dążyć do coraz spójniejszej asymilacji chrześcijańskiego obrazu świata z tzw. naukowym obrazem świata. Nie trzymać się zbyt mocno zinstytucjonalizowanych form, które – jak się okazuje – zaczynają rozsypywać się jak domki z kart w konfrontacji z rzeczywistością. Zinstytucjonalizowany obraz świata traci po prostu zmysł rzeczywistości. W tej kwestii Tomaszowy zmysł rzeczywistości może być uznany za wzorcowy, łamie on bowiem instytucjonalne ograniczenia i uprzedzenia wobec nowych idei, które twórczo można spożytkować dla filozofii chrześcijańskiej. Czyż nie to samo zrobił właśnie św. Tomasz, kiedy w XIII wieku starał się wmontować (zresztą z powodzeniem) teologię i filozofię w ramy obowiązującej wówczas arystotelesowskiej koncepcji nauki? Uważam bowiem, że filozofowie chrześcijańscy bezwzględnie powinni pójść śladami św. Tomasza i zacząć uprawiać taką filozofię chrześcijańską, która na poważnie, a nie tylko deklaratywnie, bierze dorobek nie tylko nauk empirycznych, ale też (może zwłaszcza dziś) nauk społecznych i humanistycznych⁶⁰. Chodzi o uprawianie filozofii, która liczy się ze zmysłem rzeczywistości *in concreto*, a nie tylko *in*

⁵⁸ R. Poczobut, *Czynności i władze poznawcze. Dwa ujęcia. Klasyczne i kognitywistyczne*, w: *Dydaktyka filozofii. Epistemologia*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2015, s. 243-244.

⁵⁹ Opinia ta znajduje się na stronie internetowej Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: http://www.kul.pl/art_64135.html [dostęp: 3.05.2021].

⁶⁰ Zob. pouczający tekst: K. Śleziński, *Filozoficzne implikacje zmieniającego się obrazu rzeczywistości przyrodniczej*, „Ruch Filozoficzny” LXXV (2019), nr 3, s. 153-167.

abstracto. Chodzi zatem o promowanie takiego obrazu świata, który bierze pod uwagę całe bogactwo danych niesionych przez różne nauki. Wytworzenie takiego obrazu wymaga przede wszystkim interdyscyplinarnej współpracy różnych grup badaczy, a co najważniejsze – taki obraz świata powinien być przekazywany młodemu pokoleniu, począwszy od najbardziej podstawowych stopni edukacji szkolnej, tak aby ukształtować określony typ mentalności, w której religia i nauka nie stałyby w opozycji⁶¹. Budowanie chrześcijańskiego obrazu świata musi się dokonywać w nieustannym dialogu z naukami, dlatego już dziś zachodzi pilna potrzeba kształcenia specjalistów, którzy wyposażeni w odpowiednie kompetencje będą umiejętnie przekazywać zgodny z aktualnie obowiązującą wiedzą obraz świata, w którym jest miejsce na transcendencję. Sprawy te wymagają jednak głębszego przemyślenia.

Podsumowując, warto podkreślić, iż historia uczy nas, że wszelkie instytucjonalne zakazy wcześniej czy później są bezwzględnie łamane, a nowe idee, skutecznie zapładniając umysły badaczy, prowadzą do ukształtowania nowych obrazów świata. Stąd też nie należy się dziwić, że wielokrotnie podejmowano próby – a historia pełna jest stosownych przykładów – aby instytucjonalnie zagwarantować monolityczny charakter obrazowi świata, a tym samym uchronić tradycję filozofii chrześcijańskiej przed zagrażającym jej – w myśl tych interpretacji – wewnętrznym pluralizmem i relatywizmem. Wsparcie instytucjonalne nie zawsze jednak było szczęśliwe. Dyktatorsko pojmowane prowadziło, jak w przypadku sprawy Galileusza czy Darwina, do kompromitacji przedstawicieli instytucji kościelnych, a tym samym przyczyniło się do ukształtowania negatywnego i szkodliwego społecznie stereotypu Kościoła jako instytucji hamującej rozwój nauki.

5. Uwagi końcowe

Być może po przeczytaniu tego tekstu wielu filozofów chrześcijańskich stwierdzi, że zawarte w nim tezy i analizy są po prostu trywialne i tak naprawdę niczego głębszego nie wnoszą do sporu o filozofię chrześcijańską. Nawet jeśli wiele z przywołanych tez było już głoszonych przez prominentnych przedstawicieli różnych nurtów filozoficznych, to jednak nie były one głoszone przez filozofów chrześcijańskich, różnych autoramentów, którzy – jak wyraziłem to powyżej – w czynnikach społecznych i kulturowych widzą zagrożenie relatywizacją. Uważam, że filozofowie chrześcijańscy mają pewien opór właśnie

⁶¹ O problemach dotyczących edukacji w kontekście naukowego obrazu świata pisze w swoim tekście M. Słomka. Omawia problem wpływu na edukację szkolną antyewolucyjnego kreacjonizmu. Zob. M. Słomka, *Antyewolucyjny kreacjonizm we współczesnej Polsce i jego wpływ na edukację religijną*, „Roczniki Filozoficzne” LXVIII (2020), nr 4, s. 133-167.

przed przyznaniem się do czegoś, co jest trywialne, a co jednak dosyć mocno określa ich sposób filozofowania. Badanie filozofii chrześcijańskiej z perspektywy socjologii filozofii pokazuje, że akceptacja określonego obrazu świata nie polega na kontrolowanej racjonalnie wymianie argumentów. Choć każda filozofia rozwija się według prawideł immanentnej logiki, to jednak określone czynniki społeczne i psychologiczne mają wpływ na to, co dany filozof akceptuje jako oczywiste i niepodlegające żadnej dyskusji. Akceptacja obrazu świata jest konsekwencją wychowania, które dokonuje się w określonej grupie społecznej, wyznającej określone idee aksjologiczne i przekonania deskryptywne⁶². W ten sposób w przyszłym adeptcie filozofii, który zawsze pozostaje dzieckiem swojego czasu i kultury, zostaje przygotowany umysłowy i emocjonalny grunt pod akceptację już bardziej spekulatywnego obrazu świata, z którym ów adept zapoznaje się podczas fachowych studiów filozoficznych pod okiem uznawanych przez niego autorytetów. Rację ma Wittgenstein, kiedy pisze: „Ogromnie dużo nauczyłem się i przejąłem od innych, dzięki autorytetowi ludzi, a potem odkryłem pewne rzeczy potwierdzone lub obalane przez moje doświadczenie”⁶³. Z właściwą sobie nutą sarkazmu w *Uwagach różnych* pisał: „w moim myśleniu jak u każdego człowieka, wiszą zaschnięte szczątki moich wcześniejszych obumarłych myśli”⁶⁴, które pochodzą od innych myślicieli. Wpływ na akceptację obrazu świata ma wychowanie. Doprowadza ono do takiego ukształtowania umysłu, który będzie w stanie dokonać

⁶² W związku z tym pojawia się pytanie, jak dalece akceptacja obrazu świata jest zależna od woli podmiotu, a w jakim stopniu jest zdeterminowana przez czynniki zewnętrzne, czyli nie dokonuje się przy udziale woli. Wydaje się, że można by ten problem umieścić w kontekście współczesnej dyskusji na temat woluntaryzmu epistemologicznego. Woluntaryści twierdzą, że podmiot poznający może mieć bezpośredni lub pośredni wpływ na kontrolę akceptowanych przekonań. Tak jak mamy wpływ na nasze wolne działania, tak można mieć wpływ na to, jakie przekonania akceptujemy. Chodzi tu o wolitywną kontrolę niektórych, a nie wszystkich przekonań osoby. Przeciwnicy woluntaryzmu wysuwają argumenty, że uznanie określonych przekonań teistycznych, np. Bóg istnieje, nie jest zależne od woli człowieka. Chryścijanie przecież wierzą, że do ich akceptacji potrzebny jest czynnik nadprzyrodzony w postaci łaski Bożej. Czyż wobec tego można mówić o pełnej wolności podmiotu? Można powiedzieć, że akceptacja obrazu świata, który przyswajamy sobie w trakcie socjalizacji kulturowej, nie do końca zależy od naszej woli. Po prostu akceptujemy określone przekonania podawane nam przez autorytety wychowawcze i edukacyjne. Ważny jest tutaj epistemiczny komponent zaufania, a na jego bazie kształtuje się podmiotowa wiara, która wyraża się w różnych przeświadczeniach, przyjmowanych początkowo w sposób bezrefleksyjny. Rozwój poznawczy, nowo przyswojona w trakcie edukacji wiedza, mogą powodować świadomą i wolną decyzję o zmianie dotychczasowych przekonań i akceptacji nowych. Wydaje się, że racjonalnym podejściem jest takie, które głosi, że pewne przekonania przyswajamy bez udziału woli, a inne za wyraźną jej aprobatą. Zob. M. Wójtowicz, *Współczesna debata wokół koncepcji woluntaryzmu dokastycznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 21 (2012), nr 2 (82), s. 411-423; T. Vitz, *Doxastic Voluntarism, The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/home/about/> [dostęp: 2.05.2021].

⁶³ L. Wittgenstein, *O pewności*, s. 45.

⁶⁴ Tenże, *Uwagi różne*, s. 43.

podmiotowego (osobistego) aktu epistemicznej wiary, przyjmując od innych, jako swój własny, określony obraz świata (chrześcijański), który *de facto* staje się czymś w rodzaju wyuczonego kognitywnego wzorca widzenia, za pomocą którego dokonuje się stopniowe osvajanie (aspekt hermeneutyczny) rzeczywistości⁶⁵. Dopiero akceptacja obrazu świata umożliwia formułowanie określonych strategii argumentacji logicznej, których zadaniem jest objaśnienie i uzasadnienie przedmiotowych konsekwencji przyjętego obrazu świata⁶⁶. W tym kontekście pomocne może być rozróżnienie na: nabycie przekonania i jego utrwalenie. Nabycie przekonania może dokonać się pod wpływem różnych czynników pozamerytorycznych: emocji, potrzeb, wpływu grupy, konformizmu itp. O tych mechanizmach traktuje właśnie socjologia filozofii. Natomiast argumentacja, a zwłaszcza jej notoryczne powtarzanie, umożliwia utrwalenie nabytych przekonań. Kwestia uzasadnienia i utrwalenia przekonań pozostaje w gestii epistemologii, która dysponuje kryteriami waloryzacji tez. Ma ona zawsze niezbywalny komponent normatywny. Praktyki argumentacyjne – podkreślmy – opanowuje się poprzez trening pod okiem tych, którzy sami wcześniej już je wypróbowali. W latach siedemdziesiątych filozofowie nauki wskazywali na obecność tzw. wiedzy ukrytej, która funkcjonuje w każdej tradycji badawczej i rozstrzyga o akceptacji tez⁶⁷. Intuicje te celnie

⁶⁵ Hermeneutyczne aspekty obrazu świata oraz ich wpływ na samorozumienie współczesnego człowieka podkreśla w swoim artykule: F. Fellman, *Samorozumienie nowoczesnego człowieka w świetle ewolucji*, „Analiza i Egzystencja” 19 (2012), s. 235-245. Hermeneutyczne aspekty obrazu świata są też mocno wyeksponowane u analizowanego wcześniej G. Abła.

⁶⁶ Uważam, że kiedy filozof chrześcijański uzasadnia swoje tezy, odwołując się do czegoś w rodzaju bezpośredniej intuicji widzenia czy do innego specyficznego wglądu w jakieś stany rzeczy (bądź ich oglądu), to tak naprawdę manifestuje swój epistemiczny i ontyczny konserwatyzm, polegający na akceptacji określonego treściowo obrazu świata, w którym pewne rzeczy jawią się jako bezpośrednio dane, a więc oczywiste i niewymagające już żadnych dodatkowych pośrednich uzasadnień – przekonuje P. Gutowski. Przykładem może być np. Maritain, który pisał o spontanicznym przeświadczeniu o istnieniu Boga. Takie podejście dobrze pokazuje artykuł W. Pietkun, *Nasze samorzutne przeświadczenie o istnieniu Boga*, „Collectanea Theologica” 1956 (27), s. 34-52. Kontynuując dygresję, można powiedzieć, że stwierdzenie, które stany rzeczy są konieczne, a które przygodne, również jest konsekwencją obrania za punkt wyjścia takiego, a nie innego obrazu świata. Autor słusznie twierdzi, że to właśnie akceptacja obrazu świata rozstrzyga o tym, co uznajemy za istniejące, a co za nieistniejące, i w jaki sposób możemy to coś poznać, opisać i wyjaśnić. Jak należy rozumieć tę „manifestację konserwatyzmu”? Wydaje się, że konserwatyzm w tym rozumieniu polega na akceptacji takiego obrazu świata, którego składniki nie podlegają wymianie ze względu na przemiany kulturowe i historyczne. Po prostu akceptujemy pewne tezy niezależnie nie od tego, że np. zaprzeczają im dobrze potwierdzone teorie naukowe. Przykład ten pokazuje zależność stosowanej argumentacji od przyjmowanego w danej tradycji obrazu świata. O sprawach tych interesująco pisze P. Gutowski, *Metafizyka procesualna a tomizm egzystencjalny*, w: *Poznanie bytu czy ustalenie sensów*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Lublin 1999, s. 109-132.

⁶⁷ Zob. K. Jodkowski, *Milczące funkcje paradygmatu*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1 (182), s. 65. Autor, analizując sytuację w nauce, pisze: „Wyuczone przez studiowanie wzorców postrzeganie świata polega na wyróżnianiu w nim rodzin naturalnych, tj. zbiorów, których elementy bardziej

oddał Wittgenstein: „uczeń wierzy nauczycielom i podręcznikom”⁶⁸. Również wiara w skuteczność perswazyjną argumentów odgrywa ważną rolę w dyskursie filozoficznym. W argumenty się wierzy lub nie. Nie mają one aż takiej mocy zniewalającej, aby wpływać na osobowe decyzje. Argument może kogoś przekonać lub nie⁶⁹, a przekonanie czy nieprzekonanie jest zawsze uwarunkowane akceptowanym obrazem świata (tłem), który umożliwia lub nie przyjęcie określonego ciągu argumentów. U podstaw wiary w argument znajduje się nie do końca wypowiedziana wiedza tła, czyli obraz świata, wraz z funkcjonującymi w nim heurystykami, których wpływ na nasze myślenie zaczynamy sobie stopniowo uświadamiać pod wpływem krytycznej refleksji i edukacyjnego treningu. Zaakceptowanym tezom przedmiotowym przypisuje się w strukturze obrazu świata różny status epistemologiczny; od tez obdarzonych bezwarunkową oczywistością, których korelatem jest nie tylko subiektywne przeżycie, ale obiektywna rzeczywistość, do takich, które mogą być poddane rewizji za pomocą różnych rodzajów zabiegów interpretacyjnych. Przeważnie to autorytet naszych nauczycieli decyduje o tym, które tezy i przez jaki czas uznajemy za oczywiste. W tym kontekście ważna jest epistemiczna rola zaufania, na którym stopniowo konstytuuje się podmiotowy akt wiary, co następnie prowadzi do akceptacji określonych tez⁷⁰. Filozofowie chrześcijańscy wierzą, że ich obraz świata jest prawdziwym i adekwatnym obrazem, wiernie odzwierciedlającym obiektywną rzeczywistość. Trzeba wyraźnie zaznaczyć,

przypominają się wzajemnie niż są podobne do elementów innych rodzin naturalnych. Zakres tych rodzin jest nieostry. Warunkiem koniecznym bezpośredniego rozpoznawania elementów rodzin naturalnych (tj. bez posługiwania się wyraźnymi kryteriami) jest istnienie pustych przestrzeni perceptualnych między wyróżnianymi rodzinami. Obraz świata, to perceptualnie nieciągłe kategorie. Gdyby owe puste przestrzenie perceptualne nie istniały, obraz świata byłby konwencjonalny – mogłoby być tak, że za jeden przedmiot uchodziłoby moje ucho i kawałek Księżycy. Różnice między przyjmowanymi zbiorami wzorców stanowią najbardziej o wspólnotowej strukturze nauki. Wszyscy uczeni danej dyscypliny zaczynają od tych samych wzorcowych problemów i instrumentów badawczych. W miarę rozwijania treningu, prawa, a raczej symboliczne generalizacje są ciągle ilustrowane przez coraz to nowe wzorce. Dochodzi do tego, że uczeni z dwu dziedzin danej dyscypliny mogą przyjmować to samo prawo, różniąc się prawie zupełnie znajomością jego zastosowań”. Tamże, s. 61. Uważam, że przeprowadzona charakterystyka odnosi się również do filozofów, którzy w ramach różnych tradycji badawczych stawiają i rozwiązują określone zadania.

⁶⁸ L. Wittgenstein, *O pewności*, s. 59.

⁶⁹ Zob. M. Tokarz, *Dlaczego nie przekonują nas przekonywające argumenty*, „Filozofia Nauki” 15 (2007), nr 1, s. 5-18.

⁷⁰ Epistemiczne aspekty wiary i zaufania objaśnia Stróżewski: „Oto lekarz informuje mnie, że jedynym rozwiązaniem moich dolegliwości jest operacja. Mogę mu wierzyć lub nie wierzyć, jeśli jednak uwierzę, to dlatego, że mam do niego zaufanie. Zaufanie jest więc warunkiem mojej wiary. A opiera się ono na wiedzy, że ów lekarz jest znakomitym specjalistą. I dlatego właśnie mogę mu zaufać. Zaufanie jest tym głębsze, im lepiej znam tego, komu ufam. Najlepiej, gdy jest to znajomość wypróbowana, choćby owym przysłowiowym «zjedzeniem beczki soli». W. Stróżewski, *O przeświadczeniach*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 21 (2012), nr 2 (82), s. 23. Sprawa ta w odniesieniu do akceptacji obrazów świata wymaga rozwinięcia.

że w pierwszej kolejności wierzą oni, a dopiero potem starają się to wszystko jakoś racjonalnie uzasadnić, usystematyzować i zakomunikować określonemu audytorium. Sprawa systematyzacji i uzasadnienia otwiera przed nami nowe pole problemów, z ich szczegółowego objaśnienia muszę na tym etapie analiz zrezygnować. Pozostawiając bez dalszego komentarza powyższe stwierdzenia, zaznaczę tylko, że żaden obraz świata nie zniewala nas nigdy w sposób ostateczny. Może tak być, tylko jeśli sami się na to zgodzimy, ale nawet i taka decyzja uwarunkowana jest określonymi motywami, które powstają pod wpływem czynników społecznych i środowiskowych. Generalnie rzecz ujmując, prawda (można dodać żadna prawda) tkwiąca w obrazie świata nigdy nie broni się sama. Dlatego zawsze możliwa jest zmiana obrazu świata na inny, który bardziej odpowiada naszym intelektualnym potrzebom, wrażliwości emocjonalnej, a także preferencjom grupy społecznej, w której przyszło nam żyć. Zmiana ta przybiera w niektórych sytuacjach formę szczególnej konwersji.

CHRISTIAN PHILOSOPHY AND THE IMAGE OF THE WORLD.
NOTES FROM THE PERSPECTIVE OF THE SOCIOLOGY OF PHILOSOPHY

SUMMARY

In this article, I present a proposal to study Christian philosophy understood as a research tradition from the perspective of the sociology of philosophy. For a sociologist of philosophy, Christian philosophy is a specific empirical phenomenon that we can learn by discovering the mechanisms of its functioning. The article focuses on the issue of accepting the image of the world that defines the identity of Christian philosophy. The task of the sociology of philosophy is to discover the mechanisms that influence the context of acceptance of this image of the world. The sociology of philosophy distances itself from assessing the truth or falsehood of the content of theses advocated by individual philosophers. Although each philosophy develops according to the principles of the so-called immanent logic, it is, however, certain social and psychological factors that influence what a given philosopher accepts as obvious and beyond discussion. In the article, I showed that the acceptance of the image of the world is a consequence of upbringing that takes place in a specific social group (e.g. family, school) which shares certain axiological ideas and descriptive beliefs. Thanks to the upbringing, in the future student of philosophy, who always remains a child of his time and culture, the mental and emotional ground is prepared for the acceptance of an already more speculative image of the world, which the adept gets acquainted with during professional university studies (philosophy or theology) under the supervision of recognized by him authorities. The mind, shaped by specific educational processes, is able to

carry out a personal and holistic act of epistemic faith in a specific picture of the world that is given to it through theories and educational practice. Acceptance and involvement in the image of the world enables the formulation of specific argumentation strategies within it, the task of which is (i) explication, (ii) explanation and (iii) justification of the objective consequences of the image of the world. We adopt argumentative practices through training, we learn them both orally and in writing, of course under the supervision of those who have practically tried these arguments themselves. The student simply believes teachers and textbooks. Up to a certain point, this belief is rational. The image of the world as a whole, consisting of content-descriptive and normative beliefs, is not subject to any final rational justification. The accepted theses are assigned a different epistemological status; from theses endowed with unconditional obviousness, the correlate of which is not only subjective experience, but also objective reality, to those that can be subjected to a more or less creative revision by means of various kinds of interpretative procedures. No picture of the world is ultimately captivating. It is always possible to change the image of the world to a different one that better suits our intellectual needs and emotional sensitivity. This change takes the form of a specific conversion in certain situations.

Keywords: Christian philosophy, sociology of philosophy, philosophy of science, epistemology, meta-science, Thomism, worldview, Polish philosophy

Słowa kluczowe: filozofia chrześcijańska, socjologia filozofii, filozofia nauki, epistemologia, metanauka, tomizm, obraz świata, filozofia polska

BIBLIOGRAFIA

- Abel G., *Świat jako znak i interpretacja*, tłum. W. Małecki, Warszawa 2014.
- Abriszewski K., *Budowanie sieci zamiast wiedzy. Krótkie wprowadzenie do ANT-ologii*, w: *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, t. 1, red. P. Bytniewski, M. Chałubiński, Lublin 2006, s. 271-287.
- Heidegren C.G., Lundberg H., *Towards a Sociology of Philosophy*, „Acta Sociologica” 53 (2010), s. 3-18.
- Dennet D., *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, tłum. Ł. Kurek, Kraków 2015.
- Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., Podrez E., *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016.
- Encyklika Leona XIII, *Aeterni Patris*, Warszawa, 2003.
- Encyklika *Fides et ratio* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła katolickiego O relacjach między wiarą i rozumem, nr 1. Tekst polski wydany przez Pallottinum, Poznań 1998.
- Fellman F., *Samorozumienie nowoczesnego człowieka w świetle ewolucji*, „Analiza i Egzystencja” 19 (2012), s. 235-245.
- Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Warszawa 1998.
- Gałecki S., *O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej*, „Ruch Filozoficzny” 2016, nr 3, s. 117-132.
- Gutowski P., *Metafizyka procesualna a tomizm egzystencjalny*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Lublin 1999, s. 109-132.

- Hajduk Z., *Restrykcjonizm – ekspansjonizm: Spór o wartości poznawcze i pozapoznawcze w nauce*, „Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego KUL” 34 (54) 2005, s. 55-73.
- Hajduk Z., *Wartości epistemiczne: aktualne kontrowersje w aksjologii nauki*, w: *Wartości dla życia*, red. K. Popielski, Lublin 2008, s. 117-133.
- Hajduk Z., *Wartościowanie i wartości w nauce*, „Studia Philosophiae Christianae” 40 (2004), nr 2, s. 13-38.
- Heller M., *Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego*, w: J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014, s. 9-14.
- Heller M., *Nauka i teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Kraków 2019.
- Heller M., *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 13-28.
- Heller M., *Przeciw fundacjonizmowi*, w: M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 82-101.
- Heller M., *Teologia i wszechświat*, Tarnów 2008.
- Hesse M., *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brington 1980.
- Hohol M., Brożek B., *Homo fundamentalis*, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/homo-fundamentalis/> [dostęp: 2.05.2021].
- Jodkowski K., *Milczące funkcje paradygmatu*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1 (182), s. 53-65.
- Kmita J., *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.
- Kmita J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971.
- Kossowska M., *Umysł niezmienny... Poznawcze mechanizmy sztywności*, Kraków 2005.
- Kot D., *Historia pewnego rozczarowania. Spór Tischnera z tomistami*, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/kot-historia-pewnego-rozczarowania-spor-tischnera-z-tomistami/> [dostęp: 28.04.2021].
- Koyré A., *Galilée et Platon*, w: A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1973, s. 24-49.
- Kraško N., *Instytucjonalizacja socjologii w Polsce 1970-2000*, Warszawa 2010.
- Longino H., *The Social Dimensions of Scientific Knowledge*, <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-knowledge-social/> [dostęp: 3.05.2021].
- Lubański L., *Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 28-42.
- Malikowski M., *Instytucjonalizacja, dezinstytucjonalizacja a zmiana społeczna*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” LIII (1991), z. 3, s. 133-143.
- Niżnik J., *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Warszawa 1989.
- Nowak L., *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie*, Poznań 1998.
- Parsons T., *Struktura społeczna a osobowość*, tłum. M. Tabin, Warszawa 1969.
- Pieter J., *O pochodzeniu filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1939, s. 1-64.
- Pieter J., *Problemy humanisty*, Warszawa 2018.
- Pieter J., *Światopogląd humanisty*, Katowice 2019.
- Pietkun W., *Nasze samorzutne przeświadczenie o istnieniu Boga*, „Collectanea Theologica” (1956), nr 27, s. 34-52.
- Poczobut R., *Czynności i władze poznawcze. Dwa ujęcia. Klasyczne i kognitywistyczne*, w: *Dydaktyka filozofii. Epistemologia*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2015, s. 243-244.
- Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*, red. P.S. Mazur, P. Duchliński, P. Skrzydlewski, Kraków 2020.
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998.
- Quine W., *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 35-70.
- Rokeach M., *Umysł zamknięty i otwarty*, tłum. E. Wojtych, Warszawa 2019.
- Sellars W., *Philosophy and the Scientific Image of Man*, w: W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Atascadero [USA, California] 1991, s. 1- 41.

- Shils E., *The Calling of Sociology and Other Essays on the Pursuit of Learning. Selected Papers of Edward Shils*, t. 3, University of Chicago Press, 1980.
- Siemianowski A., *Spór o aktualną wartość tomizmu*, „Więź” 1963, nr. 11-12, s. 30-39.
- Słomka M., *Antyewolucyjny kracjonizm we współczesnej Polsce i jego wpływ na edukację religijną*, „Roczniki Filozoficzne” t. LXVIII, (2020), nr 4, s. 133-167.
- Sojak R., *Socjologia wiedzy chce pozostać nieświadoma. Uwagi o statusie poznawczym socjologii wiedzy*, „Studia Socjologiczne” 1996, nr 4, s. 25-49.
- Sojak R., Wicenty D., *Zagubiona rzeczywistość. O społecznym konstruowaniu niewiedzy*, Warszawa 2005.
- Stachewicz K., *O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i futurologicznej*, „Logos i Ethos” 2 (35), 2013, s. 219-234.
- Stróżewski W., *O przeświadczeniach*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 21 (2012), nr 2 (82), s. 10-27.
- Szahaj A., *O tak zwanym mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna” (1995), nr 1-2, s. 53-67.
- Szubka T., *Wilfrid Sellars and the Two Images of the World*, „Ruch Filozoficzny” LXXV (2019), nr 2, s. 131-144.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000.
- Śleziński K., *Filozoficzne implikacje zmieniającego się obrazu rzeczywistości przyrodniczej*, „Ruch Filozoficzny” LXXV (2019), nr 3, s. 153-167.
- Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, t. 1, red. P. Bytniewski, M. Chałubiński, Lublin 2006.
- Tischner J., *Myslenie wobec wartości*, Kraków 1993.
- Tischner J., *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1, s. 1-20.
- Tokarz M., *Dlaczego nie przekonują nas przekonujące argumenty*, „Filozofia Nauki” 15/1 (2007), s. 5-18.
- Turek J., *Problem wyboru najlepszego wyjaśnienia filozoficznego faktów naukowych*, „Studia Philosophiae Christianae” 43 (2009), nr 1, s. 179-199.
- Tyl M., *Zapomniany spór o tomizm*, „Folia Philosophica” t. 40 (2018), s. 5-15.
- Vitz T., *Doxastic Voluntarism*, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/home/about/> [dostęp: 2.05.2021].
- Wittgenstein L., *O pewności*, tłum. W. Sady, Warszawa 2014.
- Woleński J., *Dwa pojęcia nauki: metodologiczne i socjologiczne*, „Prace Komisji Historii Nauki” 9 (2009), s. 163-175.
- Wójtowicz M., *Współczesna debata wokół koncepcji woluntaryzmu dokastycznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 21 (2021), nr 2 (82), s. 411-423.
- Zdybicka J.Z., Zieliński I.E., *Chrześcijańska filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 2, Lublin 2001, s. 163-171.
- Ziółkowski M., *Wiedza – Jednostka – Społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, Warszawa 1989.
- Życiński J., *Elementy filozofii nauki*, Tarnów 1994.
- Życiński J., *Racjonalność nauki a socjologiczny redukcjonizm Szkoły Edynburskiej*, „Studia Philosophiae Christianae” 26 (1990), nr 1, s. 109-128.
- Życiński J., *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*, Kraków 2013.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985.
- Życiński J., *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014.
- Życiński J., *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989.

MAREK JAWOR

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Instytut Filozofii

doi: 10.14746/fc.2021.18.6

Fenomenologiczny paradygmat psychoterapii *Gestalt*

Skoncentrowana na odkrywaniu potencjału ludzkiego psychoterapia *Gestalt* miała ogromny wpływ na kształt i rozwój myśli humanistycznej w psychologii i psychoterapii¹. Początek psychoterapii *Gestalt* datuje się na rok 1951, kiedy to w Nowym Jorku opublikowano pracę autorstwa Fritza Perlsa, Paula Goodmana i Ralpha Hefferlina *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*². *Gestalt* należy do grupy nurtów terapeutycznych umiejscawianych w ramach podejścia humanistyczno-egzystencjalnego, inaczej określanego mianem humanistyczno-doświadczeniowym. Modalność ta wyrosła na gruncie psychologii humanistycznej, zwanej trzecią siłą, będącej tym samym odpowiedzią na redukcjonistyczne rozstrzygnięcia teoretyczne psychoanalizy i behawioryzmu. Psychologowie humanistyczni badacze chcieli nie tylko zaburzone motywacje wynikające z nieuświadomionych konfliktów wewnętrznych czy chorobowe zachowania uwarunkowane biologiczno-społecznym sposobem uczenia się, ale przede wszystkim świadome zdolności człowieka, do których zaliczyć można: przekraczanie samego siebie, tworzenie swojej autonomii, rozumienie własnej tożsamości, podejmowanie wyborów i odpowiedzialności, umiejętność samoregulacji i samoaktualizacji.

¹ Por. P. Clarkson, J. Mackewn, *Perls*, tłum. J. Giczela, Gdańsk 2005, s. 261-262.

² Obok autorów *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality* do grona twórców psychoterapii *Gestalt* zaliczani są Laura Perls i Isidor From, zaś do przedstawicieli kolejnych pokoleń: Erving i Miriam Polster, Jim Simkin, Claudio Naranjo, Steve Schoen, Gary Yontsef, Rich Hycner, Lynne Jacobs, Margherita Spagnuolo Lobb, Nurith Levi, Gianni Francesetti, Jan Rubal i wielu innych.

To szerokie pole zainteresowań psychologii humanistycznej wymagało wsparcia ze strony innych nauk. Szczególnie cenne okazały się dociekania filozoficzne, których celem było wspieranie człowieka w odnajdowaniu sensu w życiu oraz określaniu swego miejsca w świecie³. W przypadku psychoterapii *Gestalt* wyjątkowo owocne okazało się wsparcie fenomenologii. Wprawdzie współczesny obraz fenomenologii znacznie wyewoluował z pierwotnych założeń, zasilając nowe idee humanistyki, jednak źródłowe założenia fenomenologii są wciąż żywo dyskutowane w teorii *Gestalt*.

Eksplikując wpływy fenomenologii na kształt psychoterapii *Gestalt*, należy najpierw zaprezentować podstawowe idee nurtu filozoficznego, którego założycielem był Edmund Husserl, następnie omówić główne idee psychoterapii *Gestalt*, by finalnie, zestawiając te dwie perspektywy badawcze, móc ukazać siłę oddziaływań fenomenologii na terapię *Gestalt*.

Edmunda Husserla projekt fenomenologii

Opisując myśl Husserla⁴, zacząć należy od wskazania na kontekst historyczny. Koncepcja niemieckiego filozofa kształtuje się jako reakcja z jednej strony na spekulatywną myśl heglizmu i neoheglizmu, z drugiej strony na redukcjonistyczne perspektywy idei pozytywistycznych. Tym samym fenomenologia miała stać się nową filozofią, odcinającą się od spekulacji, ale nie popadającą w redukcjonizm⁵. Jak pisał Husserl: „Precz z pustymi analizami słów! Musimy wysłuchać samych rzeczy. Z powrotem do doświadczenia, do naocznego ujmowania, które jako jedyne mogą nadać naszym słowom sens i rozumne uzasadnienie”⁶. Istotą tego programu był słynny postulat Husserla: „Z powrotem do rzeczy samych!” Fundamentem tak budowanej filozofii miało stać się na nowo doświadczenie – bezpośrednie dane, niewykłane w takie pośredniki jak: język, pojęcia nauk szczegółowych, teorie metafizyczne. Danymi źródłowymi dla Husserla nie były jednak, jak dla pozytywistów, fakty, lecz fenomeny, czyli dane źródłowo treści świadomości, inaczej materię aktu, korelaty świadomości, przeżycia. Owe dane źródłowe i bezpośrednie stanowiły źródło poznania i jego podstawę, co Husserl określił jako „zasadę wszystkich zasad”. Fenomenologiczne *credo* brzmiało: „Każda

³ Por. R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Warszawa 2000, s. 239-244.

⁴ Poniższa prezentacja myśli Husserla nie rości sobie pretensji do całościowego przedstawienia dorobku niemieckiego filozofa, ma ona jedynie wyeksplikować te założenia jego fenomenologii, które będą miały powiązanie afirmatywne bądź krytyczne z psychoterapią *Gestalt*.

⁵ Por. M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013, s. 13-14.

⁶ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 30.

źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, [...] wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”⁷. W ramach tak szeroko rozumianego doświadczenia mieści się nie tylko doświadczenie zewnętrzne, ale również immanentne, kategoriałne, aksjologiczne, estetyczne.

Wyżej wspomniane wezwanie do powrotu do doświadczenia stało w opozycji do ówczesnych nurtów naturalizmu, psychologizmu, historycyzmu i pozytywizmu. Naturalizm Husserl przekroczył kategorią świata życia (*Lebenswelt*), zaś relatywizm psychologizmu kategorią istoty (*eidos*) uchwytywanej przez Ja transcendentalne. Dodatkowo wynik redukcji eidetycznej miał charakter wiedzy uniwersalnej, co stało w opozycji do historyzmu. Natomiast zdecydowanie pierwotniejsze niż fakty empiryczne pozytywizmu było doświadczenie związane z intencjonalnością świadomości, niedającej się zredukować do doświadczeń zmysłowych.

Zadaniem filozofii według Husserla jest ogląd i opis tego, co bezpośrednio dane. Aby dotrzeć do rzeczy samych, do treści świadomości, do tego, jak coś się jawi bezpośrednio w świadomości, bez jakichkolwiek pośredników, Husserl zaproponował metodę, którą można byłoby opisać w dwóch krokach: (1) redukcja transcendentalno-fenomenologiczna, (2) redukcja eidetyczna.

W pierwszym kroku badań fenomenologicznych istotne jest usunięcie wszelkich założeń, które mogłyby zafałszować pierwotne doświadczenie świadomości. Jest to tak zwane fenomenologiczne *epoché*. „Zawieszono” zostają wszelkie twierdzenia nauk szczegółowych o faktach, wszelkie przekonania wynikające z odziedziczonej tradycji, wszelkie uprzedzenia o charakterze światopoglądowym, wyznaniowym, politycznym, wszelkie sądy wartościujące. W toku dalszej redukcji, którą Husserl określa jako transcendentalno-fenomenologiczną, „wzięte w nawias” zostają twierdzenia dotyczące realnego istnienia świata i jawiących się w świadomości przedmiotów⁸. Jak określa to Husserl:

Na drodze fenomenologicznej *epoché* redukuję moje życie psychiczne – obszar mojego psychologicznego doświadczenia – do mojego Ja transcendentalno-fenomenologicznego samodoświadczenia. Świat obiektywny, świat, który dla mnie istnieje, który zawsze dla mnie istniał i istnieć będzie, jedyny świat, który kiedykolwiek mógł dla mnie istnieć [...], ów świat czerpie [...] cały swój sens i bytowość ważność, którą dla mnie w danej chwili posiada, ze mnie samego, ze mnie

⁷ Tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 73.

⁸ Por. S. Judycki, *Co to jest fenomenologia*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1993, nr 1, s. 26-27; J. Dębowski, *Główne pojęcia bezzałożeniowości*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 2, s. 3-19.

jako transcendentalnego Ja, wyłaniającego się dopiero wraz z transcendentalno-fenomenologiczną redukcją⁹.

W efekcie redukcji transcendentalnej odsłania się fenomen, dana, świadomościowa rzeczywistość.

Epoché odsłania również nową dziedzinę rzeczywistości – byt, który nie podlega z istoty swej żadnemu „zawieszeniu” – Ja transcendentalne, czyli czystą, „pozaświatową” świadomość. Do istoty świadomości należy jej intencjonalność. „Do istoty przeżyć poznawczych należy, że posiadają one pewną *intentio*, że coś domniemują, że w taki czy inny sposób odnoszą się do czegoś o charakterze przedmiotu. Odnoszenie się do przedmiotu przysługuje im nawet wówczas, gdy sam przedmiot im nie przysługuje”¹⁰. Świadomość jest zawsze świadomością czegoś, jest skierowana na coś, ma jakąś treść. Intencjonalność jest cechą różnorodnych aktów: przypominania, spostrzegania, oczekiwania, woli, uczuć (choć nie nastrojów), wyobrażania. W realistycznej interpretacji fenomenologii można też określić intencjonalność mianem łącznika między świadomością a otaczającym ją światem¹¹. To właśnie intencjonalność wskazuje na korelacje między myślącą myślą, aktem świadomości (*noezą*) a kresem intencji poznawczej, przedmiotem, jaki się w tym procesie ukazuje (*noematem*). I to w korelacji noezo-noematycznej konstituuje się sens tego, co się przedstawia, co jawi się od razu jako pewnego rodzaju jednostka znaczeniowa.

W drugim kroku, określanym redukcją eidetyczną, dochodzi do próby uchwycenia istoty fenomenu jawiącego się w świadomości. W tym celu pominąć należy to, co jest dla niego przypadkowe, zmienne, niekonieczne, chodzi tutaj o zdanie sprawy z cech przedmiotów, bez których nie mógłby on istnieć. Pewne cechy ujawniają się od razu, do innych docieramy przez próbę myślowego „uzmiennienia” cech, które dają się wypatrzeć – wyobrażamy sobie, co by się stało, gdyby przedmiot pozbawić takiej czy innej cechy. Ponadto, intuicyjna naoczność eidetyczna (*Wesenanschauung*, *Wesenserfassung*) nie odsłania istoty przedmiotu, lecz na podstawie przedmiotu „wypatrujemy” istoty „czystej”, „samej w sobie” idei należącej do innego porządku niż przedmiot. Idea jest rezultatem „wpatrzenia” się w rzecz i intensyfikacji poznania tego jej aspektu, którego możliwie najczystsza postać pragniemy uchwycić. Zadaniem fenomenologii jest analiza związków zachodzących pomiędzy treściami należącymi do „zawartości” idei, a potem związków między ideami. W konkretnym i jednostkowym „ja” odkrywa się to, co ogólne, istota (*eidōs*), „jest

⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 35.

¹⁰ Tenże, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2014, s. 67.

¹¹ M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, s. 40.

nowego rodzaju przedmiotem. Tak jak tym, co dane w indywidualnej naoczności albo naoczności doświadczeniowej jest indywidualny przedmiot, tak tym, co dane w naoczności istotnościowej jest czysta istota¹². W ten właśnie sposób fenomenologia badająca subiektywność nie popada w subiektywizm, bo wynikiem jej analiz są prawa ogólne, uniwersalne, ujawniające się w uchwytywanych istotach (*eidos*). Problem intersubiektywności tak zdobytej wiedzy opartej na intuicji istoty, ma być przewyżczony przez opis, który należy przeprowadzić w taki sposób, aby unaocznic odbiorcy, jak się rzecz ma, oraz naprowadzić go na istotę (*eidos*).

Z wyżej opisaną intencjonalną świadomością związane jest bezpośrednio doświadczenie przeżywania czasowości. Husserl wskazuje, że pierwotna jest terażniejszość doznania, spostrzeżenia, gdyż to w niej uobecnia się każde przeżycie minione i zarazem przyszłe (oczekiwane). Terażniejszość rozumiana jest zatem nie jako punkt, ale kontinuum terażniejszości jako rozciągłości. Terażniejszość zatrzymuje to, co spostrzegane jako jeszcze obecne (retencja), zaś to, co nadchodzące, ujmuje jako oczekiwane (protencja). Czasowość Husserl ilustruje na przykładzie dźwięku, który wybrzmiał i w ten sposób wykracza ku przyszłości (protencja), ale dzięki retencji jest obecny w łańcuchu czasowości i może być zamknięty intencją uchwytującą w pewną całość spostrzegany fenomen¹³. „Każde przeżycie świadomości otoczone jest horyzontem czasowym, jest odczuwane w swym przepływananiu, w swym nadchodzeniu i w swym przemijaniu. Obie, retencja i protencja są nierozłącznie splecione z percepcją, stanowią razem z nią trzy aspekty, trzy fazy czasowe właściwe każdemu aktowi świadomości¹⁴. O tak rozumianej fenomenologicznej terażniejszości Jacques Derrida mówi, że jest to: „synteza śladów retencyjnych i otwarć protencyjnych¹⁵”.

Kolejnym ważnym aspektem świadomościowych przeżyć jest ich skierowanie na jakiś temat ujawniający się w określonym horyzoncie. Kategoria horyzontu wskazuje na to, co domniemywane jest w spostrzeżeniu. Przedmiot spostrzeżenia z zasady dany jest w jakimś niedokończeniu, perspektywie, aspekcie, stąd dalsza jego część jest dopełniana czy wypełniana¹⁶. Dopełniana jest ona przez hipotezy spostrzeżeniowe czy obrazy wyobraźni pozwalające antycypować kolejne spostrzeżenia, aby określać przedmiot w naocznej pełni.

¹² Tenże, *Idee czystej fenomenologii...*, s. 19.

¹³ Tenże, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 48-50.

¹⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003, s. 31.

¹⁵ J. Derrida, *Różnia (différence)*, tłum. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 401.

¹⁶ Na temat syntezy wypełniającej niepostrzeganych elementów fenomenu zob. E. Husserl, *Badanie logiczne*, t. II, cz. II, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 70-101.

Horyzont wewnętrzny odsyła do zewnętrznego, czyli do otoczenia danego przedmiotu, a te zaś do jeszcze szerszego horyzontu świata, który jest uniwersalnym potencjalnym warunkiem wszelkiej aktywności poznawczej¹⁷. „Świat jako świat istniejący jest uniwersalną pasywną sferą tego, co predane, uprzednią wobec wszelkiej aktywności wydawania sądów i wszelkiego zainteresowania teoretycznego”¹⁸. Świadomość świata jako horyzontu odniesienia jest świadomością prerefleksyjną, nieaktową. Świat taki w *Kryzysie nauk europejskich* nazwał Husserl światem przeżywanym (*Lebenswelt*)¹⁹.

Warto jeszcze krótko odnieść się do kwestii intersubiektywności, czyli tego, w jaki sposób egotyczna świadomość może postrzegać inne Ja, jak mój transcendentálny strumień doświadczeń może spotkać się z transcendentálnym strumieniem doświadczeń kogoś drugiego. W konsekwencji jest to również pytanie o obiektywne istnienie świata. Ja drugiego odsłania się jako obiekt należący do świata, jako władająca swoim ciałem istota psychiczna, żywe ciało (*Leib*) i „podmiot istniejący w świecie, doświadczający tego samego świata, co ja, a zarazem doświadczający mnie na sposób podobny do tego, w który ja doświadczam jego”²⁰. Ta wspólnota doświadczeń w horyzoncie świata przeżywanego (*Lebenswelt*) pozwala myśleć, że sens innego jest podobnie dany, co sens mnie samego, choć trudno mówić tu o pełnym wyjściu poza perspektywę konstytuowania się drugiego w mojej świadomości transcendentálnej.

Psychoterapia *Gestalt*

Przedstawiając główne założenia psychoterapii *Gestalt*²¹ zacząć należy od jej nazwy, w której kryje się fundamentalna zasada tego podejścia²². Jak zauważa Laura Perls, niemieckie słowo „Gestalt” oznacza szereg pojęć, takich

¹⁷ M. Maciejczak, *Odniesienie świadomości do rzeczy według Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 2009, nr 2, s. 106-107.

¹⁸ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cyt. za: P. Łaciak, *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla*, „Sztuka i Filozofia” 2000, nr 18, s. 51.

¹⁹ Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999.

²⁰ F. Gołaszewski, *Intersubiektywność w ujęciu Martina Bubera i Edmunda Husserla. Porównanie teorii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, nr 4, s. 409.

²¹ Analiza podstawowych założeń psychoterapii *Gestalt* skupi się jedynie na jej aspekcie teoretycznym w perspektywie rozumienia tego nurtu jako podejścia zakorzenionego w myśli fenomenologicznej. Przejście w psychoterapii *Gestalt* od paradygmatu wewnątrzpsychicznego (indywidualistycznego) do paradygmatu współ-tworzenia „pomiędzy” (relacyjną) zostanie jedynie zasygnalizowane. Temat ten wart jest oddzielnych, szerszej zakrojonych rozważań.

²² Zarówno swoją nazwą, jak i podstawowymi założeniami, psychoterapia *Gestalt* nawiązuje do psychologii postaci Maxa Wertheimera, Wolfganga Köhlera, Kurta Koffki oraz do holistycznej koncepcji organicystycznej Kurta Goldsteina i teorii pola Kurta Levina.

jak: 'kształt', 'forma', 'oblicze', 'jednostka strukturalna' czy w końcu 'całość', będącą czymś więcej niż sumą części składowych²³. Ludzkie doświadczenie zawsze jest odniesione do środowiska i ze swej istoty zmierza do dopełnienia całości (Gestaltu), do skompletowania wewnętrznej organizacji człowieka. Dotyczy to wszelkich aspektów doświadczenia – zmysłowego, emocjonalnego, wyobrazeniowego, jak i wolitywnego, czyli pragnienia realizacji różnorodnych potrzeb. Doświadczenie organizuje się w figury, zaś prawo tej organizacji psychologowie postaci określi zasadą pregnancji, czyli dopełniania czy domykania figury – w różny sposób uzupełniania braków, aby skonfigurować całość. W tym znaczeniu motywacją ludzkiego odniesienia do środowiska są niedomknięte figury, niewypełnione całości doświadczeniowe ujawniające się w określonych sytuacjach i kontekstach, w których człowiek sam siebie reguluje przez zaspokajanie dominującej potrzeby (figura na tle). Kiedy jedna figura jest domknięta, człowiek pozostaje w równowadze i może w pełni zaangażować się w kolejną figurę²⁴. *Gestalt* jest więc rodzajem figury, która ujawnia się na jakimś tle jako postać pierwszoplanowa, zaś związek między figurą a tłem, ich wzajemny stosunek określa się mianem znaczenia, sensu. Jeżeli związek ten jest wątki, bądź człowiek z różnych powodów nie jest w stanie go rozpoznać czy zrozumieć, doświadcza on wtedy danej rzeczywistości jako absurdalnej, bezsensownej²⁵.

Ta holistyczna perspektywa odniesiona do relacji pole organizmu–środowisko jest istotna dla zrozumienia, w jaki sposób człowiek subiektywnie doświadcza siebie, żyjąc w sieci relacji, zależności, powiązań. Oczywiście przez środowisko Fritz Perls rozumie nie tylko otoczenie przyrodnicze, ale również społeczno-kulturowe. Sens, czyli związek figury z tłem, konstytuuje się w stosunku człowieka do środowiska, w jego odnajdywaniu i wyodrębnianiu siebie dzięki granicom wyznaczonym przez świadomość, a wszystko to zachodzi bez utraty perspektywy powiązań z otoczeniem. Człowiek odnajduje siebie w ciągle powtarzających się sekwencjach konstytucji sensu, czyli pozostając w nieustannej relacji figury do tła. Potrzeba domagająca się realizacji wyłania się człowiekowi jako figura, która po spełnieniu swej funkcji (pobudzeniu, kontakcie i asymilacji) powróci do tła²⁶. W tej perspektywie osoba zgłaszająca się do terapii w jakimś stopniu nie jest w stanie w środowisku, w którym żyje, w sieci relacji, ukonstytuować sensu swej egzystencji, odnaleźć swojego miejsca, sprawczo realizować swych potrzeb i sięgać twórczo

²³ Por. L. Perls, *Living at the Boundary. The Collected Works of Laura Perls. Edited by Joe Wysong*, New York 1992, s. 137.

²⁴ Por. P. Clarkson, J. Mackewn, *Perls*, s. 67-72.

²⁵ Por. L. Perls, *Living at the Boundary...*, s. 137, 149.

²⁶ Por. F. Perls, R. Hefferlin, P. Goodman, *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*, New York 1994³, s. 4-8.

po wsparcie. Innymi słowy, dochodzi do dezintegracji doświadczenia podmiotowego w konkretnej sytuacji relacyjnej. Wtedy to klient²⁷ wymaga takiego rodzaju wsparcia, takiego kontaktu, poprzez który mógłby na nowo odzyskać możliwość samoorganizacji swego doświadczenia w środowisku, spontanicznie nawiązywać z nim kontakt i realizować tym samym żywotne potrzeby²⁸.

Wyżej opisane stałe odniesienie organizmu do otoczenia w terapii *Gestalt* nazywa się również intencjonalnością kontaktu, który jest procesem wkraczania człowieka w środowisko dzięki spontanicznej i pozytywnej sile agresji (łac. *ad-gredere* – ‘iść ku’, ‘iść w kierunku’)²⁹, jest procesem umożliwiającym przetrwanie podmiotu i nawiązywanie więzi społecznych. Kontakt jest podstawową regułą samoregulacji i rozwoju. „Rodzimy się i rozwijamy dla kontaktu i w kontakcie”³⁰. Fritz Perls, Ralph Hefferlin, Paul Goodman opisują doświadczenie kontaktu w czterech fazach: prekontakt (*fore-contact*), kontaktowanie (*contacting*), kontakt finalny (*final-contact*), postkontakt (*post-contact*).

W prekontakcie rozpoczyna się wkraczanie organizmu w środowisko poprzez pobudzenie. Figurą na tym etapie jest określony element środowiska, w kierunku którego podąża organizm ku kontaktowi granicznemu. Następnie w fazie kontaktowania człowiek orientuje się w dostępnych możliwościach, by poprzez wybór jednych, a odrzucenie innych dokonać manipulacji środowiskiem. W trzeciej fazie dochodzi do kontaktu finalnego, gdzie organizm karmi się ostatecznie wybraną częścią środowiska, odżywia się nią, nasycza i tym samym rozwija się. W fazie ostatniej człowiek przechodzi w postkontakt, w którym integruje nabytą nowość z systemem swoich wcześniejszych doświadczeń i wycofuje się z kontaktu³¹.

Często w wyniku długiego funkcjonowania w destrukcyjnym otoczeniu człowiek przystosowuje się w najlepszy możliwy sposób do niszczącego go środowiska i aby przetrwać, zaczyna stosować różne formy izolacji. W terapii

²⁷ Pierwszy raz pojęcia „klient”, zamiast „pacjent” użył Carl Rogers. Pojęcie to stosowane jest w nurtach humanistycznych psychoterapii celem podkreślenia podmiotowości osoby zgłaszającej się do gabinetu, nieidentyfikowania jej z chorobą/cierpieniem, które ją dotyka. Określenie to wskazuje również, że udział klienta w procesie „zdrowienia” jest równie ważny, jak udział terapeuty. W związku z tym dla porządku rozważań w niniejszym tekście posługiwał się będę terminem „klient”.

²⁸ Por. M. Spagnuolo Lobb, *Podstawy i rozwój psychoterapii Gestalt we współczesnym kontekście*, w: *Psychoterapia Gestalt w praktyce klinicznej. Od psychopatologii do estetyki kontaktu*, red. G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal, tłum. L. Kalita, S. Pikiel, A. Sawicka-Chrapkiwicz, A. Uściłowska, Gdańsk 2016, s. 55-58.

²⁹ Nie można mylić zdrowej agresji odwołującej się do pierwotnego instynktu dziecięcego związanego z głodem – gryzienie, ssanie – czyli pochłaniania pokarmu i odrzucania części nieprzydatnych do strawienia – z przemocową formą istnienia w środowisku. Szerzej na ten temat zob. F. Perls, *Ego, hunger and aggression. The beginning of Gestalt therapy*, New York 1969², s. 107-111.

³⁰ M. Spagnuolo Lobb, *Perspektywa rozwojowa w psychoterapii. Polifoniczny rozwój dominów*, w: *Psychoterapia Gestalt...*, s. 151.

³¹ Por. F. Perls, R. Hefferlin, P. Goodman, *Gestalt Therapy...*, s. 179-183.

Gestalt unika się patologizacji ludzkiego doświadczenia, nazywa się to twórczym przystosowaniem do otoczenia³² i psychopatologie rozumie się jako cierpienie w kontakcie granicznym, jako „cierpienie ożywionego ciała doświadczanego subiektywnie”³³. W takiej sytuacji zadaniem terapeuty w kontakcie z klientem jest obecność w taki sposób, by być wsparciem w odzyskaniu spontanicznego funkcjonowania, nie zaś by powtarzać usztywnione formy twórczego przystosowania. W tej relacji człowiek powinien mieć możliwość regulowania się w sposób spontaniczny, twórczy i zamierzony, czyli w pełni świadomy (*awerness*).

W teorii *Gestalt*, tak jak w każdym nurcie terapeutycznym, ważne miejsce zajmuje rozumienie *self*. W odróżnieniu od innych nurtów, a zwłaszcza od psychoanalizy, w *Gestalt self* nie jest rozumiane strukturalnie, lecz funkcjonalnie i egzystencjalnie, co oznacza, że jest ono procesem kontaktu i wycofywania się z kontaktu, jest „systemem obecnego kontaktu i pośrednikiem zmiany”³⁴. Fritz Perls mówi o trzech aspektach czy też funkcjach *self*. Jako pierwszą wyróżnić należy funkcję *id*, która jest zdolnością człowieka do nawiązywania kontaktu ze środowiskiem w odniesieniu do potrzeb fizjologicznych, doznań cielesnych i czucia emocjonalnego. Funkcja osobowości pomaga w nawiązywaniu kontaktu ze środowiskiem na podstawie określenia siebie, definiowania znaczeń, jakie się sobie nadaje, odpowiada na pytanie o to, kim jestem, jaką funkcję społeczną pełnię. Funkcja *ego* natomiast jest pośrednia między dwiema pierwszymi, pozwala na identyfikowanie się i alienowanie z różnymi aspektami środowiska poprzez podejmowane decyzje i działanie, pozwala na spontaniczne ustosunkowywanie się do otoczenia³⁵. Zintegrowany, pełen kontakt z otoczeniem, to kontakt odpowiadający na kolejne pytania: kim jestem (funkcja osobowości), odczuwając określone doznania, pobudzenia, uczucia (*id*) i dokonując spontanicznego wyboru pociągającego za sobą działanie (*ego*) na rzecz realizacji określonej potrzeby.

Psychoterapeuci *Gestalt*, zainspirowani filozofią Martina Bubera, podkreślają relacyjność jako element istotowy człowieka. Chodzi tutaj o doświadczenie tego, co „pomiędzy” ludźmi. Odsłania się wówczas egzystencjalny moment dialogu Ja-Ty, który jest przeciwstawiany uprzedmiotawiającemu, użytecznościowemu momentowi Ja-To. Właśnie w doświadczeniu relacji Ja-Ty, w przenikających się krokach kontaktu (inkluzyja, obecność, autentyczna i otwarta komunikacja), tworzy się najgłębsza świadomość własnego Ja. Taki rodzaj

³² Por. M. Spagnuolo Lobb, *Podstawy...*, s. 62-63, 74-75.

³³ G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal, *Podejście psychoterapii Gestalt do psychopatologii*, w: *Psychoterapia Gestalt...*, s. 80.

³⁴ F. Perls, R. Hefferlin, P. Goodman, *Gestalt Therapy...*, s. 150 [tłum. własne].

³⁵ Tamże, s. 150-162.

kontaktu powoduje zmianę w podmiocie, partnerze relacji i samej relacji, stając się tym samym źródłem zdrowienia.

To co jednoczy nas jako ludzi, niekoniecznie jest widoczne czy namacalne, to raczej niewidoczny i nienamacalny wymiar pomiędzy nami. To duch ludzki, który przenika każdą naszą interakcję. To „tajemnicze tło” (Korb 1988), które otacza nas i przenika, i z którego wyłania się nasza odrębność i niepowtarzalność, stając się figurą. To źródło zdrowienia³⁶.

Podstawowym procesem integrującym człowieka funkcjonującego w otoczeniu jest świadomość (*awerness*). W terapii *Gestalt* jest ona rozumiana holistycznie. Mieści się w niej świadomość doznań, wrażeń, uczuć, danych zmysłowych: widzenia, słyszenia, powonienia, smaku, ruchu, oraz świadomość myśli, wyobrażeń, fantazji³⁷. Można zatem mówić o kontinuum świadomości, które stanowi życie osobowe człowieka zanurzonego w otaczającym go środowisku. Świadomość zawsze odnosi się do środowiska, jest świadomością czegoś. To odniesienie ma charakter emocjonalny, zmysłowy i intelektualny. „Świadomość to forma doświadczania. Jest to proces bycia uważnym w kontakcie z najważniejszym wydarzeniem z pola jednostki/środowiska przy pełnym wsparciu czuciowo-ruchowym, emocjonalnym, poznawczym i energetycznym”³⁸. Zintegrowany kontakt ze środowiskiem stanowi istotę zdrowego życia. Zatem proces terapeutyczny polega na pracy na rzecz poszerzenia świadomości człowieka tak, by mógł on w pełni funkcjonować w sieci relacji i ustosunkowywać się w sposób wolny i odpowiedzialny do otaczającej go rzeczywistości. Można powiedzieć, że im bardziej poszerzona jest osobowa świadomość emocjonalna, zmysłowa i intelektualna człowieka, tym bardziej wolny jest on sam – proaktywny względem okoliczności, które go napotykają, a nie tylko reaktywny. Chodzi o to, by odsłonił się fakt, że to człowiek ma trudne, a jednak możliwe do przewyciężenia doświadczenia życiowe, że nie mają one nad nim władzy.

Świadomość człowieka ujawnia się zawsze w czasie, zawsze jest świadomością „tu i teraz”, terażniejszości, która ciągle się zmienia, ewoluuje, przekracza samą siebie³⁹. Jak zauważa Gary Yontef, dzieje się tak nawet wówczas, gdy treść świadomości jest odległa. Przeszłość istnieje w chwili obecnej jako

³⁶ R. Hycner, L. Jacobs, *Terapia w dialogu. Od psychologii self do terapii Gestalt*, tłum. K. Makaruk, D. Przygucka, Warszawa 2020, s. 38-39.

³⁷ Por. Ch. Sills, S. Fish, Ph. Lapworth, *Pomoc psychologiczna w ujęciu Gestalt*, tłum. E. Bielawska-Batorowicz, Warszawa 1999, s. 31-37.

³⁸ G. Yontef, *Awareness Dialogue & Process: Essays on Gestalt Therapy*, New York 1991, s. 179 [tłum. własne].

³⁹ Por. Ch. Sills, S. Fish, Ph. Lapworth, *Pomoc psychologiczna...*, s. 39.

pamięć, tęsknota, żal, napięcia w ciele. Przyszłość zaś istnieje obecnie w formie oczekiwania, fantazji, nadziei, planu. Zatem wiedza, że teraz pamiętam to, co minione, jest czymś zdecydowanie różnym od przechodzenia do pamiętania bez tej świadomości. Podobnie czymś innym jest świadomość podejmowania planów, ujmowania oczekiwań względem żywej obecnie potrzeby niż nieświadome popadanie w oczekiwania i marzenia oddalające człowieka od realizacji aktualnej potrzeby.

Terapia *Gestalt* kładzie nacisk na świadomość w sensie rozumienia tego co? i jak? człowiek robi w sytuacji, w której obecnie się znajduje. Uwaga zintegrowanej świadomości pobudzona jest w kierunku obecnego zainteresowania człowieka i jego żywej troski. Tylko świadomość tego, co jest teraz, jest realnie doświadczana⁴⁰. Stąd też istotą procesu terapeutycznego w podejściu *Gestalt* nie tyle jest analiza historycznych doświadczeń człowieka, ile obserwacja jego aktualnej świadomości, w której mogą ujawniać się niedokończone sprawy, usztywnione Gestalty bądź kompulsywne powtarzania.

Fenomenologiczna terapia *Gestalt*

Związki fenomenologii z psychoterapią *Gestalt* są rozległe i wielopłaszczyznowe⁴¹. Interesujące jawi się pytanie: W jakim stopniu psychoterapia *Gestalt* w istocie swej określona może być jako terapia fenomenologiczna? Odpowiedzi udzielić może próba konfrontacji głównych założeń fenomenologii z tezami terapii *Gestalt*.

Zacząć należy od głównego hasła projektu fenomenologii: „z powrotem do rzeczy samych!”, które wskazuje drogę badań zogniskowaną wokół tego, co bezpośrednio dane w świadomości, czyli na fenomenach, a nie na teoretycznych spekulacjach. Terapia *Gestalt* czerpie z fenomenologii właśnie tę metodę postępowania, aby dotrzeć do świata przeżywanego klienta. Uwaga terapeuty kieruje się nie w stronę teoretycznej i schematycznej interpretacji człowieka, ale koncentruje się na tym, jak klient się jawi, a konkretnie jakie ujawnia doznania, uczucia, myśli i jak je odślania – jak się porusza, mówi, w jaki

⁴⁰ Por. G. Yontef, *Awareness Dialogue...*, s. 181-182.

⁴¹ Na gruncie polskim zestawienie fenomenologii filozoficznej i empirycznej, czyli stosowanej przez F. Perlsa w terapii *Gestalt*, przedstawia Krystyna Ablewicz (zob. T. Ablewicz, *Dwie fenomenologie [Husserl – Perls] oraz ich funkcje w pedagogicznym procesie badawczym – tekst dedykowany pamięci Profesor Teresy Bauman*, „Badania Jakościowe w Pedagogice” 2017, t. 2, s. 46-64). Zaś precyzyjnie wskazuje na wątki fenomenologii w koncepcji świadomości, metod stosowanych – *epoché*, opis fenomenologiczny – Mariola Paruzel-Czachura w swojej publikacji opisującej całościowo filozoficzne podstawy psychoterapii *Gestalt* (zob. M. Paruzel-Czachura, *Między psychologią, psychoterapią a filozofią praktyczną. Poszukiwanie autentycznego życia w nurcie Gestalt*, Sopot 2015, s. 144-154).

sposób słucha, patrzy, jak wygląda, jakie znaczenia nadaje swoim zachowaniom, jaką prezentuje narrację o sobie. Fenomenologiczne nastawienie umożliwia również obserwację przez terapeutę własnych przeżyć, uczuć i myśli towarzyszących spotkaniu z klientem.

Aby ujrzeć świat przeżywaniowy klienta, zbliżyć się do niego, terapeuta *Gestalt* odwołuje się do fenomenologicznej metody *epoché*. Jeśli zawołanie Perlsa „porzuć rozum, zaufaj zmysłom!” ma mieć jakkolwiek sens dla współczesnych gestaltystów, to nie w rozumieniu antyintelektualnym, ale właśnie w rozumieniu fenomenologicznego *epoché* – wstrzymania interpretacji, teorii, aby zmysłowo ujrzeć i opisać, jak klient wchodzi w kontakt ze środowiskiem. Teoretycy *Gestalt* mają przy tym świadomość, że pełne *epoché* w znaczeniu Husserlowskim jest niemożliwe, zamienia się ono w świadomość przedrozumień (Heidegger), prze(d)sądów (Gadamer) czy świadomość rezonansu cielesnego (Merleau-Ponty) terapeuty. Tym samym terapia *Gestalt* nie przejmuje w pełni od Husserla koncepcji redukcji transcendentально-fenomenologicznej, która jest drogą do ujawnienia się pozaświatowego Ja transcendentalnego, czystej świadomości, lecz zapożycza ją jako sposób na uświadomienie sobie przez terapeutę perspektywy, z którą wchodzi on w kontakt z klientem, współtworząc pole relacyjne terapii. W przeżycia terapeuty bowiem wpisane jest ucieleśnione doświadczenie otaczającej go rzeczywistości przyrodniczej i społeczno-kulturowej. Świadomość pola relacyjnego, którą obdarzony jest terapeuta, pozwala mu widzieć w sposób równy wszystkie elementy, które wnosi klient podczas terapii. Unika on wówczas pokusy preferencji jednych doświadczeń, przeżyć, emocji klienta nad innymi. Taka relacja terapeutyczna uwzględnia również światopogląd terapeuty, jego przeświadczenia kulturowe, prze(d)sądy, uprzedzenia czy stereotypy. W koncepcji „relacyjnej perspektywy” *Gestalt* można powiedzieć, że terapeuta wyprowadza wnioski z teorii *epoché*, czyli ma świadomość tego, że nie powinien reagować na zachowania klienta z tzw. pierwszej fali emocjonalnej, żeby nie powtórzyć po raz kolejny usztywnionego wyboru figury relacyjnej.

Otwartość terapeuty na doświadczenia klienta, która ma być owocem *epoché*, buduje w nim postawę wstrzymującą przed błędem przedwczesnej syntezy, i pozwala jawić się klientowi takim, jakim on jest w danej sytuacji i relacji terapeutycznej. Umożliwia też terapeutę obserwowanie własnych reakcji na klienta i sposobu współtworzenia z nim kontaktu. W opisie fenomenologicznym ważne jest oczywiście, „co” się jawi, ale jeszcze ważniejsze, „jak”, czyli jak klient siebie doświadcza, jak przeżywa świat, jak wchodzi w kontakt, jak siebie przedstawia, „prezentuje” podczas spotkania terapeutycznego. Istotne są treści wypowiedziane przez klienta, ale równie znaczący jest sposób, w jaki on to robi. Właśnie stosunek klienta do objawu i sposób jego prezentacji mówi bardzo dużo o jego stanie. Wiedza, że klient ma problemy ze snem,

regularnym jedzeniem, że nie ma ochoty na rzeczy, które wcześniej sprawiały mu przyjemność, jest ważna, jednak to nie diagnoza nozologiczna jest istotą psychoterapii *Gestalt*, ale zanurzenie się w przeżyciu tego, jak klient doświadcza bezsenności, braku łaknienia, braku satysfakcji, jak jest konstytuowany świat doświadczeniowy klienta w tych przeżyciach, jak buduje się jego kontakt ze światem i z terapeutą będącym jego częścią. Pozwala to tym samym dostrzec terapeutcie, jaki sposób bycia terapeuty w takiej relacji byłby wspierający dla klienta w odnalezieniu przez niego nowej samoregulacji w otoczeniu.

Opisowość zaczerpnięta z fenomenologii służy też depatologizacji doświadczenia klienta, ma pomagać mu w ujrzeniu jego twórczego przystosowania do trudnych okoliczności, z którymi musiał się zmierzyć, aby przetrwać w najlepszy z możliwych dostępnych sposobów. Tak rozumiany opis staje się tym samym zarzewiem samoakceptacji, która ma pozwolić klientowi ujrzeć z aprobatą siebie takiego, jakim jest, co w konsekwencji staje się początkiem zmiany („paradoksalna koncepcja zmiany”). Taka zmiana dokonuje się nie pod presją, lecz w pełnym zrozumieniu i życzliwości spojrzeniu na sytuację, w której się klient znajduje. Tylko w takiej perspektywie spontaniczność kontaktu ze środowiskiem może zostać uelastyczniona. Warto zaznaczyć, że wraz z ewolucją paradygmatu badawczego w terapii *Gestalt* z indywidualistycznego na relacyjny należy mówić nie tyle o fenomenologii klienta, ile o fenomenologii sytuacji lub/i relacji.

Kolejnym elementem zaczerpniętym w swoisty sposób przez terapię *Gestalt* z fenomenologii jest koncepcja redukcji ejdetycznej. Zarówno realizowanie przez gestaltystów zasady *epoché*, jak i opis fenomenologiczny uwzględniający zrównywanie wszystkich doświadczeń (horyzontalność) klienta, prowadzą do ujawnienia się i uchwycenia istoty (*eidos*), która wyłania się w kontakcie klienta ze środowiskiem. W nieustannie płynącej rzece zjawisk świadomościowych, w tu i teraz, terapeuta pracuje z klientem na rzecz „intuicyjnego wglądu” w istotę obecnego pragnienia (potrzeby) klienta, jego cielesnego doznania, uczucia dominującego, które pojawia się w relacyjnym „pomiędzy”. Intuicyjny wgląd nie jest czysto intelektualny, jest całościowym, cielesnym, przeżywaniowym wglądem emocjonalno-wolitywno-intelektualnym. To nie terapeuta nadaje interpretacje doświadczeniom, lecz klient sam uzyskuje wgląd intuicyjny w swoją świadomość, w ten sposób poszerzając ją, co jest celem psychoterapii *Gestalt*. Jak pisze jeden z najbardziej wpływowych terapeutów *Gestalt*: „To, jak ktoś staje się świadomy, jest kluczowe dla każdego badania fenomenologicznego”⁴².

Oprócz metody, psychoterapia *Gestalt* zaczerpnęła z fenomenologii również rozumienie pojęcia intencjonalności. Świadomość jest zawsze świa-

⁴² G. Yontef, *Awareness Dialogue*, s. 124.

domością czegoś i zarazem jest świadomością dla kogoś (intencjonalność wsobna⁴³). Badanie intencjonalności jest analizą konstituowania się sensów. Świadomość w intencjonalności ma zawsze swoją treść, swój temat, który pojawia się na horyzoncie. Ujmowany jest jedynie aspekt zjawiska, zaś na zasadzie „syntezy wypełniającej” dopełniana jest brakująca część pochodząca z horyzontu. W ten sposób dookreślana jest całość fenomenu. Natomiast ostatecznym horyzontem, na którym jawią się wszelkie tematycznie dane zjawiska, jest świat życia (*Lebenswelt*). Gestaltysty, przekładając te kategorie na grunt terapeutyczny, wskazują, że intencjonalność dotyczy nie tylko postrzegania, lecz całego kontaktu człowieka ze środowiskiem. W nawiązaniu do Merleau-Ponty’ego mówią o intencjonalności ciała przeżywanego (*Leib*), czy w nawiązaniu do koncepcji dialogicznych o intencjonalności relacyjnej. Kontakt jest skierowany ku środowisku (w terminologii fenomenologicznej jest to intencjonalność czegoś), a to skierowanie jest związane z tym, co istotne, co ważne dla człowieka, czyli z jego potrzebą (w terminologii fenomenologicznej powiedzieć można z intencjonalnością wsobną). Terapia *Gestalt*, analogicznie do fenomenologicznych kategorii temat–horyzont, buduje koncepcję figury danego doświadczenia doznaniowego, spostrzeżeniowego, emocjonalnego, intelektualnego, które zawsze jest odniesione do tła. To, co istotne, zawsze pojawia się na tle, w jakimś kontekście, tworząc tym samym sensowną całość. Analiza intencjonalności klienta przez terapeuta, jest analizą tego, w jakim stopniu kontakt jest spontaniczny, zintegrowany, twórczy, otwarty na nowe, w tym znaczeniu również sensowny i umożliwiający wolne ustosunkowanie się do sytuacji. Terapia *Gestalt* jest tym samym terapią sensu, zaś rolą terapeuty jest dostrajanie się i uobecnienie w relacji z klientem w taki sposób, aby w jego świadomości nie dokonała się ta sama „synteza wypełniająca”, mówiąc językiem fenomenologicznym, czy na wskroś gestaltowskim – żeby nie powtórzyło się twórcze przystosowanie domykające wciąż tę samą figurę w ten sam sposób.

Różnice między intencjonalnością u Husserla a intencjonalnością opisywaną w terapii *Gestalt* wynikają z tego, że koncepcja *self* w Gestalcie jest bardzo daleka od idei Ja transcendentalnego Husserla. *Self* jest bliższe Heideggerowskiemu *Dasein* bądź podmiotowi wcielonemu Merleau-Ponty’ego. *Self* jest cielesną i zakorzenioną w świecie egzystencją, jest procesem przeżywanym kontaktowania się ze środowiskiem. Pierwotne doświadczenie rzeczywistości nie jawi się w czystej świadomości pozaświatowego Ja transcendentalnego. Pierwotność tak rozumianego doświadczenia modyfikowana jest w nurtach wyrosłych z fenomenologii: w filozofii Heideggera,

⁴³ O intencjonalności wsobnej w fenomenologii zobacz szerzej: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992², s. 168-170.

a następnie egzystencjalistów związana jest z byciem-w-świecie, w myśli Merleau-Ponty'ego z żywą cielesnością, natomiast w koncepcjach dialogików z doświadczeniem zapośredniczonym przez drugiego, ze sferą „pomiędzy”. Do tych twórczych kontynuatorów myśli fenomenologicznej nawiązuje terapia *Gestalt* w swej teorii *self*, przechodząc z biegiem lat od paradygmatu indywidualistycznego do relacyjnego.

Również rozumienie klienta jako osoby doświadczającej siebie w czasie, żyjącej w nim i przenikniętej nim związane jest z aplikacją idei fenomenologicznych do psychoterapii *Gestalt*. Świadomość przeżywana jest w „tu i teraz”, ujawnia się ona jednak, mówiąc językiem Husserla, w horyzoncie retencji i protencji, w integrującym doświadczeniu trwania, gdzie to, co minione, zostawiwszy ślad w pamięci, stanowi podłoże dla obecnych wyborów w realizacji potrzeb na rzecz nadziei związanej z jutrem. Tak pojmowana koncepcja „tu i teraz” przeniesiona zostaje do terapii *Gestalt*, co więcej – takie rozumienie czasowości widoczne jest w łączeniu wszystkich funkcji *self*: osobowości, *id* i *ego*. Istotą samoświadomości jest wewnętrzna odpowiedź na pytanie: Kim jestem (związane z retencyjnością), czując tę emocję, to doznanie (moment teraz) i co zrobię na rzecz „tego, co następne” (protencja)? Tym samym integracja *self* jest adekwatnym, świadomym odniesieniem, do określonej sytuacji czasowo-przestrzennej, do „tu i teraz”. Oczywiście dokonuje się to w świadomości ucieleśnionej, światowej i relacyjnej.

Podsumowując, wskazać można bardzo konkretne elementy fenomenologii, które wpłynęły na istotowy kształt psychoterapii *Gestalt*, a są to: prymat doświadczenia – tego, co bezpośrednio dane, nad teoretycznymi konceptami; zasada bezzalożeniowości; opis horyzontalny; znaczenie intuicji; intencjonalność kontaktu; konstytucja sensu (całości znaczeniowych); rozumienie czasowości.

Zaprezentowane analizy pozwalają postawić tezę, że psychoterapia *Gestalt* w swym rdzeniu jest terapią fenomenologiczną. Podkreślić należy, że *Gestalt* w swej istocie nie jest koncepcją metafizyczną, jej celem nie jest przywrócenie klienta do jakiegoś modelowego funkcjonowania w społeczeństwie według ustalonego wzorca, zasady czy fundamentu. Jej istotą nie jest też analiza zachowania ludzkiego przez pryzmat jakiejś reguły poznawczej czy ukrytych motywacji. *Gestalt* to poszerzenie świadomości człowieka poprzez ukazywanie, odkrywanie i prezentowanie, jak jawi się on w kontakcie. „We wszelkiej nauce – a zatem ostatecznie w metafizyce chodzi o dowodzenie. [...] Jednak w fenomenologii – która przynajmniej w intencjach stanowi próbę myślenia na sposób niemetafizyczny – chodzi o ukazywanie”⁴⁴.

⁴⁴ J.L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 7.

Istota projektu fenomenologicznego przeniesiona na grunt psychoterapii *Gestalt* odsłoniła potencjalność wcześniej zakrytą. Faktem staje się możliwość oczyszczenia osobistego doświadczenia terapeuty z klientem, w celu bezpośredniego ujrzenia go. Dostrzeganie klienta przez terapeutę takim, jakim on jest w kontakcie ze środowiskiem, ma pomóc klientowi na nowo zobaczyć siebie. W tym znaczeniu to nie psychologiczna teoria zamykająca doświadczenie klienta w ramach określonej struktury charakteru jest fundamentem terapii, lecz widzenie klienta jako niepowtarzalnej egzystencji wraz z jego unikatowym doświadczeniem. Włączenie (inkluzyja) się terapeuty w to doświadczenie oraz pełen obecności (uważny i akceptujący) sposób jego bycia w relacji, wyrażony w autentycznym komunikowaniu się, mogą być szansą na doświadczenie korektywne i nowy sposób samoregulacji klienta w otoczeniu. Dlatego Laura Perls pisze: „Podstawowe koncepcje terapii *Gestalt* są raczej filozoficzne i estetyczne niż techniczne. Terapia *Gestalt* jest podejściem egzystencjalno-fenomenologicznym i jako taka ma charakter empiryczny i eksperymentalny”⁴⁵.

Wnioskiem końcowym niniejszego artykułu nie jest ujęcie terapii *Gestalt* jako koncepcji wprost adaptującej idee filozoficzne Edmunda Husserla, lecz wskazanie, że gestaltowski sposób patrzenia na człowieka i odkrywania go nieustannie czerpie z inspiracji wciąż rozwijającej się fenomenologii i z koncepcji myślicieli nawiązujących do tego nurtu filozoficznego. Podkreślić tutaj należy aktywny nasłuch psychoterapii *Gestalt* na sugestie płynące z filozofii Merleau-Ponty’ego, Heideggera, Bubera, Lévinasa czy Gadamera.

Terapia *Gestalt* nie zajmuje się czystą świadomością pozaświatowego Ja transcendentnego (Husserl), lecz ucieleśnioną świadomością podmiotu (Merleau-Ponty) wrzuconego w świat (Heidegger), ze swej istoty otwartego na Drugiego/Innego (Buber/Lévinas) i uwikłanego w całą siatkę kulturowych prze(d)sądów (Gadamer). To głębokie rozumienie paradygmatu fenomenologicznego skłania terapeutów *Gestalt* do wierności żywemu doświadczeniu, które będzie zawsze najważniejsze, ważniejsze niż wszelkie teoretyczne ujęcia rzeczywistości czy przeróżne teorie generujące silne przywiązania do określonych technik terapeutycznych. Ukazywanie aktywnego doświadczenia pozostającego w nieustannym ruchu, w relacji, procesie, a nie ujmowanie go w statyczne teorie, jest istotą tego paradygmatu.

Można powiedzieć zatem, że fenomenologiczne „z powrotem do rzeczy samych!” oznacza dla gestaltystów „z powrotem do bezpośredniego

⁴⁵ „The basic concepts of Gestalt therapy are philosophical and aesthetic rather than technical. Gestalt therapy is an existential-phenomenological approach and as such it is experiential and experimental”. L. Perls, *Living at the Boundary...*, s. 149 [tłum. własne].

kontaktem!”, czyli takiego, w którym klient przychodzi ze swoim jednostkowym, wyjątkowym i niepowtarzalnym cierpieniem i potrzebuje takiej formy spotkania, aby na nowo się odnaleźć. Jak pisał Antoni Kępiński: „Psychoterapia jest «spotkaniem» – wyjściem naprzeciw cierpiącego człowieka i próbą wejścia w jego świat. Zadaniem psychoterapii jest przywrócenie jemu pozycji, danie mu możliwości wykorzystania do maksimum swego człowieczeństwa”⁴⁶.

THE PHENOMENOLOGICAL PARADIGM OF *GESTALT* PSYCHOTHERAPY

SUMMARY

This article examines the influence of the assumptions of the phenomenological method on the shape of *Gestalt* psychotherapy. Therefore, a comparative analysis of the main ideas of Edmund Husserl's philosophy and the basic assumptions of *Gestalt* psychotherapy was performed. The strength and importance of the underlying connections are indicated by both research methods used in *Gestalt* therapy: the directness of experience „suspending” one's own beliefs, horizontal description, and categories related to awareness: contact intentionality and „here and now” experience.

Keywords: phenomenology, *Gestalt*, awareness, contact, intentionality, time

Słowa kluczowe: fenomenologia, *Gestalt*, świadomość, kontakt, intencjonalność, czas

BIBLIOGRAFIA

- Ablewicz T., *Dwie fenomenologie (Husserl – Perls) oraz ich funkcje w pedagogicznym procesie badawczym – tekst dedykowany pamięci Profesor Teresy Bauman*, „Badania Jakościowe w Pedagogice” 2017, t. 2, s. 46-64.
- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003.
- Clarkson P., Mackewn J., *Perls*, tłum. J. Giczela, Gdańsk 2005.
- Derrida J., *Różnia (différence)*, tłum. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 374-411.
- Dębowski J., *Główne pojęcia bezzalożeniowości*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 2, s. 3-19.
- Francesetti G., Gecele M., Roubal J., *Podejście psychoterapii Gestalt do psychopatologii*, w: *Psychoterapia Gestalt w praktyce klinicznej. Od psychopatologii do estetyki kontaktu*, red.

⁴⁶ A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków–Warszawa 1983, s. 162.

- G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal, tłum. L. Kalita, S. Pikiel, A. Sawicka-Chrapkiwicz, A. Uściłowska, Gdańsk 2016, s. 79-98.
- Gołaszewski F., *Intersubiektywność w ujęciu Martina Bubera i Edmunda Husserla. Porównanie teorii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, nr 4, s. 407-420.
- Husserl E., *Badanie logiczne*, t. II, cz. II, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2014.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Hycner R., Jacobs L., *Terapia w dialogu. Od psychologii self do terapii Gestalt*, tłum. K. Makaruk, D. Przygucka, Warszawa 2020.
- Judycki S., *Co to jest fenomenologia*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1993, nr 1, s. 25-38.
- Kępiński A., *Rytm życia*, Kraków–Warszawa 1983.
- Maciejczak M., *Odniesienie świadomości do rzeczy według Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 2009, nr 2, s. 103-117.
- Marion J.L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007.
- Paruzel-Czachura M., *Między psychologią, psychoterapią a filozofią praktyczną. Poszukiwanie autentycznego życia w nurcie Gestalt*, Sopot 2015.
- Perls F., *Ego, hunger and aggression. The beginning of Gestalt therapy*, New York 1969².
- Perls F., Hefferlin R., Goodman P., *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*, New York 1994³.
- Perls L., *Living at the Boundary. The Collected Works of Laura Perls. Edited by Joe Wysong*, New York 1992.
- Sills Ch., Fish S., Lapworth Ph., *Pomoc psychologiczna w ujęciu Gestalt*, tłum. E. Bielawska-Batorowicz, Warszawa 1999.
- Spagnuolo Lobb M., *Perspektywa rozwojowa w psychoterapii. Polifoniczny rozwój dominiów*, w: *Psychoterapia Gestalt w praktyce klinicznej. Od psychopatologii do estetyki kontaktu*, red. G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal, tłum. L. Kalita, S. Pikiel, A. Sawicka-Chrapkiwicz, A. Uściłowska, Gdańsk 2016, s. 135-157.
- Spagnuolo Lobb M., *Podstawy i rozwój psychoterapii Gestalt we współczesnym kontekście*, w: *Psychoterapia Gestalt w praktyce klinicznej. Od psychopatologii do estetyki kontaktu*, red. G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal, tłum. L. Kalita, S. Pikiel, A. Sawicka-Chrapkiwicz, A. Uściłowska, Gdańsk 2016, s. 41-75.
- Stachowski R., *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Warszawa 2000.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992².
- Waligóra M., *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013.
- Yontef G., *Awareness Dialogue & Process: Essays on Gestalt Therapy*, New York 1991.

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

doi: 10.14746/fc.2021.18.7

Propozycja rozwiązania problemu trafu moralnego w kontekście zasady kontroli¹

I. Wstęp

Celem artykułu jest przedstawienie zarysu rozwiązania problemu trafu moralnego. Szerszą analizę autor prezentuje w pracy *Problem trafu moralnego w kontekście zasady kontroli. Analizy filozoficzno-etyczne*². Poniżej prezentowane są najważniejsze idee proponowanego w powyższej książce rozwiązania. Część pierwsza artykułu zawiera wprowadzenie do problemu trafu moralnego i konsekwencji uznania, że przypadek wpływa na ocenę moralną czynów danego podmiotu, a nawet na moralną wartość jego samego. Część druga, z konieczności bardziej obszerna, przedstawia proponowane rozwiązanie problemu trafu moralnego.

II. Problem trafu moralnego

Według Thomasa Nagela, jednego z głównych propagatorów szczęścia moralnego, można powiedzieć, że szczęście moralne: „Gdy działanie w istotny sposób zależy od czynników, na które działający nie ma wpływu,

¹ Artykuł jest zmienionym w niektórych miejscach fragmentem książki autora: P. Strzyżyński, *Problem trafu moralnego w kontekście zasady kontroli. Analizy filozoficzno-etyczne*, Poznań 2021.

² Por. przyp. 1.

a mimo to nie przestaje być dla nas pod tym względem obiektem osądu moralnego, możemy tę zależność określić mianem trafu w życiu moralnym. Może to być traf dobry lub zły³. Tak więc kierowca, który w wyniku zaniedbania prowadzi niesprawny samochód i potrąca dziecko, będzie obwiniany za owo zdarzenie moralnie, mimo że nie miał wpływu na wybiegnięcie dziecka na jezdnię. Zdaniem Nagela:

Kierowca, jeżeli jest całkowicie bez winy, będzie się czuł strasznie z powodu własnej roli w wypadku, ale nie będzie musiał czynić sobie wyrzutów. Dlatego ten przykład żalu podmiotu działającego nie jest jeszcze przypadkiem złego trafu w życiu moralnym. Jeżeli jednak ów kierowca winien jest choćby niewielkiego zaniedbania, na przykład ostatnio nie sprawdzał hamulców, to o ile to zaniedbanie przyczyniło się do śmierci dziecka, nie tylko będzie się czuł okropnie, ale będzie się obwiniał o spowodowanie śmierci. I tu mamy już do czynienia z przykładem trafu w życiu moralnym, bo gdyby nie powstała sytuacja, która wymagała gwałtownego hamowania, by nie najechać na dziecko, musiałyby się tylko lekko obwiniać o samo zaniedbanie. Tymczasem zaniedbanie jest identyczne w obu przypadkach, a kierowca nie ma wpływu na to, czy dziecko wybiegnie na drogę czy nie⁴.

Jeśli jednak kierowca bez udziału np. swojej lekkomyślności, niedbalstwa przejedzie dziecko, to nie można tu mówić, zdaniem Nagela, o trafie moralnym⁵. W literaturze najczęściej przyjmuje się podział trafów zaproponowanym przez Nagela:

Po pierwsze, mamy fenomen trafu konstytutywnego – idzie o to, jakim się jest człowiekiem, przy czym nie chodzi o to po prostu, co się rozmyślnie czyni, lecz jakie ma się skłonności, zdolności i temperament. Inną kategorię stanowi traf co do okoliczności – w obliczu jakiego rodzaju trudności i sytuacji stajemy. Dwie następne dotyczą przyczyn i skutków działania – oto jest rzeczą szczęścia, jak jest się w swym działaniu zdeterminowanym przez poprzedzające okoliczności oraz czym kończą się nasze działania lub projekty⁶.

Wpływ przypadku na moralność, zdaniem Thomasa Nagela i Bernarda Williamsa, widoczny też jest w zdobywaniu wiedzy na jakiś temat. Jest to tzw. traf epistemiczny (ang. *epistemic luck*). To, co dana osoba wie, zależne jest od wychowania, wykształcenia, które w dużej mierze są niezależne od danego

³ T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 39.

⁴ Tamże, s. 42.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

podmiotu. Traf epistemiczny odnosi się też do tego, co wiemy o własnych i cudzych intencjach czy okolicznościach zdarzeń. Jak sądzą zwolennicy trafu moralnego, traf epistemiczny może wpływać na moralny osąd danego działania⁷. O związku trafu z wiedzą pisali też m.in. Harold Ravitch, Richard Foley czy Kenneth W. Kirkwood⁸.

Jeśli więc w praktyce oceniamy moralnie czyny danego podmiotu, mimo że miał na nie wpływ czynnik będący poza jego wpływem, to właśnie dopuszczamy wpływ przypadku na ową ocenę.

Uznanie słuszności takiego oceniania dla etyki i moralności prowadzi do radykalnych konsekwencji. Kenneth W. Richards podkreśla, że w ocenianiu moralnym kierujemy się zasadą kontroli⁹. W ujęciu Dany K. Nelkin zasada kontroli pozwala przypisać odpowiedzialność moralną tylko, gdy podmiot miał kontrolę nad działaniem¹⁰. Tam gdzie na skutki, przyczyny czy okoliczności miał wpływ traf (pojęty jako coś poza kontrolą sprawcy), a sprawca działań zostanie za to osądzony moralnie, pojawia się sprzeczność. Z jednej strony moralnie oceniać można tylko działania będące pod kontrolą działającego, a z drugiej strony oceniamy działania będącego pod wpływem przypadku, czyli czegoś poza kontrolą podmiotu. W debacie na temat trafu moralnego mówi się więc o paradoksie trafu moralnego.

Sprzeczność ta prowadzić może do podważania spójności teorii etycznych zakładających zasadę kontroli. Jak pisze Nagel:

Gdybyśmy konsekwentnie trzymali się warunku panowania nad czynnikami działania, groziłoby to podważeniem większości ocen moralnych, których formułowanie wydaje się nam naturalne. Rzeczy, za które moralnie osądza się ludzi, na więcej sposobów determinuje to, na co nie mają oni wpływu, niż to wynika z naszego początkowego rozeznania. I jeśli wymóg określenia winy i odpowiedzialności, który wydaje się tak naturalny, uwzględni te fakty, to niewiele przedrefleksyjnych osądów moralnych wyjdzie z tego cało. Ostatecznie wydaje się, że nic albo prawie nic z tego, co wiąże się z postępowaniem danej osoby, nie zależy od niej¹¹.

⁷ A. Schinkel, *The Problem of Moral Luck: An Argument Against its Epistemic Reduction*, „Ethic Theory and Moral Practice” 2009, nr 12, s. 267-277.

⁸ H. Ravitch, *Knowledge and the Principle of Luck*, „Philosophical Studies” 30 (1976), s. 347-349; R. Foley, *Epistemic Luck and the Purely Epistemic*, „American Philosophical Quarterly” 21 (1988), s. 87-97; K.W. Kirkwood, *Of Luck Both Epistemic and Moral in Questions of Doping and Non-Doping*, „Ethic in Progress” t. 11, 2020, nr 1, s. 77-84.

⁹ N. Richards, *Luck and Desert*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York 1993, s. 167.

¹⁰ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2021].

¹¹ T. Nagel, *Traf w życiu moralnym...*, s. 39.

Zdaniem Daniela Statmana, jeśli uzna się całkowity wpływ trafu na ludzkie charaktery, uposażenie moralne, okoliczności działań oraz oceny moralne, w konsekwencji trzeba będzie podważyć sensowność przypisywania odpowiedzialności moralnej w ogóle¹².

III. Zarys rozwiązania problemu trafu moralnego

1. Kontrola w problemie trafu moralnego

W analizach problemu trafu moralnego, jak pokazano, mówi się o trafie/przypadku określanym jako brak kontroli. Sformułowanie to, a też przykłady oddziaływania trafu są jednak niejasne. Za tym stwierdzeniem przemawiają następujące argumenty. Po pierwsze, autorzy nie uznają za przykład oddziaływania trafu na moralność sytuacji, w której sprawca (np. kierowca), bez żadnego wcześniejszego zaniedbania, spożycia alkoholu itp., doprowadza do złego skutku (np. przejeżdża pieszego, który wtargnął na ulicę). Jednocześnie za przykład oddziaływania trafu moralnego autorzy uznają sytuację, w której kierowca przed nieszczęśliwym zdarzeniem dopuścił się jakiegoś zaniedbania. Zaniedbanie, nieprzewidzenie jakiegoś zdarzenia otwierają działania sprawcy na działanie przypadku. Można więc uogólnić, że o trafie moralnym mowa wówczas, gdy między zdarzeniem przypadkowym a działaniami podjętymi przez sprawcę istnieje związek przyczynowy. Nie jest to jednak związek przyczyn i skutków zamierzony i kontrolowany przez sprawcę. Niemniej w pewnej formie inicjowany. Po drugie, Steven Sverdlik słusznie uważa za absurdalne obarczanie kogoś winą czy zasługą moralną, jeśli miałoby to być zależne np. od lotu ptaka, czyli czegoś całkowicie poza kontrolą podmiotu¹³. To skłania do ograniczenia problemu trafu moralnego do tych sytuacji, w których istnieje jednak jakiś rodzaj kontroli podmiotu nad działaniem. Po trzecie, analiza problemu trafu moralnego Michaela Zimmermana postuluje podział na kontrolę ograniczoną i nieograniczoną¹⁴. Zdarzenia określane jako przykłady trafu moralnego, określa on jako będące pod ograniczoną kontrolą.

¹² D. Statman, *Introduction...*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York 1993, s. 2-3; B. Williams, *Traf moralny*, w: tenże, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 217; por. też. P. Strzyżyński, *Wybrane konsekwencje trafu moralnego dla etyki, koncepcji społecznych i religijnych*, „Teologia i Moralność” 26 (2019), s. 211-233. W książce *Problem trafu moralnego w kontekście zasady kontroli...* autor prezentuje szerszą gamę konsekwencji całkowitego uznania trafu moralnego. Należą do nich m.in.: krytyka etyki Kanta, podważenie wolności woli, kwestionowanie równej szansy w byciu moralnym dla ludzi.

¹³ S. Sverdlik, *Crime and Moral Luck*, w: *Moral Luck*, s. 181-194.

¹⁴ M.J. Zimmerman, *Luck and Moral Responsibility*, w: tamże, s. 217-233.

Zatem sprawca ma jakąś formę kontroli. Po czwarte to, czy coś jest przewidywalne czy nie, może oznaczać też, że jest przewidywalne dla danego podmiotu. Zatem wpływ danego zdarzenia może znaleźć się pod kontrolą podmiotu. Właśnie dzięki wiedzy o tym, co może się stać, mimo że dany podmiot nie inicjuje samego zdarzenia przypadkowego, ma nikłą może, ale jednak kontrolę nad zdarzeniem.

Związek między działaniem sprawcy a działaniem przypadku polega nie tylko na przewidywaniu, ale też np. na zaniedbaniu czy braku przezorności. W tym kontekście postawić można pytanie, czy formą kontroli jest też brak zaniedbania i przewidywanie potencjalnych zdarzeń. Przyjmuje się w tej pracy, za Brianem K. Paynem i Bertramem Gawrońskim, że o kontroli w odniesieniu do ludzkich działań mówić można, gdy działanie jest świadome, dobrowolne, wymagające uwagi i o ograniczonym charakterze¹⁵. Kontrola może być czynna i bierna. Bierna kontrola polega na świadomości procesów zachodzących w świecie i gotowości (zakładającej możliwość ingerowania w bieg rzeczy) do zmiany stanu rzeczy. Czynna kontrola polegałaby również na inicjowaniu, zatrzymaniu lub zmianie zainicjowanego stanu rzeczy.

Zaniedbanie uznaje się w tym artykule za brak działania, które powinno było nastąpić. Dany sprawca nie wykonał jakiejś czynności, co może doprowadzić do niepożądanych skutków. Za Tomaszem z Akwinu należy też przyjąć, że brak działania jest działaniem. Stąd zaniedbanie jest działaniem będącym pod kontrolą danego podmiotu. Element kontroli wynika z samego faktu zaniedbania. Trudno bowiem mówić o zaniedbaniu, jeśli jego brak nie był pod kontrolą sprawcy. Innymi słowy, aby mówić o zaniedbaniu, musi to być czynność świadoma, dobrowolna i wymagająca uwagi. Podobnie przewidywanie potencjalnych oddziaływań przypadkowych ciągów przyczynowo-skutkowych na bieg rzeczy inicjowany przez sprawcę samo w sobie jest działaniem świadomym, dobrowolnym oraz wymagającym uwagi. Świadome, dobrowolne powstrzymanie się od przewidywania, podobnie jak zaniedbanie, jest brakiem działania. Nieprzewidywanie jest więc pod kontrolą podmiotu. Podobnie uważa też Maria Ossowska¹⁶.

2. Pojęcie „działań otwierających”

Wykazano więc, że od strony podmiotowej zarówno zaniedbanie, jak i brak przewidywania są działaniami będącymi pod kontrolą podmiotu. Należy teraz wykazać związek owej kontroli z działaniem przypadku. Samo zaniedbanie

¹⁵ B. Payne, B. Gawronski, *A history of implicit social cognition: Where is it coming from? Where is it now? Where is it going?*, w: *Handbook of implicit social cognition: Measurement, theory, and applications*, red. B. Gawronski, B. Payne, New York 2010, s. 1-17.

¹⁶ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1994, s. 213.

czy brak przewidywania nie są jeszcze inicjowaniem biegu rzeczy, w przeciwieństwie np. do podpalenia domu dziadka czy strzelania do kogoś w celu zabicia. Niemniej, nie są też całkowicie bez związku z biegiem rzeczy. Potencjalny (przypadkowy), niekorzystny bieg rzeczy może nie zaistnieć za sprawą dbałości i przezorności. Mimo że trudno tu mówić wprost o powstrzymaniu czegoś, co się już dzieje (przypadek jest tutaj ciągiem przyczynowo-skutkowym inicjowanym przez inne czynniki niż dany podmiot), to jednak brak zaniedbania, przeciwdziałanie skutkom przypadkowych zdarzeń mają przyczynowy związek z biegiem rzeczy. Wpływają na niego. Zaniedbania czy brak przewidywania są to działania, które nie inicjują ani nie powstrzymują jakiegoś biegu rzeczy tu i teraz, ale inicjują taki stan rzeczy, który jest otwarty w przyszłości na wpływ innych ciągów przyczynowo-skutkowych, niebędących pod kontrolą danego sprawcy. Stąd są one działaniami sprawczymi co do owego otwarcia. Jeśli, jak wykazano, owe zaniechania lub niefrasobliwość są pod kontrolą sprawcy, to inicjowane przez sprawcę otwarcie na wypadek również jest pod jego kontrolą. Zatem nie można mówić, w proponowanych przez zwolenników trafu moralnego przykładach oddziaływania trafu, że dany podmiot nie ma żadnej kontroli nad działaniem. Można uznać, że nie jest ona całkowita, ale jednak jakaś jest.

Rozważane do tej pory przykłady zaniedbania czy niefrasobliwości można potraktować jako przykłady działań otwierających bieg rzeczy na działanie przypadku. Co więcej, można owe działania określić jako właśnie intencjonalnie otwierające inicjowany przez sprawcę bieg rzeczy na korzystne lub niekorzystne działanie przypadku. W skrócie nazwie się te działania, dla potrzeb dalszych analiz, działaniami otwierającymi. Pojęcie działań otwierających nawiązuje do sformułowanej przez Henninga Jensena idei czynu z ograniczoną kontrolą, otwartego na przewidywalne ciągi przyczynowo-skutkowe¹⁷.

Działania otwierające są działaniami intencjonalnymi i pod kontrolą. Jednocześnie można im przypisać utratę kontroli nad biegiem rzeczy (potocznie mówi się tutaj o zdaniu się na wypadek). Otóż otwarcie biegu rzeczy na oddziaływanie przypadku, o ile było przewidywalne w momencie podejmowania działań otwierających, może być charakteryzowane jako pozbycie się kontroli nad działaniem przypadku. Przy takim sformułowaniu trudno mówić, że wypadek w trafie moralnym polega na braku kontroli, ponieważ jego oddziaływanie jest warunkowane wcześniejszą utratą kontroli przez sprawcę, nad którą to utratą działający miał kontrolę. Wypadek w trafie moralnym nie jest zatem całkowicie poza kontrolą sprawcy. Z drugiej strony ciąg przyczynowo-skutkowy nakładający się na otwarty przez sprawcę bieg rzeczy nie jest pod kontrolą sprawcy. Ciąg ten jest również warunkiem koniecznym

¹⁷ H. Jensen, *Morality and Luck*, w: *Moral Luck*, s. 131-133.

owych nieszczęśliwych lub szczęśliwych nałożenia się tych dwóch ciągów przyczyn i skutków. Skutek owego nałożenia się jest wypadkową dwóch ciągów przyczynowo-skutkowych.

Poza tym, jeżeli działanie pijanego/niedbałego kierowcy (przykład Michaela Otsuki), który przypadkiem powoduje katastrofalne osuwisko, uznać za działanie nieobciążone winą moralną, to nie każde przypadkowe nałożenie się ciągu przyczynowo-skutkowego na otwarty przez sprawcę bieg rzeczy da się zakwalifikować jako przykład trafu moralnego¹⁸. Nie można więc powiedzieć, że traf moralny oddziałuje całkowicie poza kontrolą sprawcy ani też, że wszelkie będące pod kontrolą sprawcy otwarcia potencjalnych biegów rzeczy są wystarczającą podstawą do przypisania winy moralnej. Między otwarciem przyczynowym a przypadkiem musi zaistnieć jeszcze powiązanie. Przyjmuje się tutaj, że owym łączącym elementem jest obiektywna podmiotowa zdolność do przewidzenia owego nałożenia się łańcuchów przyczynowo-skutkowych. O trafie moralnym powinno się więc mówić w sytuacjach, w których podmiot może przewidzieć nałożenie się potencjalnych ciągów przyczyn i skutków na bieg rzeczy inicjowany przez ów podmiot. Samo nałożenie się owych ciągów nie jest zależne od danego sprawcy. Na tym polega właśnie działanie przypadku. Niemniej to, że ów potencjalny ciąg może oddziaływać na bieg rzeczy inicjowany przez dany podmiot, jest zależne od podmiotu, o ile oczywiście obiektywnie i podmiotowo mógł takie oddziaływanie przewidzieć i jemu zapobiec. Z powyższego wynika również, że nie można w problemie trafu moralnego mówić o całkowitym braku kontroli sprawcy nad tym, czy i jak oddziałuje przypadek. W konsekwencji nie można mówić o braku odpowiedzialności podmiotu. Jak zostanie wykazane niżej, powyższe uwagi każą modyfikować też sformułowanie tzw. paradoksu trafu moralnego.

Wprowadzenie pojęcia działań otwierających pozwala też wyjaśnić różnicę między rodzajami trafu moralnego, które wyróżnił Nagel. Otóż o kontroli nad działaniem w wypadku działań otwierających można, zgodnie z przyjętym rozumieniem kontroli, mówić wówczas, gdy podmiot świadomie i dobrowolnie inicjuje owo otwarcie. Tak dzieć się może w wypadku trafu okoliczności, skutku i przyczyny. W wypadku natomiast trafu konstytutywnego trudno mówić o działaniach otwierających z tej racji, że podmiot nie ma, jako dziecko, świadomości ani dobrowolności wystarczającej do mówienia o działaniach otwierających. Wpływ rodziny, środowiska społecznego czy genotypu na charakter czy moralne uposażenie dziecka są więc całkowicie poza jego kontrolą. O możliwej kontroli, w postaci zmiany skutków oddziaływania trafu konstytutywnego można mówić dopiero wtedy, kiedy podmiot zauważy skutki owego oddziaływania i potrafi je modyfikować. Zachodzi tutaj przy tym koniunkcja

¹⁸ M. Otsuka, *Moral Luck: Optional, Not Brute*, „Philosophical Perspectives” 23 (2009), s. 381.

owych warunków. Sama świadomość, np. uwarunkowania własnego uposażenia moralnego bez możliwości jego modyfikowania, nie pozwala na przypisanie podmiotowi kontroli, zatem też odpowiedzialności.

3. Zagadnienie tzw. paradoksu trafu moralnego

Stosując pojęcie działań otwierających, można też przeformułować problem trafu moralnego w następujący sposób: przypisuje się odpowiedzialność moralną, winę lub zasługę sprawcy, który swoim kontrolowanym działaniem otworzył bieg rzeczy prowadzący do nałożenia się na ów bieg rzeczy ciągu przyczynowo-skutkowego (będącego poza bezpośrednią kontrolą podmiotu), co doprowadziło do jakiejś szkody (lub pożytku). Chodzi o takie nałożenie się ciągów, że wynikiem tego jest zdarzenie, które nie zaistniałoby bez owych nakładających się ciągów przyczyn i skutków. Otwarcie przez sprawcę ciągu zdarzeń uznać można za konieczny, ale nie wystarczający warunek skutku. Należy w konsekwencji postawić pytanie, czy przy takim sformułowaniu problemu trafu moralnego można mówić o paradoksie uderzającym w pojęcie moralnej odpowiedzialności i sensowność jej stosowalności, co – jak pokazano – rozważał Nagel.

Paradoks trafu moralnego można przedstawić następująco:

Tw. 1. Przypisuje się odpowiedzialność moralną wówczas, gdy sprawca miał kontrolę nad biegiem rzeczy.

Tw. 2. Przypadek oddziałuje tak, że sprawca nie ma kontroli nad biegiem rzeczy, a mimo to przypisuje się jemu odpowiedzialność moralną.

W: Zatem przypisuje się odpowiedzialność moralną, gdy sprawca miał kontrolę nad biegiem rzeczy i gdy jej nie miał.

Stosując pojęcie działań otwierających w wypadku trafów okoliczności, przyczyny i skutku, tw. 2. można przeformułować tak:

Przypadek oddziałuje tak, że sprawca nie ma bezpośredniej kontroli nad nałożeniem się ciągu przyczynowo-skutkowego na bieg rzeczy, otwarty na ów ciąg przez działania będące pod kontrolą sprawcy.

Paradoks brzmiałby wówczas: Mimo uznania, że warunkiem przypisania odpowiedzialności i winy/zasługi moralnej jest kontrola nad działaniem, sprawcy przypisuje się winę/zasługę za niebędące pod jego bezpośrednią kontrolą nałożenie się ciągu przyczynowo-skutkowego na taki bieg rzeczy, którego zaistnienie było pod kontrolą sprawcy. Ów bieg rzeczy przy tym jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym skutku nałożenia się dwóch ciągów przyczynowo-skutkowych.

Na podstawie takiego sformułowania można dojść do wniosku, że paradoks nie jest już tak paradoksalny, gdyż element kontroli jednak istnieje po

stronie sprawcy. Paradoksalne przypisanie odpowiedzialności moralnej dotyczyłoby tylko owego nałożenia się ciągu przyczynowo-skutkowego, który jest pod bezpośrednią kontrolą sprawcy. Ponieważ jednak sprawca nie inicjuje tego ciągu i nie jest za niego bezpośrednio odpowiedzialny, trudno przypisywać jemu odpowiedzialność moralną związaną z działaniem intencjonalnym i będącym pod jego kontrolą. Można jemu przypisać jedynie odpowiedzialność za zaniedbania czy też niefrasobliwość.

W wypadku trafu konstytutywnego można go wyrazić następująco (Sformułowanie 1.): przypisuje się odpowiedzialność moralną, winę lub zasługę sprawcy, który swoim całkowicie niekontrolowanym działaniem „otworzył” własną osobowość na działanie ciągu przyczynowo-skutkowego, co skutkuje takimi, a nie innymi, skłonnościami charakteru i uposażeniem moralnym.

W świetle poprzednich analiz w wypadku trafu konstytutywnego można przeformułować tw. 2.: Przypadek oddziałuje tak, że sprawca swoim całkowicie niekontrolowanym działaniem otworzył własną osobowość na działanie ciągu przyczynowo-skutkowego, co skutkuje takimi, a nie innymi, skłonnościami charakteru i uposażeniem moralnym, a mimo to przypisuje się jemu odpowiedzialność moralną.

W tym sformułowaniu paradoks nadal byłby paradoksem.

Zakładając obowiązywanie zasady kontroli [dalej: ZK], uznaje się w tym artykule, że przypisanie owej odpowiedzialności w wypadku powyższego sformułowania paradoksu trafu konstytutywnego jest absurdalne, gdyż „sprawca” początkowo nie ma kontroli nad tworzącym się w nim charakterem, nad posiadanym genotypem czy nad wzorcami osobowymi, z którymi ma styczność. W związku z tym takowego paradoksu nie ma.

Kontrola podmiotu nad skutkami działania trafu konstytutywnego staje się możliwa dopiero wówczas, gdy podmiot osiągnie świadomość jego działania i możliwość wpływu na jego skutki. Stąd wprowadza się tutaj drugie sformułowanie paradoksu trafu konstytutywnego.

(Sformułowanie 2.): W wypadku trafu konstytutywnego przypisuje się odpowiedzialność moralną, winę lub zasługę sprawcy, który swoim kontrolowanym działaniem zmienił lub nie, skutki oddziałującego w przeszłości na jego osobowość ciągu przyczynowo-skutkowego, będącego w momencie oddziaływania całkowicie poza kontrolą sprawcy.

W tym wypadku można następująco przeformułować tw. 2.: Przypadek oddziałal na osobowość podmiotu, który swoim kontrolowanym działaniem zmienił lub nie, skutki oddziałującego w przeszłości na jego osobowość ciągu przyczynowo-skutkowego, będącego w momencie oddziaływania całkowicie poza kontrolą sprawcy, a mimo to przypisuje się jemu odpowiedzialność moralną.

W tym sformułowaniu ponownie nie ma paradoksu, gdyż podmiot ma kontrolę (wtórna) nad zmianą skutków oddziaływania przypadku w przeszłości

i słusznie może być za to moralnie oceniany. Nie można więc mówić o przypisaniu odpowiedzialności moralnej mimo braku kontroli. Natomiast gdyby miał być oceniany za to, nad czym nie ma kontroli, podobnie jak w sformułowaniu 1., byłoby to absurdalne.

Powyższe analizy pozwalają stwierdzić, że przedstawione przez Nagela i Williamsa przykłady trafu moralnego zawierają w sobie element kontroli w postaci działań otwierających oraz, w wypadku trafu konstytutywnego, możliwości wtórnej i częściowej kontroli nad osobowością i uposażeniem moralnym. Jak widać, sformułowania paradoksu trafu moralnego okazują się albo mniej paradoksalne, albo w ogóle paradoksalne nie są.

4. Zagadnienie skutku i intencji w kontekście działań otwierających

W problemie trafu moralnego w ujęciu Nagela i Williamsa ważną rolę odgrywają skutki działań. Autor prezentowanych rozważań postuluje rozwiązanie problemu trafu moralnego z uwzględnieniem również intencji sprawcy. Poniżej zostaną przedstawione oba owe zagadnienia w kontekście działań otwierających.

W wypadkach trafu okoliczności, przyczyny czy skutku różnica w postulowanej ocenie moralnej dotyczy sytuacji z kontrolą ograniczoną, ale otwartą na przewidywalne ciągi przyczynowo-skutkowe. Między przykładowymi kierowcami wypadek powoduje tę różnicę, że w wypadku nieszczęśliwego kierowcy zdarzenia przez niego nieinicjowane (wbiegnięcie dziecka, pieszego) nakładają się na inicjowany jego zaniedbaniem ciąg zdarzeń. W wypadku szczęśliwego kierowcy nie dochodzi do takiego nałożenia się ciągów przyczyn i skutków. Wypadek czyni różnicę w realnie zaistniałych zdarzeniach. Obaj kierowcy nie mają wpływu na to, czy ktoś zainicjuje wbiegnięcie pod koła ich samochodów czy nie. Zapytać tutaj trzeba, czy to wystarczy do różnej oceny moralnej obu kierowców. Samo wbiegnięcie było poza ich kontrolą (inicjowanie lub powstrzymanie), ale otwartość ich działań na niekorzystne skutki owego wbiegnięcia było jednak pod ich kontrolą. Odpowiadając na to pytanie, należy wpięrcw ustosunkować się do kilku prób odpowiedzi udzielanych przez innych autorów.

Judith Andre, podobnie jak Nicholas Rescher czy Norvin Richards są zwolennikami moralnego oceniania przede wszystkim cech charakteru, stąd nie widzą powodu, żeby różne skutki działań osób o tym samym charakterze, intencjach (czy tej samej wartości moralnej) mogły być powodem zmiany owej oceny¹⁹. Jednakże skutki działań otwierających są nieraz bardzo poważne.

¹⁹ J. Andre, *Nagel, Williams, and Moral Luck*, w: *Moral Luck*, s. 123-129; N. Rescher, *Moral Luck*, w: tamże, s. 141-166; N. Richards, *Luck and Desert*, w: tamże, s. 167-180.

Poza tym łączą się z podmiotem, gdyż nie są całkowicie poza jego kontrolą. Skutku działań otwierających nie można oddzielić od podmiotu, gdyż może to podpadać pod zarzut ignorowania spójności podmiotu z jego działaniami. Stąd też przyjmuje się w tym artykule, że w ocenie moralnej czynu należy wziąć pod uwagę skutki działań otwierających, aby nie spotkać się z zarzutem ignorowania ważnego elementu rzeczywistości oraz spójności podmiotu.

Należy też stwierdzić, że uznanie roli skutków w ocenie moralnej otwiera moralność na działanie przypadku, ale bez negacji ZK. Więcej nawet, przypisanie odpowiedzialności za skutki działań otwierających zakłada częściową kontrolę podmiotu nad tymi działaniami.

Nie można więc zgodzić się z postulatem, że traf jedynie ujawnia wady charakteru jako przyczynę działań otwierających. Co więcej, cechy te mogą być jawne samemu sprawcy, po jego namyśle nad wadliwością działań otwierających, bez zaistnienia nieszczęśliwego przypadku. Traf nie jest tutaj konieczny, ale może okazać się pomocny.

Z kolei, z możliwym poglądem, że wina moralna tkwi już w zainicjowaniu owej otwartości, a przypadek niczego nie zmienia w ocenie danego podmiotu, można zgodzić się tylko częściowo. Wydaje się, że ignorowanie skutków działań otwierających oraz niezróżnicowanie w ocenie moralnej zdarzeń o różnych realnych skutkach jest dosyć kłopotliwe. Pojawia się tutaj bowiem wątpliwość, skoro obaj niedbali kierowcy byliby tak samo winni (za sprawą inicjowania owej otwartości), to bez względu na jakiegokolwiek skutki realne. Winniśmy więc obwiniać ich tak samo bez względu na skutki działań lub tak samo ze względu na potencjalne skutki działań. W pierwszym wypadku ignoruje się to, co się realnie wydarzyło. W drugim, mnożenie potencjalnych skutków działań kazałoby obwiniać za zdarzenia, które realnie jeszcze nie zaistniały. Tak więc zwolennicy poglądu, że traf tylko ujawnia cechy charakteru, musieliby dopuścić do potencjalnego obwiniania danej osoby za zdarzenia niezaszłe, za niemal wszelkie prawdopodobne skutki działań oparte na charakterze sprawcy. To jest jednak absurdalne. W ocenie moralnej lepiej jest brać pod uwagę skutki działań otwierających niż wszelkie potencjalne skutki czyjegoś charakteru.

Przedstawione wyżej analizy każą uwzględniać nie tylko skutek działań otwierających. Wskazują też, że w analizie problemu trafu moralnego należy brać pod uwagę intencję osoby działającej. Działanie otwierające w postaci zaniechania, braku przewidzenia itp. jest jednak działaniem intencjonalnym w tym znaczeniu, że ma jakiś cel. Wykazano też, że działania otwierające są świadome, dobrowolne oraz wymagają uwagi. W wypadku zaniechania czy braku przezorności intencją może być choćby niechęć do podjęcia jakiegos wysiłku czy też chęć zrobienia czegoś innego zamiast czynności zapobiegającej itp. Jak słusznie jednak pisze Jensen, w wypadku niedbałego kierowcy,

który przejechał dziecko, niedbalstwo było intencjonalne, ale przejechanie dziecka już nie²⁰. Jak można wnioskować, sam skutek nie wskazuje na intencjonalność działań. Jeśli z kolei intencjonalność, jako wskaźnik wolitywnego działania, potraktować jako ważny warunek przypisania odpowiedzialności i winy moralnej, to faktycznie trudno obwiniać kierowcę za nieintencjonalne spowodowanie wypadku.

Pogląd Jensena kazałby nie przypisywać intencjonalności skutkom działań otwierających, a jedynie samym tym działaniom (np. zaniedbaniu). Dotykamy tutaj zagadnienia zakresu czyichś intencji, w tym tego, czy niedbałemu kierowcy można przypisać intencję skrzywdzenia pieszego. Wiele zależy od tego, co przez intencje się rozumie. Jeśli, jak pokazano, rozumieć je jako pragnienie jakiegoś stanu rzeczy, to przejechanie dziecka (jako potencjalny skutek działań otwierających) nie musi być w zakresie intencji sprawcy działań otwierających (np. zaniedbania). Jeśli jednak intencje rozumieć jako wnioski rozumowania praktycznego, jak sugeruje jedno z ich ujęć, to o ile podmiot wnioskuje o możliwym nieszczęśliwym zdarzeniu, staje się ono jego intencją, mimo że niechcianą. Problem jest też o tyle złożony, że sam podmiot może mieć trudność z określeniem, co jest jego intencją. Bywa też, że podmiot oszukuje sam siebie co do prawości czy treści własnych intencji. Potraktowanie jednak intencji jako wniosków rozumowania praktycznego kazałoby przypisać charakter intencji wszelkim możliwym i pomyślanym przez działający podmiot konsekwencjom jego działań. To już podważa sensowność takiego traktowania intencji podmiotu, gdyż istnieje przecież różnica między przewidywanymi a zamierzonymi skutkami działań²¹. Zamiar łączy się z pragnieniem danego skutku. Zazwyczaj też intencjom przypisuje się pragnienie skutku i zakłada się ich świadomość. Takie też rozumienie tutaj się przyjmuje. Zatem o ile podmiot nie pragnie nieszczęśliwego lub pomyślnego zdarzenia, nie jest ono jego intencją. Podobnie więc jak Jensen, intencje danego działania otwierającego ogranicza się w tej pracy do samego działania otwierającego, a nie jego skutków, o ile podmiot nie miał np. intencji, aby za sprawą przypadku osiągnąć jakiś skutek. Z kolei z tej racji, że intencja czynu jest najbardziej wewnętrznym, związanym ze świadomością i wolą, elementem spośród branych zazwyczaj w moralnej ocenie czynu, przyjmuje się w tej pracy, że to właśnie intencja decydować będzie o przypisaniu winy bądź zasługi moralnej.

W myśl sformułowań trafu moralnego nałożenie się ciągu przypadkowego na działania otwierające nie jest intencjonalne. Nie jest zatem celowym działaniem sprawcy, nakierowanym na wyrządzenie szkody lub jakiegoś

²⁰ H. Jensen, *Morality and Luck...*, s. 135.

²¹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1970, t. 18, II-II, q. 64, a 7, s. 73.

pożytku. Gdyby tak było, że dany podmiot celowo pozostawia jakiś otwarty ciąg przyczynowy i liczy, że przypadek dokończy złego/dobrego dzieła, sprawca byłby, zgodnie uznaną w tej pracy rolą intencji, niewątpliwie bardziej winny lub godny pochwały. Jego związek z biegiem rzeczy byłby większy o element intencji, niż w wypadku przykładowego sprawcy z problemu trafu moralnego, mimo że obaj nie mieli pełnej kontroli nad skutkiem swoich działań.

Zwrócenie uwagi na intencje sprawcy utrudnia jednak ocenę moralną. Intencja nie jest bowiem wprost widoczna dla osób oceniających działanie danego podmiotu. Sam podmiot również nie zawsze zdaje sobie sprawę z własnych intencji. Stąd trudność w jednoznacznym przypisaniu winy moralnej. Rola intencji okaże się też kluczowa w przedstawionej poniżej próbie odpowiedzi na problem trafu moralnego.

5. Zagadnienie odpowiedzialności moralnej sprawcy działań otwierających jako kluczowe dla rozwiązania problemu trafu moralnego

Aby dojść do rozwiązania trafu moralnego, należy przedstawić proponowane rodzaje przypisania odpowiedzialności i winy/zasługi moralnej w zależności od różnych działań podmiotu i ich skutków, z uwzględnieniem roli przypadku i działań otwierających.

Za takimi autorami jak Edmund Husserl czy Wilhelm Wieschedel przyjmuje się tutaj, że ludzka świadomość jest intencjonalna oraz responsywna. W efekcie uznać należy, że fundamentem odpowiedzialności, w tym moralnej, jest odpowiedzialnościowość jako wyprzedzające wszelkie działanie nastawienie ku światu²².

W analizie zakresu odpowiedzialności sprawcy działań otwierających ważne jest pytanie, czy ponosi on całkowitą odpowiedzialność za skutek nałożenia się dwóch ciągów przyczynowych. Skutek ma tutaj bowiem dwa warunki konieczne, z których jeden tylko jest pod kontrolą sprawcy. Drugiego ciągu (przypadkowego) on nie inicjuje. Przypisanie jemu całkowitego sprawstwa nie jest więc możliwe. Stąd ewentualna ocena moralna działań otwierających powinna brać to pod uwagę.

Ponieważ w wypadku trafu moralnego, jak pokazano, zakłada się częściową kontrolę podmiotu nad tym, co się dzieje, nie można mówić tylko o odpowiedzialności sprawczej. Z tej racji, że działania otwierające są działa-

²² Zob.: W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt am Main 1972³, s. 17 za: J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 142.

niami świadomymi i spełniają ZK, sprawca tych działań ponosi też odpowiedzialność moralną.

Ponieważ z kolei otwarcie ciągu na działanie przypadku jest konsekwencją moralnej odpowiedzialności i winy (w postaci zaniedbania czy świadomego nieprzewidzenia), należy – jak się tu przyjmuje – przenieść ten rodzaj powiązania podmiotu ze zdarzeniem również na skutki owego otwarcia. Skoro działania w postaci np. zaniedbania są powodem przypisania moralnej odpowiedzialności, a co do tego zgodni są chyba wszyscy, to skutki tego otwarcia biegu rzeczy na działanie przypadku winny też stać się racją przypisania odpowiedzialności moralnej. O ile jednak nie ma intencji doprowadzenia do złego skutku, nie można przypisać winy moralnej. Powyższe zakłada, jak widać, możliwość przypisywania moralnej odpowiedzialności bez przypisania winy moralnej. Nie można natomiast przypisać winy bez przypisania odpowiedzialności zarówno kauzalnej, jak i moralnej.

Pogląd właśnie przedstawiony różni się od tradycyjnego utożsamienia odpowiedzialności moralnej z moralną winą, co czyni się zazwyczaj w taki sposób, że przypisanie odpowiedzialności moralnej jest równoznaczne z przypisaniem winy. Jednakże również Benjamin C. Zipursky odróżnia dwa wymiary w odpowiedzialności za dany czyn: odpowiedzialność wyrażającą winę (ang. *faultexpressing responsibility*), która próbuje wyrazić stopień związku działania z charakterem sprawcy; oraz odpowiedzialność za sprawstwo (ang. *agency-linking responsnsibility*), która „mówi, że stopień w jakim dana osoba jest odpowiedzialna za jakieś zdarzenie, zależy od tego, czy dane zdarzenie, czynność jest danej osoby”²³. Z kolei Andre odróżnia odpowiedzialność jako zobligowanie do naprawy krzywdy od odpowiedzialności jako bycia godnym kary lub pochwały. Z tekstu Andre wynika też, że ta druga odpowiedzialność tożsama jest z przypisaniem winy lub zasługi moralnej. Odpowiedzialność jako zobligowanie do naprawy krzywdy z winą moralną nie jest tożsama. Autorka ta wprowadza też odróżnienie bycia wartym naśladowania od bycia wartym moralnej pochwały oraz moralnej oceny danej osoby od przypisania winy. Można, jej zdaniem, kogoś nazwać złym, ale nie winnym, albo też winnym, ale nie złym²⁴. Korzystając z uwag Zipurskiego, Andre, a także Anny Krajewskiej, przyjmuje się tutaj odróżnienie odpowiedzialności moralnej jako wzywającej do zadośćuczynienia od odpowiedzialności moralnej jako implikującej winę lub zasługę moralną²⁵. Dystynkcja ta zostanie zastosowana jako pomocna w przedstawieniu propozycji rozwiązania problemu trafu moralnego,

²³ B.C. Zipursky, *Two dimensions of responsibility in crime, tort, and moral luck*, „Theoretical Inquiries in Law” 9 (1), 2008, s. 99.

²⁴ J. Andre, *Nagel, Williams, and Moral Luck*, s. 126.

²⁵ A. Krajewska, *Problem odpowiedzialności za przypadkowe skutki działań*, „Roczniki Filozoficzne” LXVII (2019), nr 2, s. 119-140.

przy czym uprości się tutaj nazewnictwo. Odróżniane będą wobec tego odpowiedzialność moralna oraz wina/zasługa. Zakłada się więc, że można nie być moralnie winnym, a być moralnie odpowiedzialnym za naprawę jakiejś sytuacji. W wypadku działań otwartych na wpływ przypadku, bo o takich działaniach mowa w problemie trafu moralnego, za powyższym zróżnicowaniem przemawia odróżnienie działań otwierających, które były bez intencji wyrządzenia zła lub dobra i bez związku z powstałym skutkiem (np. pijany kierowca powodujący lawinę), od działań otwierających, które miały zły lub dobry skutek oraz od działań otwierających z intencją doprowadzenia do skutku dobrego lub złego. Przyjęte przed chwilą dystynkcje pojęciowe pozwolą zróżnicować ocenę moralną owych odmiennych sytuacji. Próbuje się tutaj uzgodnić możliwe stany faktyczne, wynikające z interakcji przypadku z ludzkim działaniem, z elementami tradycyjnie stosowanymi w ocenie moralnej danego działania. Zgodnie z poprzednimi ustaleniami w owym uzgodnieniu kluczowym elementem okaże się intencja.

Pamiętając, że mowa tutaj o braku bezpośredniej kontroli nad skutkiem oddziaływania przypadku oraz o posiadaniu umiejętności przewidzenia nałożenia się na działania otwierające przypadkowego zdarzenia, przedstawić można następujące powiązania działań otwierających z ocenami moralnymi.

Brak odpowiedzialności moralnej, bez winy/zasługi, za skutki działań otwierających występuje wówczas, gdy zachodzą czynności otwierające, które są warunkiem koniecznym zaistnienia skutku przypadkowego, skutek ów nie zaistniał, a sprawca nie miał złej/dobrej intencji co do skutku przypadkowego.

Brak odpowiedzialności moralnej, bez winy/zasługi, ale z pogorszeniem/polepszeniem wartości moralnej podmiotu za skutki działań otwierających występuje wówczas, gdy zachodzą czynności otwierające, które są warunkiem koniecznym zaistnienia skutku przypadkowego, skutek ów nie zaistniał, a sprawca miał złą/dobrą intencję co do skutku przypadkowego.

O odpowiedzialności moralnej, bez winy/zasługi, za skutki działań otwierających można mówić, gdy zachodzą czynności otwierające, które są warunkiem koniecznym zaistnienia skutku przypadkowego, skutek ów zaistniał, a sprawca nie miał złej/dobrej intencji co do skutku przypadkowego.

Z kolei o odpowiedzialności moralnej z przypisaniem winy/zasługi mówić można, gdy zachodzą czynności otwierające, które były warunkiem koniecznym zaistnienia skutku przypadkowego, a sprawca miał złą/dobrą intencję co do skutku przypadkowego. Podobna odpowiedzialność zachodzi przede wszystkim we wszelkich działaniach, w których sprawca bez oddziaływania przypadku, przy zachowaniu warunków przypisania odpowiedzialności moralnej, doprowadza do jakiegoś skutku.

W powyższych sytuacjach podmiot jest oczywiście odpowiedzialny moralnie oraz winny/zasługujący za same działania otwierające. O pełnej odpowie-

działności i winie/zasłudze można mówić tylko w wypadku działania z całkowitą kontrolą i z intencją złą/dobłą. Można też wtedy mówić o pogorszeniu lub polepszeniu wartości moralnej podmiotu.

Proponowane, na podstawie dystynkcji Andre, odróżnienie odpowiedzialności od winy boryka się z pewnym problemem. Czym bowiem różni się przypisanie odpowiedzialności moralnej i winy od przypisania samej odpowiedzialności moralnej? Jako odpowiedź proponuje się tutaj, co następuje. Odpowiedzialność moralna, za sprawą odpowiedzialności kauzalnej, czyni podmiot sprawcą lub częściowym sprawcą skutku danego zdarzenia. Odpowiedzialność moralna oznacza jednak takie powiązanie, które w wypadku wyrządzonych szkód nakazuje ich naprawę. W wypadku skutków dobrych trudno mówić o jakiejś konieczności restytucji stanu rzeczy sprzed szkody, dlatego że stan rzeczy nie wymaga takowej naprawy, a jedynie kontynuacji jego istnienia. Odpowiedzialność w tym wypadku miałaby więc inny charakter niż naprawczy.

Przypisanie winy mówi z kolei o pogorszeniu się wartości moralnej danego podmiotu. Wskazuje bowiem na złą intencję jako dopuszczającą się (jak w wypadku trafu moralnego) pewnego zaniedbania czy stworzenia ryzyka. Nie dotyczy jednak skutku działań otwierających, o ile podmiot i co do tego nie miał złej intencji. Symetrycznie przypisanie zasługi moralnej nie następuje bez dobrej intencji, która działanie otwierające traktuje jako szansę na osiągnięcie dobrego skutku pod wpływem trafu czy – szerzej – czynników od podmiotu nie do końca zależnych.

Proponowane rozwiązanie, jak widać, nie niweluje wpływu przypadku na przypisanie odpowiedzialności moralnej. Przypadek nie ma natomiast wpływu na przypisanie winy/zasługi moralnej, gdyż to zależy od tego, jakie sprawca miał intencje. Stąd przyjmuje się tutaj, że przypadek (traf okoliczności, skutku i przyczyny) wprowadza różnicę w ocenie moralnej działań sprawcy, o ile ów wpływ był wynikiem działań otwierających sprawcy.

6. Traf konstytutywny a odpowiedzialność moralna, wina i zasługa

Powyżej przedstawiono propozycję rozwiązania problemu trafu moralnego w kontekście przede wszystkim trafów okoliczności, przyczyny i skutku. W wypadku trafu konstytutywnego podmiot staje się dopiero wtedy odpowiedzialny moralnie, gdy ma świadomość swoich cech charakteru i osobowości oraz wie, jak je zmienić. Ostatni warunek zakłada, że zmiana taka jest w wypadku danego podmiotu możliwa. Brak podjęcia prób owej zmiany można potraktować jako zgodę na wpływ tego, co było poza kontrolą podmiotu, a uwarunkowało jego moralne inklinacje. Pod takimi warunkami działania podmiotu mogą podlegać ocenie moralnej.

Jeżeli uznać wrodzoną ludziom responsywność jako podstawę również odpowiedzialności moralnej, to podmiot o normalnie funkcjonującej osobowości jest niejako skazany na bycie odpowiedzialnym za to, jakim jest. Mimo więc że można nie wiedzieć, jak się zmienić, winno się tej wiedzy poszukiwać. Wobec tego podmiot jest odpowiedzialny moralnie za niepoprawione efekty trafu konstytutywnego, o ile miał świadomość owych efektów. Staje się też winny, jeżeli zaniecha owej zmiany po poznaniu drogi do tego wiodącej.

Inaczej dzieje się wówczas, gdy konstytutywne uwarunkowania nie dadzą się zmienić. Zgodnie z ZK nie można jemu przypisać sprawstwa tam, gdzie działa niezmiennalne uwarunkowanie psychiczne czy społeczne. W wypadku złych działań uwarunkowanych tak ściśle podmiot może odczuwać żal i winę. Poczucia te niekoniecznie świadczą o realnej winie moralnej czy też moralnej odpowiedzialności²⁶.

Odpowiedzialnym i winnym moralnie byłby podmiot, gdyby wiedząc, jak się zmienić, zaniechał tego, czyli zgodził się na oddziaływanie moralnie niewłaściwej swojej cechy. Winę możnaby przypisać z tej racji, że takie zaniechanie uznać można za działanie intencjonalne, a zgodę na brak poprawy za przejaw złej intencji. W tym kontekście zgodzić się można ze zgłoszonym przez Roberta M. Adamsa postulatem powinności brania odpowiedzialności za własne stany mentalne²⁷. Nie można natomiast zgodzić się z poglądem, że należy obwiniać czy nawet karać za każdy taki stan. Autor artykułu uznaje bowiem, że stany mentalne mogą być pochodną czynników bezpośrednio przez podmiot niekontrolowanych. Dopiero ich uświadomienie sobie pozwala na osiągnięcie kontroli nad nimi.

IV. Zakończenie

We wstępie do artykułu wyliczono kilka podstawowych zagadnień wiążących się z problemem trafu moralnego. Pora więc zamknąć klamrą ten artykuł i udzielić odpowiedzi na owe zagadnienia na postawie przedstawionych analiz.

W artykule wykazano, że nie ma podstaw do mówienia o paradoksalności w problemie trafu moralnego. W wypadku działań otwierających (w wypadku trafów okoliczności, przyczyny i skutku) istnieje kontrola podmiotu nad owymi działaniami. Jednocześnie nie są przykładami oddziaływania owych trafów zdarzenia bez związku np. z nieprzewidzeniem czy zaniedbaniem.

²⁶ S. Wolf, *The Moral of Moral Luck*, „Philosophic Exchange” 31 (2001), s. 13-14; por. P. Strzyżyński, *Kilka uwag na marginesie sporu między Gregorym S. Kavką a Williamem Nebletem o poczucie winy*, „Ruch Filozoficzny” 72 (2016), nr 2, s. 63-76.

²⁷ R.M. Adams, *Involuntary Sins*, „The Philosophical Review” 94 (1985), s. 13.

Oznacza to, że w problemie trafu moralnego mowa jest wyłącznie o działaniach otwierających, które zawierają element kontroli. Nie można więc zbudować paradoksu, gdyż element kontroli jest zachowany, choć w różnym stopniu zarówno w intuicji brania pod uwagę ZK, jak i oceniania zdarzeń pod wpływem przypadku.

Podobnie w wypadku trafu konstytutywnego można mówić o częściowej kontroli nad uwarunkowaniami dzięki ich uświadomieniu sobie i wykorzystaniu mechanizmów własnej psychiki. W tej części natomiast, w której nie można dokonać zmiany, konsekwentnie nie powinno się mówić o kontroli danego podmiotu. W tym wypadku nie powinno się też przypisywać odpowiedzialności moralnej czy też winy/zasługi.

Z paradoksalności powstającej pod wpływem przypadku wynikać miało podważenie podstaw przypisywania odpowiedzialności i winy moralnej. Ponieważ paradoksalność została podważona, można tym samym zanegować owe konsekwencje, wyrażone w twierdzeniu drugim. W wypadku działań otwierających, mimo działania przypadku, można przypisać odpowiedzialność moralną, gdyż podmiot zachował częściową kontrolę, która jest warunkiem wpływu przypadku, aczkolwiek z racji działania samego przypadku i otwarcia działań podmiotu na wpływ przypadku nie można przypisać winy/zasługi moralnej, gdyż ta łączy się z intencją sprawcy. Traf okoliczności, skutku i przyczyny oddziałuje na przypisanie odpowiedzialności, ale tylko wówczas, gdy podmiot otworzył swoim działaniem bieg rzeczy na ów przypadek. Jeżeli takie otwarcie nie było do przewidzenia przez dany podmiot, to nie można przepisywać jemu odpowiedzialności.

Traf konstytutywny z kolei wpływa na zasoby moralne danej osoby. O ile jednak wpływ ten jest modyfikowalny, to dana osoba staje się moralnie odpowiedzialna za swoje zasoby moralne, dopiero gdy uzyska nad nimi kontrolę, tj. świadomość ich oddziaływania i umiejętność zmiany owych zasobów. W tym, co niezmiennalne w osobowości, traf konstytutywny tworzy jedynie zasoby moralne danej osoby. Tak jak pokazano, odnosząc się do uwag Andre, złe moralnie zasoby psychopaty nie czynią go przedmiotem oceny moralnej, z tej racji, że są poza jego kontrolą.

Warto podkreślić, że autor artykułu uważa, iż traf wpływa w następujący sposób na moralność ludzką:

Po pierwsze, traf konstytutywny kształtuje osobowość i uposażenie moralne.

Po drugie, w kształtowaniu charakteru, możliwości zapobiegania przypadkom czy też posiadaniu wiedzy, jak zmienić własny charakter, olbrzymią rolę pełni traf epistemiczny. Podmiot nie ma całkowitej kontroli nad tym, czego się dowie na swój temat, na temat biegu rzeczy czy nawet tego, co jest moralnie złe, a co dobre. Tak więc traf poznawczy warunkuje moralne uposażenie podmiotu, jego wiedzę o świecie. Wpływ trafu nie oznacza, że przypisywanie

odpowiedzialności i winy/zasługi moralnej jest nieuzasadnione. W tym zakresie, w jakim podmiot uzyskał autonomię i świadomość, a zatem kontrolę nad sobą i biegiem rzeczy, staje się odpowiedzialny moralnie.

Po trzecie, wpływ trafu okoliczności, skutku i przyczyny widoczny jest w przypisaniu odpowiedzialności moralnej, ale pod warunkiem zaistnienia działań otwierających danego podmiotu. Jak jednak pokazano, nie oznacza to wpływu trafu na przypisanie winy/zasługi moralnej. Nie oznacza też, że o przypisaniu odpowiedzialności decyduje sam przypadek.

Można więc stwierdzić, że zwolennicy trafu moralnego mają rację, mówiąc o wpływie trafu na odpowiedzialność moralną podmiotu za skutek nałożenia się na działania otwierające podmiotu przypadkowego ciągu przyczynowo-skutkowego. Nie mają jednak racji, mówiąc, że ocenianie owych działań łamie zasadę kontroli, ono ją zakłada. Autor artykułu stara się bronić zasadę kontroli jako podstawę przypisywania odpowiedzialności, winy/zasługi moralnej.

Przedstawione analizy pozwalają też stwierdzić, że problem trafu moralnego ujawnia nieprecyzyjność już stosowanych, a być może nawet brak, pojęć etycznych adekwatniej odnoszących się do ludzkiej kondycji. Rzeczywistość, a zwłaszcza przypadek, koincydencja zdarzeń powodują trudność w jednoznacznym przypisaniu odpowiedzialności i winy/zasługi moralnej. Autor artykułu uznaje, że skoro intencję należy brać pod uwagę tak samo jak skutek, to nie można przypisać winy moralnej w omawianych sytuacjach, o ile ktoś intencjonalnie nie chciał doprowadzić do danego (nie w pełni przypadkowego) skutku. Jednakże brak stosownej dystynkcji etycznej każe wprowadzić dosyć ryzykowną kategorię odpowiedzialności moralnej bez winy. Oddzielenie odpowiedzialności od winy sprzeciwia się bowiem powszechnemu w filozofii i intuicjach potocznych utożsamieniu winy z odpowiedzialnością moralną.

A PROPOSAL TO SOLVE THE PROBLEM OF MORAL LUCK
IN THE CONTEXT OF THE PRINCIPLE OF CONTROL

SUMMARY

The article presents a proposal of solution of the problem of moral luck in the context of the principle of control. This principle states that the condition for assigning responsibility, moral guilt / merit is to have control over the action by the perpetrator. According to his supporters, a moral hit causes the moral evaluation of a subject's action that was disturbed by chance or a factor beyond the subject's control. The article tries to show that there is no complete lack of control in the actions that are affected by chance. Hence, one cannot

put forward such distant consequences of the impact of luck on morality as the negation of the rationality of assigning moral responsibility and blame / merit in general. Instead, the article proposes to assign moral responsibility separately from guilt / merit, depending on the intention of the acting subject.

Keywords: moral luck, the principle of control, the paradox of moral luck, moral responsibility, intention, guilt

Słowa kluczowe: traf moralny, zasada kontroli, paradoks trafu moralnego, odpowiedzialność moralna, intencja, wina

BIBLIOGRAFIA

- Adams R.M., *Involuntary Sins*, „The Philosophical Review” 94 (1985), s. 3-31.
- Andre J., *Nagel, Williams, and Moral Luck*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York 1993, s. 123-129.
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
- Foley R., *Epistemic Luck and the Purely Epistemic*, „American Philosophical Quarterly” 21 (1988), s. 87-97.
- Handbook of implicit social cognition: Measurement, theory, and applications*, red. B. Payne, B. Gawronski, New York 2010.
- Jensen H., *Morality and Luck*, w: D. Statman, *Moral Luck*, New York 1993, s. 131-140.
- Kirkwood K.W., *Of Luck Both Epistemic and Moral in Questions of Doping and Non-Doping*, „Ethic in Progress” 11 (2020), nr 1, s. 77-84.
- Krajewska A., *Problem odpowiedzialności za przypadkowe skutki działań*, „Roczniki Filozoficzne” LXVII (2019), nr 2, s. 119-140.
- Moral Luck*, red. D. Statman, New York 1993.
- Nagel T., *Traf w życiu moralnym*, w: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 37-53.
- Nelkin D.K., *Moral Luck*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1994.
- Otsuka M., *Moral Luck: Optional, Not Brute*, „Philosophical Perspectives” 23 (2009), s. 373-388.
- Payne B., Gawronski B., *A history of implicit social cognition: Where is it coming from? Where is it now? Where is it going?*, w: *Handbook of implicit social cognition: Measurement, theory, and applications*, red. B. Gawronski, B. Payne, New York 2010, s. 1-18.
- Ravitch H., *Knowledge and the Principle of Luck*, „Philosophical Studies” 30 (1976), s. 347-349.
- Rescher N., *Moral Luck*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York 1993, s. 141-166.
- Richards N., *Luck and Desert*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York 1993, s. 167-180.
- Schinkel A., *The Problem of Moral Luck: An Argument Against its Epistemic Reduction*, „Ethic Theory and moral Practice” 2009, nr 12, s. 267-277.
- Statman D., *Introduction...*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York 1993, s. 1-34.
- Strzyżyński P., *Kilka uwag na marginesie sporu między Gregorym S. Kavką a Williamem Neblettem o poczucie winy*, „Ruch Filozoficzny” 72 (2016), nr 2, s. 63-76.
- Strzyżyński P., *Wybrane konsekwencje trafu moralnego dla etyki, koncepcji społecznych i religijnych*, „Teologia i Moralność” 26 (2019), s. 211-233.
- Sverdlik S., *Crime and Moral Luck*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York 1993, s. 181-194.

- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. F.W. Bednarski, t. 18, Londyn 1970.
- Weischedel W., *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt am Main 1972³.
- Williams B., *Traf moralny*, w: B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 215-238.
- Wolf S., *The Moral of Moral Luck*, „Philosophic Exchange” 31 (2001), s. 4-19.
- Zimmerman M.J., *Luck and Moral Responsibility*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York 1993, s. 217-233.
- Zipursky B.C., *Two dimensions of responsibility in crime, tort, and moral luck*. „Theoretical Inquiries in Law” 9 (1), 2008, s. 97-137.

