

FILOZOFIA  
CHRZEŚCIJAŃSKA

8

CHRISTIAN PHILOSOPHY

8

PERSON AND VALUE

EDITED BY KRZYSZTOF STACHEWICZ



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY • FACULTY OF THEOLOGY  
POZNAŃ 2011

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

8

# OSOBA I WARTOŚCI

POD REDAKCJĄ KRZYSZTOFA STACHEWICZA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
POZNAŃ 2011

KOMITET WYDAWNICZY  
PAWEŁ BORTKIEWICZ, JACEK HADRYŚ, FELIKS LENORT,  
ADAM PRZYBECKI, ADAM SIKORA,  
JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY

RADA REDAKCYJNA  
PAVOL DANCÁK, TADEUSZ BIESAGA, TADEUSZ GADACZ, MAREK JĘDRASZEWSKI (Przewodniczący),  
DARIUSZ ŁUKASIEWICZ, MARIAN MACHINEK, EWA PODRĘZ, MAREK REMBIERZ,  
ANTONI SIEMIANOWSKI, KRZYSZTOF WIECZOREK, ALFRED MAREK WIERZBICKI, WIESŁAW WÓJCIK

REDAKCJA  
**Redaktor naczelny:** KRZYSZTOF STACHEWICZ  
**Zastępca redaktora naczelnego:** JAN GRZESZCZAK  
**Sekretarz redakcji:** PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI  
**Adres pocztowy:** Redakcja „Filozofii Chrześcijańskiej”  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
ul. Wieżowa 2/4  
61-111 Poznań  
**Adres mailowy:** zsfch@amu.edu.pl  
**Adres internetowy:** www.filozofiachrzescijanska.amu.edu.pl

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA” JEST WERSJA DRUKOWANA

Recenzenci tomu:  
JÓZEF BREMER (UJ), MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI (UW-M),  
RYSZARD KOZŁOWSKI (AP W SŁUPSKU), RYSZARD MOŃ (UKSW),  
WŁODZIMIERZ TYBURSKI (UMK), RYSZARD WIŚNIEWSKI (UMK),  
WŁADYSŁAW ZUZIAK (UP JPPII)

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO  
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**ISSN 1734-4530**

**ISBN 978-83-63266-52-3**

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
REDAKCJA WYDAWNICTW  
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4  
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl  
tel./fax (61) 851-97-43  
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PAŃK

Opracowanie redakcyjne i korekta: JUSTYNA IWASZKIEWICZ

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1

## **Spis treści**

### **Contents**

#### **OSOBA I WARTOŚCI**

**RYSZARD WIŚNIEWSKI**

- Interesy i wartości, użyteczność i godność – o potrzebie interwencji  
w moralne gry językowe 7  
Interests and Values, Utility and Dignity – On the Necessity of Intervention  
into Moral Language-Games

**ANTONI SIEMIANOWSKI**

- Wartościowanie a wypowiedzi o wartościach 21  
Evaluating and Statements about Values

**TADEUSZ GADACZ**

- Aksjologia René Le Senne'a a aksjologia Józefa Tischnera 37  
The Axiology of René Le Senne and the Axiology of Józef Tischner

**KRZYSZTOF STACHEWICZ**

- Józefa Tischnera myślenie według czy przeciw wartościom? 47  
Józef Tischner's Thinking According or Against Values?

#### **VARIA**

**MAREK JĘDRASZEWSKI**

- „To jest prawda”. Droga Edyty Stein do Boga w świetle teologii  
Hansa Ursa von Balthasara 61  
„This is truth”.  
Edith Stein's Way to God in the Light of Hans Urs von Balthasar's Theology

**WALDEMAR KMIECIKOWSKI**

- Niepewność – zasadnicza kategoria etyczno-antropologiczna  
w refleksji Zygmunta Baumana 77  
Uncertainty – Zygmunt Bauman's Basic Ethical-Anthropological Category

## RECENZJE

Antoni Siemianowski

Jerzy Besala, *Miłość i strach. Dzieje uczuć kobiet i mężczyzn*, t. 1-2,  
Poznań 2010 95

Ryszard Kozłowski

Jerzy Machnac, *Edyta Stein – Św. Teresa Benedykta od Krzyża.*  
*Wprowadzenie w życie i twórczość*, Wrocław 2010 102

Krzysztof Stachewicz

Gabriel Marcel, *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. K. Chodacki, P. Chołda,  
Kraków 2011 104

Krzysztof Stachewicz

Ryszard Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby.*  
*Studium antropologiczne*, Słupsk 2011 106

Przemysław Strzyżyński

Julian Baggini, Peter Stanley Fosl, *Przybornik filozofa. Kompendium metod*  
*i pojęć filozoficznych*, tłum. D. Chabrajska, Warszawa 2010 111

Przemysław Strzyżyński

Michel Onfray, *Antypodręcznik filozofii. Lekcje sokratejskie i alternatywne*,  
tłum. E. i A. Aduszkiewiczowie, Warszawa 2009, ss. 408 114

## SPRAWOZDANIA

Krzysztof Stachewicz

O *Sartrze i wartościach* – Sprawozdanie z VI Międzyuczelnianego Seminarium  
Naukowego z cyklu „Dziedzictwo współczesnej etyki” Poznań 30 maja 2011  
oraz Konferencji „Osoba i wartości”, Kalisz 12-13 czerwca 2011 117

RYSZARD WIŚNIEWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
Wydział Humanistyczny  
Instytut Filozofii  
Zakład Aksjologii i Etyki Społecznej

**Interesy i wartości, użyteczność i godność  
– o potrzebie interwencji w moralne gry językowe**

Interests and Values, Utility and Dignity  
– On the Necessity of Intervention into Moral Language-Games

Przedmiotem rozważań, ale w pewnym sensie także punktem wyjścia czyni się tutaj dwie kwestie: interesy (zainteresowania) jako źródłowy punkt wyjścia dla uchwycenia wartości przedmiotów oraz użyteczność więzi między ludźmi jako punkt odniesienia dla uchwycenia aksjologicznej istoty godności. Drogą, jaką prowadzę te rozważania, jest dobrze znany z historii filozofii trop poszukiwania najbardziej podstawowej odpowiedzi na dwa pytania: co to (czym) są wartości i jakie są wartości? To są dwa pytania, które leżą u podstaw aksjologii i etyki wartości<sup>1</sup>.

Artykuł nawiązuje do wystąpienia w sprawie bełkotu aksjologicznego w dyskusjach operujących językiem wartości<sup>2</sup> i ma przede wszystkim charakter refleksyjno-krytyczny, oparty jest bowiem o doświadczenie gier językowych obecnych w życiu publicznym, w szczególności w kodyfikacjach etycznych zawodowych i instytucjonalnych, ale także w literaturze moralistycznej.

<sup>1</sup> Na znaczenie tych dwóch pytań naprowadza: W. Tatarkiewicz, *Problemy aksjologii*, tłum. A. Wiśniewska, „Ruch Filozoficzny”, LXVII, 2010, 4, s. 813 – tłum. z oryg.: *Les problèmes en axiologie. Argument écrit*, „Actualités Scientifiques et Industrielles” nr 1078. VI. *Nature et problèmes en philosophie* (Entretiens d’été – Lund 1947). III. *Le problème dans les sciences humaines*, Paris 1949, p. 33-36.

<sup>2</sup> Por. R. Wiśniewski, *Bełkot aksjologiczny we współczesnej komunikacji*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*. „Colloquia Disputationes” 12, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Poznań 2009, s. 157-172.

Filozofia, a w szczególności filozofia moralna, może być użyteczna społecznie jako pozytywna krytyka etosu, czyli jako pozytywna rekonstrukcja konceptualizacji i instytucjonalizowanych praktyk moralnych. Punktem odniesienia dla tej refleksji mogą być zarówno niektóre głośniejsze teorie etyczne (Arystotelesa i Kanta), jak i mniej znane, a warte przypomnienia lub zwrócenia uwagi. Tekst ten jest w szczególności wymierzony przeciwko nadużyciu słowa „bezinteresowność” z jednej strony, a następnie – przeciwko trywializacji pojęcia „godność” w publicznych dyskursach.

## I. INTERESY I WARTOŚCI

Język potoczny i język publicznego (zwykle medialnego) dyskursu etycznego zdają się przeciwstawiać sobie interesy i wartości, interesowność i etyczną bezinteresowność. W tym kontekście każdorazowe wykazywanie komuś, że ma w czymś interes, stanowi zwykle asumpt do kwestionowania moralnej wartości jego czynu. Rzecz nie jest jednak tak prosta, jakby się na pierwszy rzut oka wydawało. Zwykły namysł prowadzi bowiem do konstatacji, że słowa „interes” używamy najczęściej w kontekście pragmatyczno-materialnym, zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i grupowej (czyjś interes, czyjeś interesy, grupowe, narodowe interesy). Ze słowem „interes”, kojarzonym w pierwszym rzędzie z tym, co pożyteczne, opłacalne, korzystne, wiążemy również terminy pochodne, takie jak: zainteresowanie, interesowność, interesować się, zainteresowany, ale także – wracając na grunt ekonomiczny – interesowany czy interesariusz.

Słownikowe ujęcia wskazują na łacińskie źródło słowa „interes”, odsyłając do *inter-esse*. W *Słowniku etymologicznym języka polskiego* czytamy, że zdaniem A. Brücknera jest to „europejska pożyczka z łac. *interesse*, wprowadzona do polszczyzny w XVI wieku, zapewne za pośrednictwem niem. *Interesse*, por. franc. *interesse* ‘zainteresowany’, ang. *interest* ‘zainteresowanie’, [...]”<sup>3</sup>. Z analizy innych słowników wynika, że przez interes należy rozumieć przede wszystkim: sprawę, pożytek, korzystne przedsięwzięcie, dobrze prosperujące przedsiębiorstwo (własny interes). Interesowność uważa się tam jednak za termin przestarzały, ale w dalszej kolejności – zainteresowanie<sup>4</sup>.

Widać, że czysto opisowy sens słowa „interes” graniczy z formą językową określaną jako zainteresowanie i jednoznacznie wyraża sens aksjologicz-

<sup>3</sup> K. Długosz-Kurczabowa, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2006, s. 190.

<sup>4</sup> Por. *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Warszawa 1974, s. 238. Także: *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1980, s. 310-311.



ny tego słowa. Śledzenie rozmaitych znaczeń i użytków słowa „interes” i jego pochodnych może okazać się ciekawym zajęciem, ale porządkowanie znaczeń i pragmatycznych kontekstów użycia słowa „interes” pozostawmy językoznawcom. Chodzi nam przede wszystkim o uchwycenie obecności sensu aksjologicznego w terminologii narosłej wobec słowa „interes” i jego pochodnych form. A sensu tego, już nie tylko semantycznego, trzeba szukać w początkach nauki o wartościowaniu i wartościach.

Refleksja nad wartościowaniem i wartościami wyrasta z greckiej etyki, z jej teorii duszy i teleologii. To, co dzisiaj określamy słowami „interes” lub „zainteresowanie”, miało swój aksjologiczny pierwowzór w terminach: *orexis*, oznaczającym pragnienie właściwe nierozumnej części duszy, a idąc dalej także w *boulesis* – odnoszącym się do pragnienia rozumnego. Jedne i drugie pragnienia określają w etyce Arystotelesa ludzkie dążenia skierowane ku dobru. Przedmiotem dążenia jest dobro, a przedmiotem unikania zło<sup>5</sup>. To jest aksjomat semantyczno-aksjologiczny filozofii greckiej, jakkolwiek potraktujemy dobro i zło – subiektywistycznie czy obiektywistycznie. Chodzi tu oczywiście o pytanie, czy to dążenie i unikanie czyni jakieś przedmioty dobrymi i złymi, czy może przeciwnie – dobro bądź zło przedmiotów sprawia, że do nich dążymy bądź ich unikamy. Refleksja nad tą relacją wyznacza jeden z najtrudniejszych problemów teoretycznych etyki, estetyki, a w konsekwencji po wiekach – aksjologii.

Greckie dążenie do dobra znajduje swój rozwinięty ekwiwalent pojęciowy w tym, co na gruncie kultury łacińskiej wiąże się ze słowem *inter-esse*, a poniekąd może się odnosić też do *inter-res* (na co jednak słowniki nie zwracają uwagi). Zbitka słów *inter* i *esse* oznacza relację „między” lub „do” „bycia” (względnie w przypadku *inter-res* względem „rzeczy”). Jasne jest, że relacja z natury swej, jeśli jest od-osobowa lub międzyosobowa, nie może być neutralna aksjologicznie, obojętna. Wskazuje na to powoływana już analiza etymologiczna, zwracająca uwagę na to, że pierwotne *inter-esse* uległo w języku polskim ewolucji przenoszącej ciężar znaczenia na sferę utylitarno-merkantylną<sup>6</sup>. W konfrontacji z głębszym filozoficznym sensem słowa i postawy

---

<sup>5</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, gdzie w słynnym zdaniu otwierającym tekst księgi pierwszej czytamy: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie działanie i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określano dobro jako cel wszelkiego dążenia” – w przekładzie D. Gromskiej, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 77.

<sup>6</sup> Por. K. Długosz-Kurczabowa, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, gdzie czytamy: „Ogólną tendencją rozwoju znaczeniowego wyrazu *interes* jest rozszerzanie jego zakresu i w pewnym stopniu konkretyzacja: najpierw ‘pożytek’, ‘korzyść’; ‘zainteresowanie’; ‘interesować’, następnie ‘sprawa’; ‘przedsięwzięcie przynoszące korzyść’, a od XIX w. ‘przedsiębiorstwo’, ‘zakład przemysłowy’, ‘sklep’ ”, s. 190.

zainteresowania dostrzegamy tu raczej redukcję pragmatyczno-semantyczną do czysto utylitarnej. Jednak z drugiej strony to nic nowego. Od czasów starożytnych przeciwstawiano rozumne pragnienia, zgodne z istotą i celowością człowieka, jego dążeniu do przyjemności, bogactwa czy władzy. Zatem o ile język potoczny stopniowo nie tyle narzucał słowu *inter-esse* i całej jego rodzinie wyrazowej sens ekonomiczno-merkantylny, to filozofia podtrzymywała i ciągle upominała się o ten bardziej źródłowy sens słowa *inter-esse* jako *zainteresowania*. Tak postępował nie tylko Platon, Arystoteles, Augustyn czy Tomasz z Akwinu, ale w nowożytności Tomasz Hobbes u podstaw aktywności człowieka i struktur społecznych ulokował ludzką interesowność. Punktem wyjścia dla etyki utylitarystycznej uczynił ją J. Bentham, który zrazem uważał, że termin ten nie daje się zdefiniować. Pisał: „Interes społeczeństwa to jeden z najbardziej ogólnych terminów, jakie możemy spotkać we frazeologii nauki o moralności, nic więc dziwnego, że często ztraca się jego znaczenie”<sup>7</sup>. Immanuel Kant nie chciał zaakceptować interesu jako fundamentu etyki, ale pragnął ludzkiej nierozumnej naturze (skłonnościom) narzucić rozsądną formę, lokując jej źródło w autonomicznym czystym rozumie praktycznym. Któż nie szedł tą drogą? Etyka nie ma innego wyjścia, jak albo interesowność uczynić swoją przesłanką i stać się zbiorem reguł mediacji w konfliktach interesów, albo interesy uczynić przedmiotem wyrzeczenia torującego drogą bezinteresowności dostęp do racji doskonałości, obowiązku czy odpowiedzialności.

Zatem z jednej strony traktujemy ludzkie dążenia, czyli interesy jako fundament i okno na świat wartości, jak czynił to na przykład na gruncie neo-realizmu i pragmatyzmu amerykańskiego R.B. Perry, w twierdzeniu, że wartość jest jakimkolwiek przedmiotem jakiegokolwiek zainteresowania (*value is any object of any interest*)<sup>8</sup>, co od razu wywoływało krytykę w Europie (W.D. Ross)<sup>9</sup>.

Spór o naturę interesu lub zainteresowania trwa. Nie tak dawno tym drugim tropem prowadził swoje myślenie etyczne E. Lévinas, który pisał: „*Esse* jest *interesse*. Istota jest interesownością. [...] W sposób pozytywny interesowność potwierdza się jako *conatus* bytów. [...] Interesowność bycia rozgrywa się jako walka egoizmów, które walcząc ze sobą są dzięki temu razem”<sup>10</sup>. Filozof ten jednak idzie dalej ku racjom wzniesienia się ponad intere-

<sup>7</sup> Por. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 19.

<sup>8</sup> Por. R.B. Perry, *General Theory of Value*, New York 1926.

<sup>9</sup> W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930.

<sup>10</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 13.

sowne bycie, ku bezinteresownej odpowiedzialności za Innego. Dlatego byciu w interesowności, redukcji każdego sensu naszego języka do interesowności, przeciwstawia on to, co *inne od bycia*, podmiotowość rozumianą poza byciem i nie-byciem, z jej rozwiniętą wrażliwością. Pisze: „Rozum, któremu przypisujemy cnotę powstrzymania przemocy – aby osiągnąć porządek pokoju – zakłada bezinteresowność, bierność lub cierpliwość. W tej bezinteresowności [...] zarysowuje się sprawiedliwość, która porównuje, zbiera i myśli, synchronia bycia i pokoju”<sup>11</sup>. Interesowi została tu przeciwstawiona bezinteresowność, ale bynajmniej nie wartości osadzone w kondycji ludzkiej interesownej egzystencji. Mimo zawirowań językowych usiłujemy odwiecznie, w tej lub innej formie, już to wykorzystać, już to ograniczyć naszą naturalną interesowność i nasze zainteresowania uszlachetnić bądź radykalnie przeciwstawić im racje należące do innego porządku logicznego (transcendentnego lub transcendentalnego).

Motyw w duchu perypatetyckim, polegający na uczynieniu punktem wyjścia aktów pożądania, pragnienia, zainteresowania, oceniania – jakkolwiek się te akty nazwie i zinterpretuje – z gruntu empirystyczny, funkcjonuje jednak we współczesnej aksjologii i etyce, bynajmniej nie pozostając czysto sprawozdawczym (socjologicznym czy psychologicznym punktem widzenia wartości). Franz Brentano już przed ponad stu laty osadził etykę na aktach emocjonalnego dążenia i unikania, nazywając je zdecydowanie miłością i nienawiścią względem przedmiotu (może zbyt radykalnie), ale pod kontrolą intuicyjnej oceny słuszności i niesłuszności tych aktów<sup>12</sup>. Nie pozostało to, jak wiadomo, bez wpływu na fenomenologiczną teorię wartości, bodajże najbardziej znaną dwudziestowieczną filozofię wartości.

W tradycji Brentana utrzymana jest filozofia wartości Tadeusza Czeżowskiego, czołowego reprezentanta szkoły lwowskiej, ucznia Kazimierza Twardowskiego. Jego koncepcja empirii aksjologicznej (etyki empirycznej) polega na przyjęciu za podstawę poznania aksjologicznego intuicyjnie danych treści zawartych w doświadczeniu wartości, wymagających jednak przyjęcia i doskonalenia postawy oceniającej. Indukcja treści doświadczenia pozwala sformułować sądy określające kryteria aksjologiczne (etyczne, estetyczne, hedoniczne), które jednak pozbawione są statusu poznania pewnego, zachowując jednak pro-

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 33-34.

<sup>12</sup> Por. F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, tłum. C. Porębski, Warszawa 1989, s. 20-21 – gdzie czytamy: „Spośród dwóch przeciwstawnych sposobów zachowania się – miłowania i nienawidzenia, znajdowania upodobania i odczuwania niechęci – w każdym przypadku jeden i tylko jeden jest słuszny, drugi – niesłuszny. [...] Rzecz nazywamy dobrą, gdy słuszna jest skierowana ku niej miłość”.

babilistycznie określony status poznawczy. To jest etyka budowana „od dołu”, indukcyjnie<sup>13</sup>. Czeżowski jednak – wbrew interpretacjom kwalifikującym go do etyki indukcyjnej, ustalającej co w wiodących ocenach uważane jest za wartościowe, bynajmniej, broniąc naukowej atyki i filozofii wartości, nie chciał traktować etyki opartej o oceny wartości jako wiedzy o dominujących w społeczeństwie ocenach moralnych. Wysunął bowiem z czasem wyraźnie postulat etyki hipotetyczno-dedukcyjnej, budowanej „od góry”, która metodą opisu analitycznego tworzy aksjomat wartości moralnej na podstawie ograniczonego zakresu doświadczenia, a następnie poddaje go interpretacji, czyli sprawdzeniu w polu semantycznym utworzonym przez intuicje moralne i ich indukcje. Tak pojęta etyka przybiera postać formalnie prawdziwej teorii deontycznej, tworząc ramy dla niepewnego i ciągle pomnażanego doświadczenia wartości. W stopniu, w jakim teoria deontyczna znajduje potwierdzenie w wartościach praktyki moralnej, zachowuje swoją ważność. Jeśli jednak zawodzi, funkcjonuje poza praktyką, obok zupełnie innych doświadczeń tego, co dobre, co złe, traci ważność materialną, czyli przestaje obowiązywać<sup>14</sup>.

Lekcja aksjologii i etyki empirycznej Czeżowskiego pokazuje, w jaki sposób empiryczny punkt wyjścia w aksjologii systematycznej, zmierzającej do ujęcia uniwersalnego systemu wartości, a w szczególności etyki w swoich roszczeniach uniwersalnej, może przybrać postać takiego systemu. Nie daje to jednak, jak widać, efektu w postaci empirycznie i zarazem ogólnie ważnej teorii wartości lub moralności. Pewną próbę dojścia do takiej teorii przedłożył na gruncie etyki, w nawiązaniu do koncepcji Czyżowskiego, Tadeusz Styczeń<sup>15</sup>. Problemami tymi zajmowałem się wcześniej, wskazując na trudności metodologicznie wiązania empirii aksjologicznej z uniwersalnie ważnym systemem wartości lub moralności<sup>16</sup>. Historia dowodzi, że jeśli etyka czy aksjologia zrywa z empirią w punkcie wyjścia, musi ją ostatecznie, o ile miałyby spełniać swe funkcje praktyczne, znaleźć i określić dojście do doświadczenia wartościującego w punkcie dojścia. Było to zapewne także udziałem transcendentnej etyki Kanta, do którego czas pokrótce się odnieść w związku z naszą analizą pojęcia i doświadczenia interesu.

---

<sup>13</sup> T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XVII, 1949, s. 161-171; także: „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. XIV, 1953, nr 2; powtórzone w: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1959. Cytowane wyd. II popr. i uzupeł., Toruń 1969, s. 40-45.

<sup>14</sup> Por. T. Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, „Etyka” nr 7, Warszawa 1970, s. 137-138.

<sup>15</sup> Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972.

<sup>16</sup> Najobszerniej uczyniłem to w rozprawie: R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992.

Współcześnie interesy uważane są dość powszechnie za fundament partykularyzmu, ograniczający czy wręcz uniemożliwiający przyjęcie i praktykowanie uniwersalnego systemu wartości oraz w ślad za tym – uniwersalnej moralności. Od normy moralnej wymaga się przecież, aby mimo swej źródłowej subiektywności była zrazem uniwersalna, aby można było ją uznać – jak to ujmował Kant – za „powszechne prawo”, czyli traktować tak jak „ogólne prawo przyrody”, to znaczy *konieczne prawo przyrody dla wszystkich istot rozumnych*<sup>17</sup>. Spójrzmy jednak na słynny imperatyw kategoryczny Kanta w perspektywie, która być może wcale nie była mu obca, którą dopuszczał, mając przecież wyczucie realizmu życiowego.

Chodzi o to, że formuła imperatywu kategorycznego wcale nie wydaje się unieważniać naszych interesów (zainteresowań), ale żąda raczej, aby wznosić się ponad nie w imię rozumu kierującego postępowaniem, a ten nakazuje: *postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem*<sup>18</sup>. Nie ma tu miejsca i nie chcę wchodzić w subtelne analizy wypowiedzi Kanta, ale nie sposób odczytywać tego imperatywu jako formułowanego w pełnej świadomości konieczności wznoszenia się ponad osobiste, partykularne interesy czy zainteresowania. Nie o to więc raczej chodzi, aby człowiek zawsze poddawał restrykcji swoje interesy (korzyści), ale żeby w sytuacji konfliktu potrafił wzniesić się ponad interesy. Na gruncie dyskursu moralnego może więc to znaczyć, że nasze interesy nie muszą być z definicji sprzeczne z moralnością. Kant nieustannie posługuje się słowem „zarazem”, a to znaczy, że nie tylko przeciwstawia sobie interesy i moralność, skoro daje pod rozwagę kwestię, czy moglibyśmy zrazem chcieć czegoś jako reguły moralności powszechnej. Wydaje się więc, że termin *bezinteresowność* jest swego rodzaju nadużyciem semantycznym na gruncie etyki, która chciałaby zachować status realistycznej, ujmującej rzeczywistość w prawdzie ludzkiego bytu. Nie o to chodzi, aby człowiek wyrzekł się interesu, ale by nadał mu właściwe znaczenie w swoim życiu. Interes nie powinien być redukowany do ekonomicznej interesowności, ale traktowany jako rozumne pragnienie, otwarcie na wartości. Nie traktuję tego jako arbitralnego postulatu, lecz jako wynik analizy niepowodzeń praktycznych etyki, która w zapędzie do formowania ludzkiego zachowania na idealną modłę zapomniała o człowieku, który żyje na Ziemi. Nie jest przypadkiem, że liczni współcześni filozofowie moralności (B. Williams, R. Hare, a także etycy cnoty)

---

<sup>17</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, przekł. przejrzał R. Ingarden, wyd. II, Warszawa 1971, s. 50, 51, 58.

<sup>18</sup> Tamże, s. 50.

starają się znaleźć *modus vivendi* między etyką utylitarystyczną a deontologią uformowaną przez I. Kanta.

Niedopasowanie etyki do życia ma źródło w dychotomicznym przeciwstawianiu ludzkich pragnień czy interesów, rozumianych tu jako wartościowania obiektywnym i absolutnym wartościom oraz powinnościom. To zbyt ostre napięcie, zbyt trudne dla człowieka, aby mógł się stopniowo wznosić ku wyższym wartościom, sprzyja instrumentalnemu traktowaniu języka moralności przez polityków, media i demagogów różnej proveniencji, terroryzujących moralnie normalnych ludzi. Tymczasem bliższa jest nam postawa „robota” niż „archanioła” (R. Hare). Etyka powinna być bliższa – by użyć metafory nawiązującej do S. Lema – praktyki normalnego krawca niż szalonego krawca. O ile pierwszy szyje ubiór na miarę człowieka, to drugi ma gotowy garnitur i kroi klienta.

To głębokie wyczucie i racjonalizacja uniwersalnej natury wszelkiego prawa moralnego, a zrazem potrzeby wzniesienia ponad własny interes towarzyszy odwiecznie refleksji moralnej i próbom jej teoretycznego ujęcia w postaci teorii etycznej. Idzie to jednak niekiedy tak dalece, że budzi opór i wezwanie do troski o siebie, o potrzebę ekspozycji racji wynikających z partykularnego punktu widzenia. W dziejach filozofii moralnej i na jej antropologicznych obrzeżach problemowych widać nieustanne balansowanie między potrzebą obiektywizmu i uniwersalizmu a respektem dla konkretnego, w którym ujawnia się subiektywna perspektywa rzeczywistości, jej niepowtarzalna sytuacyjność, nieredukowalność do tego, co uniwersalne. Nietrudno zaobserwować chwiejność między partykularyzmem a uniwersalizmem, między osadzeniem dyskursu etycznego w fakcie jednostkowych czy grupowych interesów a wymogami ich oceny moralnej w perspektywie uniwersalizmu aksjologicznego i etycznego.

## II. UŻYTECZNOŚĆ I GODNOŚĆ

Pozostając w klimacie inspiracji Kantowskich zwróćmy uwagę na kolejny problem aksjologiczny i etyczny, ukazujący trudność pogodzenia racjonalnego namysłu nad rzeczywistością z językiem publicznego dyskursu etycznego. W imperatywie praktycznym Kant wypowiada następującą formułę: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>19</sup>. Po-

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 62.



wszechny odbiór tego prawidła moralnego sprowadza się, nawet w poważnych podręcznikach, do formuły żądającej traktowania człowieka jako celu, a nie jako środka. W imperatywie tym znajdujemy na ogół nakaz szacunku dla ludzkiej podmiotowości. Kontynuując jednak nasz zamiar łagodzenia i przewycięzania dychotomii interesów i wartości, użyteczności i godności, trzeba wskazać w cytowanych do znudzenia i niezbyt dobrze rozumianym imperatywie przesłanie, które pozwala nam wiązać do pewnego stopnia korzyści wynikające z ludzkich więzi z szacunkiem dla tego, co do tych więzi jest nieredukowalne – do godności ludzkiej. Zdumiewające jest, że w dyskursie potocznym wolimy przeciwstawiać użytek godności. Tymczasem Kant wyraźnie, przy całym znowu swoim realizmie, zgadza się na używanie walorów człowieczeństwa własnego i cudzego, ale wpisując tam słowa „zarazem” i „nie tylko” oczekuje, że nie doprowadzi to redukcji człowieczeństwa do czystego użytku. To bowiem naruszałoby ludzką godność, samo-celowość, przynależność do „państwa celów”. Kant pisze dalej: „W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność”<sup>20</sup>. Rozróżnienia są jasne i wprowadzają one europejską etykę na trop rozpoznawania ludzkiej godności, jako wartości nieredukowalnej do użytku, nie usprawiedliwiającej zrównoważenia jej jakąkolwiek ceną. Godność nie ma ceny rynkowej, nie może być przedmiotem umowy pracy (mobbing) czy jakiegokolwiek innej. Osoba ludzka w swoim człowieczeństwie buduje godność poprzez rozpoznawanie i realizowanie wartości przekraczających poziom jej naturalnych interesów i użytków. Kant zaszczerpił nam myśl, że człowiek, jakkolwiek uczestniczy w grach interesów i użytku, nie może być zredukowany do wartości użytkowej, że stanowi węzeł aksjologiczny nie podlegający regułom wymiany.

Mankamentem dyskursów publicznych na temat godności jest to, że przeciwstawia się w nich godność użytkowi, jakby sam użytek destruował godność, podczas gdy powinno się potępiać redukcję człowieczeństwa do użytku, niezdolność dostrzegania w człowieku jego autotelicznej wartości, osobowości. Zdolności użytkowe człowieka, zdolność do zawiązywania stosunków oparty na pożytku, to fundament cywilizacji. Zauważył to już Arystoteles, umieszczając przyjaźń dla pożytku u podstaw wykładu o przyjaźni, jakkolwiek wyżej ceni on przyjaźń dla przyjemności, a przede wszystkim dla zalet przyjaciela. Przyjaźń etyczna nie wyklucza jednak przysług<sup>21</sup>. Użytek (ko-

<sup>20</sup> Tamże, s. 70.

<sup>21</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Księga VIII. Arystoteles ma wprawdzie zrozumienie dla

rzyć) nie ma znamion moralnych, więzi dyktowane użytkowaniem nie są same w sobie moralne, jeśli kryterium moralności miałyby być cnota, godność czy posłuszeństwo prawom moralnym, które cnotę i godność sprzyjają. Wartości użytkowe są jednakowoż dobrami moralnie relewantnymi, tworzącymi fundament współżycia i współdziałania. Cywilizacja jest gęstniejącą siecią relacji użytkowych, ale tym, co ją czyni ludzką, jest zdolność powstrzymania się od redukcji i samo-redukcji wszystkich relacji do użytku. Znowuż więc zadanie nie polega na wyrzeczeniu się relacji użytkowych, ale na moralnej kulturze ich traktowania<sup>22</sup>.

### III. FILOZOFIA WARTOŚCI A DEBATY PUBLICZNE

Miejsce filozofów w debacie publicznej o wartościach przejęli socjologowie i psychologowie społeczni, dla których wartości to „idee, zjawiska, materialne i niematerialne przedmioty, stany, rzeczy, osoby, grupy itp., które są przez jednostki, warstwę, grupę, klasę społeczną itp. dodatnio bądź ujemnie oceniane czy aprobowane lub odrzucane. Stanowią jeden z głównych wyznaczników i celów ludzkiego działania”<sup>23</sup>. Traktują je oni jako fakty społeczno-kulturowe, psychiczne, emocjonalne, ale przy okazji, nie zawsze świadomie, przekraczają granice deskrypcji i teorii, dokonując autorytatywnych ocen i rekonstrukcji. To oni kształcą speców od marketingu, wizerunku, *public relations*, uczestnicząc mniej lub bardziej pośrednio w grach rynkowych, politycznych, medialnych. Język interesu stał się bardziej wymierny w tym świecie niż język wartości. Świat w tej perspektywie porządkują interesy, a nie zredukowane do emocji wartości. Język wartości został w rezultacie dalece zinstrumentalizowany jako narzędzie sterowania emocjami (wartościami bardziej przyziemnymi), stał się narzędziem perswazji medialnej, politycznej, rynkowej. Powstał zamęt aksjologiczny, któremu brakuje bardziej stabilnego punktu odniesienia. Filozofowie wydają się bezradni, ludzie sztuki, literatury również.

To, że o wartościach mówi się jako uczuciach, postawach, poziomach aprobaty, że w komentarzach medialnych ze strony socjologów czy politologów traktuje się politykę, jak sztukę zarządzania uczuciami w przestrzeni publicznej, jest oczywistym pokłosiem emotywności w naukach społecznych.

---

przyjaźni z powodu pożytku i przyjemności, ale nie jest dość konsekwentny, skoro w we fragmencie 1157 b nazywa ich ludźmi złymi.

<sup>22</sup> Por. W. Tatariewicz, *Cywilizacja i kultura*, w: tegoż, *Parerga*, Warszawa 1978 – gdzie autor obiektywistycznie rozumie cywilizację jako strukturę instytucjonalną, a kulturę jako zdolność subiektywnej partycypacji i twórczości.

<sup>23</sup> K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2000, s. 239.



Dostrajają się do tego także filozofowie, twierdząc że język wartości jest perswazyjny, bezużyteczny poznawczo, wskazując na kłopoty z ontologicznym ujęciem wartości. Co można więc ze strony filozofii temu przeciwstawić?

W sytuacjach kryzysu proponuje się powrót do źródeł. To droga, do której nawołuje A. MacIntyre w *Dziedziectwie cnoty*. Oznacza to powrót do Arystotelesa dla tych, którzy dawno o nim zapomnieli, ale nie dla wszystkich. Stagiryta radził „zaczynać od tego, co jest nam znane”<sup>24</sup>. Interesy i zainteresowania wydają się wprawdzie subiektywne i lepiej nam znane, ale mogą być intersubiektywizowane, podlegać dialogowi, bynajmniej nie czysto użytkowemu, co nadaje im przynajmniej w wymiarze społeczno-kulturowym cech quasi-objektywnych. Wydają się wartości wtedy objektywne, niezależne, nieustanawiane przez nas, tworzące wspólną przestrzeń aksjologiczną (strefę zgody, integracji, porządku, interesu ogólnego, odpowiedzialności, wiary). O wartościach można i trzeba dyskutować, aby zrozumieć przede wszystkim ich związek i to, że z trudem dają się systematyzować.

Dyskurs wartościujący prowadzi do wiedzy, że wśród dóbr, do których aspirujemy, ogromna większość ma status wartości względnych<sup>25</sup>, co znaczy, że nie posiadają wartości autotelicznej, że zawdzięczają je wartościom bezwzględnym, zwanym też absolutnymi, niezwiązanymi. Względne wartości są abstrakcjami relacji wewnątrz systemu rozmaitych zależności, sieci, zbudowanej z rozmaitych podsystemów, dynamicznie rozwijających się. Taki obraz świata wartości sugerowany przez niektórych pragmatystów (Dewey) jawi się jako coś nie do ogarnięcia w całości. Żyjemy na co dzień w świecie dóbr względnych (konkretnych indywidualnych rzeczy, stanów rzeczy, postaw), gubimy się, ale jednakowoż zauważamy, że są tu jakieś trwalsze węzły, niezmienniki, wartości bezwzględne, które wybieramy dla nich samych. Często nazywa się je po prostu wartościami, podczas gdy tamte względne nazywa się zwykle dobrami. Z powyższego wynika, że jest jakieś przejście od języka interesu i zainteresowania do języka wartości.

Droga porządkującego poznania wartości ma jeszcze inną swoistość. Pytamy bowiem o wartość najwyższą, bowiem wartości bezwzględne również są uwikłane w relacje (zależności) i bynajmniej – moim zdaniem, choć nie czuję się tu odosobniony – nie zasługują na miano absolutnych. Prawda bywa pożyteczna, wolności się używa, ze sprawiedliwości też ma się różne pożytki. Przez wartości absolutne rozumie się wartości niezwiązane, wolne od jakichkolwiek powiązań. Wartości bezwzględne są wpisywane w system, abso-

<sup>24</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 81.

<sup>25</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Problemy aksjologii*, s. 811.

lutne wydają się nadsystemowe, jako punkty lub tylko jeden punkt odniesienia. Ich się nie używa, nie oczekuje się korzyści z tytułu jakiejś relacji do nich. Wartość absolutna zdaje się więc aksjologicznie uprawomocniać cały świat wartości, bez potrzeby wsparcia się na nim, czyli legitymizowania się swoimi konsekwencjami. Ktoś powie, że to mistyka wartości, jaką uprawiał niedawno Henryk Elzenberg. Jakaż może być treść tej wartości? Mówi o niej religia, ale także refleksja nad ludzką godnością. Obie drogi odczuwania tego, co w świecie wartości jest absolutne, nie są, jak sądzę, sprzeczne ze sobą, nie wykluczają się. Ważne jest, żeby te drogi nie odcinały się od tego, czym żyje człowiek.

Powróćmy zatem jeszcze w stronę życia publicznego. Sprzeczny z naturą wartości absolutnych jest odwieczny i krytykowany sposób traktowania wartości godnościowych i religijnych. Chodzi o ich instrumentalizację względem ludzkich interesów. Ludzie usiłują od wieków włączyć w różnych religiach swoich bogów w służbę swoich interesów, podczas gdy jedyną relacją respektującą status Boga względem człowieka w danej religii wydaje się być rewerencja i odpowiedzialność (posłuszeństwo). Podobnie też w życiu społecznym ludzie swoją godnością rozporządzają jak wartością wymienną. Dyskurs publiczny jawi się więc nierzadko bluźnierczym i obłudnym, zawłaszczającym wartości religijne czy godnościowe dla gier czy praktyk czysto utylitarnych, marketingowych.

Umiejętność poprawnego i konsekwentnego hierarchizowania wartości jest rzadką umiejętnością. Osoby publiczne przypisując sobie mądrość i aurytet na podstawie demokratycznych sposobów wyłaniania elit, mówią często o wartościach jakby racja była także w tych sprawach po stronie większości, nie potrafią odróżnić demokratycznej woli od racji aksjologicznych. Tak się dzieje w prawodawstwie i musi budzić zrozumienie krytyka opierania ustawodawstwa na zmiennych dominantach wartościowań (E.W. Böckenförde).

U podstaw mojego artykułu leży troska o stan etyki i jej odbioru publicznego, a także w szczególności nagminne zakłócanie języka komunikacji publicznej deklaracjami etosu bezinteresowności. Zapewniają o tym bez mała prawie wszyscy uczestnicy życia publicznego i mają w tym pewne wsparcie w literaturze filozoficznej tudzież w sposobie jej odczytywania, tym najłatwiejszym, szukającym różnicy, a rezygnującym z uchwycenia związku między tym, co różne. Bezinteresowność tymczasem zdaje się przeczyć naturze człowieka i jego stosunku do zapośredniczonych lub ujawniających się w ludzkich interesach wartości.

Należy oczekiwać dokładniejszych filologicznych badań porównawczych, wyjaśniających, jak to się stało, że termin „bezinteresowność” jest sprzeczny

ze zdrowym rozsądkiem. Na gruncie języka polskiego, ale także innych języków, łatwo zauważyć, że słowo wynika z potrzeby nazwania aksjologicznej opozycji względem interesowności. Człowiek bezinteresowny, czytamy w słownikach, to *działający nie dla własnego interesu, nie szukający osobistych zysków, gratisowy*<sup>26</sup>. Zatem każdy kierujący się wspólnym interesem działa bezinteresownie. Można ostatecznie tę pragmatykę językową zaakceptować, ale warto też zauważyć, że jest ona dość istotnym elementem gry językowej, w której bliskoznaczność terminów sprzyja nadużyciom semantycznym. Lepiej byłoby określać jawnie swoje interesy względem wspólnych, publicznych interesów niż udawać obłudnie czy wstydliwie bezinteresownego. Wymagają tego normy transparentności publicznej. Deklaracja bezinteresowności jest wewnętrznie pod względem antropologicznym i aksjologicznym sprzeczna, dlatego, że to nie wyrzeczenie, oczyszczenie się z interesów własnych jest podstawą służby dobru wspólnemu, ale swoista asceza pozytywna, porządkująca nasze osobiste interesy w harmonii z interesami, czyli wartościami wspólnoty. Kiedy wykładam etykę urzędniczą, etykę życia publicznego i etykę biznesu, nie widzę żadnych podstaw do włączania w system zasad bezinteresowności. To kończy porozumienie ze studentami. Podobnie przed laty Czeżowski, krytykując polityczną partyjność nauki, bronił jej zaangażowania po stronie prawdy i innych wartości poznania naukowego. Z podobnych względów stopniowo pozbyliśmy się złudzeń potrzeby i możliwości propagowanego przez M. Webera projektu nauki wolnej od sądów wartościujących.

Język, w którym wartości przeciwstawia się interesom, a godność użyteczności, i dość ogólnikowo te kwestie się traktuje, sprzyja atmosferze podejrzliwości, nieufności, tropienia interesu w każdym wymiarze działania. Przykładem niech będzie *Kodeks etyczny służby publicznej*, w którym zaleca się urzędnikom unikanie podejrzeń o związek interesu własnego z interesem publicznym, pomijając przypadki takie jak ten, że interes publiczny wyrastać może i realizować na bazie gry interesów prywatnych z publicznymi, że raczej należy unikać konfliktu interesów, w których jedna ze stron jest pokrzywdzona – na co zwracają uwagę inne kodeksy etyczne. Krótko mówiąc, zamiast szermować wartością bezinteresowności definiujemy i określamy jasno nasze interesy. Traktujemy wartości jako wyższe, zuniwersalizowane interesy.

\*

Powyższe rozważania miały na celu przeciwstawienie się dwu tytułowemu dychotomiom semantycznym. Interesy i wartości mimo swej różnicy, często

---

<sup>26</sup> *Mały słownik języka polskiego*, s. 39.

uchwytnej w kontekście, w świetle tego artykułu tworzą swoiste kontinuum i związek. Interes wskazuje na wartości subiektywne i najczęściej względne, wartości względne (użyteczne) nie miałyby statusu wartości, gdyby nie były w relacji aksjologicznej instrumentalności czy wtórności w stosunku do wartości dóbr bezwzględnych. Użyteczność stanowi aksjologiczną, instrumentalną strukturę cywilizacji, ale nie powstałaby i nie rozwijałaby się, gdyby nie wyrastająca z ducha kultury zdolność do głębokiego i twórczego przeżywania i realizowania wartości, w szczególności wartości bezwzględnych i absolutnych. Te ostatnie zawierają się w ludzkiej godności i definiowane są w religiach.

Dyskurs publiczny jako gra językowa, rządząca się regułami skuteczności komunikacyjnej i praktycznej, deformuje aksjologiczne intuicje wartości i próby ich uporządkowania, systematyzacji. Hipotetycznym powodem tego jest wspomniana dychotomia znajdująca odbicie w sposobach budowania systemów aksjologicznych i teorii etycznych, w których porządek interesów i użyteczności występuje w ostrym przeciwstawieniu porządkowi wartości i godności. Sądzę, że potrzebna jest teoria, która tę sytuację przezwycięża.

#### SUMMARY

The analyses included in this article are meant to oppose two semantic dichotomies included in the title. Interests and values in the light of the article stay in a certain continuum and strict connection. Utility is axiological and instrumental structure of civilization but it develops owing to the capacity to live and realize values, especially absolute ones. They are included in the idea of human dignity and defined in religions. Public discourse as a language-game often deforms axiological intuitions of values and attempts to arrange and systematize them. Hypothetically it results from the mentioned dichotomy generating juxtaposition of the order of interests and utility with the order of values and dignity. The theory which overcomes this situation is needed.

#### Key words:

axiology, interests, value, utility, dignity, Kant

ANTONI SIEMIANOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Teologiczny  
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

## Wartościowanie a wypowiedzi o wartościach<sup>1</sup>

---

Evaluating and Statements about Values

Wartościowanie jest złożonym problemem epistemologicznym, a w dodatku niezwykle powikłanym pojęciowo i językowo<sup>2</sup>. Nagminnie oceniamy rzeczy, wydarzenia, sytuacje, osoby i ich zachowania. I sens tych ocen wyrażamy na różne sposoby: wyraźnie sformułowanymi zdaniem, ale i okrzykami, a nawet gestami i mimiką. Ale czy to znaczy, że – jak sugerują pewne teorie – w tych wypowiedziach i wyrażeniach emocjonalnych kreujemy wartości? Albo czy nasze oceny są tylko zwykłymi ekspresjami subiektywnych – przyjemnych lub nieprzyjemnych – doznań i odczuć? Czym w ogóle jest wartościowanie? Czy sądy wartościujące i oceny nie mogą być prawdziwe bądź fałszywe, czy są poza prawdą i fałszem? Spróbujmy z naszymi pytaniami przedrzeć się przez gąszcz wieloznaczności wypowiedzi o wartościach.

Wartościowanie w życiu potocznym i wypowiadanie ocen jest czymś naturalnym i normalnym. Wcale nie zauważamy, że oceniamy wszystko, co nas otacza i co nas wzrusza i porusza. Przejawia się w tym nasza ludzka natura. Zwierzętom wszelki zachwyty nad światem jest obcy. Co prawda zwierzęta uważnie wypatrują to, co służy ich życiu. I czynią to o wiele dokładniej i le-

---

<sup>1</sup> Artykuł jest zmienioną i rozwiniętą wersją fragmentu mojej książki *Człowiek a świat wartości*, Gniezno 1993.

<sup>2</sup> W toku wywodów przez wyrażenie „wypowiedzi o wartościach” rozumiem zarówno sąd oceniający, który jest bądź prawdziwy bądź fałszywy, a przez ocenę wszelkie spontaniczne wypowiedzi czy emocjonalne ekspresje.

piej niż my. Ale zwierzęta nie *przyglądają się z radosnym upodobaniem* otaczającemu światu, nie cieszą się oglądaniem ulubionych rzeczy czy wybranych miejsc. Bezinteresowny podziw dla ulubionych miejsc i przedmiotów, zachwycanie się tym, co piękne i miłe, to typowe *ludzkie* zachowania. Co więcej, nie tylko zachwyca nas i wzrusza otaczający nas świat. Wartościamiujemy także nasze zachowania i postępowania i oceniamy je nie tylko ze względu na skutki, ale także ze względu na ich słuszność lub niesłuszność, godziwość lub niegodziwość – a więc na *dobro* i *zło*. Zarazem – i jest to niejako druga strona wartościowania – ustawicznie sprzecząmy się między sobą o trafność i prawdziwość naszych ocen, toczymy – jakżeż często – zacięte spory o ich słuszność lub niesłuszność, zwłaszcza ocen moralnych postaw i zachowań. W tych sporach o trafność i słuszność ocen trudno nam dojść do porozumienia i ujednolicenia stanowisk. Dlatego bardzo często pozostajemy przy swoich osobistych odczuciach i ocenach.

Biorąc pod uwagę ten stan rzeczy – a więc rozbieżność ocen i sporów o ich trafność i prawdziwość – Dawid Hume uznał, że tego rodzaju spory w ogóle nie mają sensu. Według niego w wartościowaniu i w ocenach wcale nie chodzi ani o trafność ocen, ani o ich prawdziwość czy fałszywość; sprzecząmy się co jedynie o słuszność samych *ekspresji* naszych subiektywnych odczuć i upodobań. Swój pogląd tak m.in. przedstawił:

Jeśli w ogóle można oprzeć się na jakiegokolwiek prawdzie podanej przez filozofię, to można, jak sądzę, za zupełnie pewną i niewątpliwą uważać tę, która nas uczy, że nie ma nic, co by samo przez się było wartościowe czy bezwartościowe, pożądane czy nienawistne, piękne czy brzydkie, lecz że cechy te są wynikiem specjalnej konstytucji i mechanizmu ludzkich przeżyć i afektów. To, co dla jednego stworzenia jest najsmaczniejszym pokarmem, dla innego jest wstrętne; to, co wzbudza w jednym uczucie zachwyty, wywołuje u drugiego przykrość. [...] przedmioty same przez się nie mają żadnej wartości czy ceny. Wartość swą czerpią z namiętności<sup>3</sup>.

Stanowisko Dawida Hume'a w filozofii nowożytnej wycisnęło swoiste piętno, zwłaszcza jej nurty pozytywizujące z wszelkimi odmianami skrajnego subiektywizmu i utilitaryzmu w estetyce i w etyce. Swój znamieny wyraz znalazło w wygłaszanym często poglądzie, że wartościowanie jest wyłącznie sprawą subiektywnych emocji i afektów, a oceny są w ogóle poza prawdą i fałszem, są bowiem tylko *językową ekspresją* naszych przyjemnych lub nieprzyjemnych doznań i uczuć.

---

<sup>3</sup> D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. T. Tatarkiewicz, Warszawa 1955, s. 122 i 127.



Zwolennicy takiego myślenia przyjmują za Humem, że po stronie przedmiotów – czyli bytu – nie istnieją żadne wartości jako obiektywne kwalifikacje. Wszystko bowiem, co uważamy za wartościowe, swój początek bierze zawsze z naszego smaku, z naszych namiętności i afektów. Świat poza człowiekiem jako podmiotem o specyficznej strukturze jest obojętny, rzeczy są ani piękne, ani szpetne. Nie istnieje bowiem nic, co byłoby wartościowe samo w sobie; może być co najwyżej skuteczne, użyteczne.

Czy jednak jest tak naprawdę, że to, co w naszym odczuciu wartościowe, swój sens wartościowości czerpie wyłącznie z naszych subiektywnych odczuć? Kto jednak przyjmuje, że podstawą wartościowania i źródłem wartości są wyłącznie subiektywne odczucia, ten konsekwentnie wartościowanie i oceny musi zinterpretować jako rezultat *specjalnej konstytucji i mechanizmu ludzkich przeżyć i afektów*. Zgodnie z tym poglądem wartościowanie jest interpretowane jako ekspresja naszych uczuć i nic poza tym. Nic więc dziwnego, że konsekwencją tego stanowiska jest dalsza teza, iż wszelkie oceny są poza prawdą i fałszem. Ostatecznie więc wartościowanie jawi się jako segregowanie uczuć i wrażeń na przyjemne lub nieprzyjemne, na pożądane lub niepożądane, na aprobowane lub potępiane. W tym kontekście „sąd wartościujący jest niczym innym jak tylko aktem tworzącym wartość”<sup>4</sup>.

## I. TEMU JEDNAK PRZECZY DOŚWIADCZENIE

W życiu bowiem i w nauce wartościowanie i oceny to fakty niezwykle doniosłe<sup>5</sup>, a w zawiązku z tym także spory i konflikty o trafność ocen i o same wartości<sup>6</sup>. Jedno jest istotne: wartościując *wychodzimy poza siebie* i wchodzimy w dialog ze światem natury i sztuki, w dialog z drugimi. Spory i konflikty o prawdziwość ocen i o wartości nie przekreślają wcale ani możliwości prawdziwości ocen, ani możliwości obiektywnego wartościowania przedmiotów, ani też pomyłek. W sporach tych jednak chodzi zawsze właśnie o oceny *prawdziwe*; nie o oceny przynoszące tylko osobiste zadowolenie czy jedynie pożyteczne. A od prawdziwych ocen zależy niekiedy życie lub śmierć!

Jednak już w tym momencie musimy podkreślić, że nie zawsze wypowiediane przez nas oceny są autentycznymi sądami, którym przysługuje prawdziwość lub fałszywość; nawet gdy mają poprawną formę językową zdania orze-

<sup>4</sup> Por. Z. Najder, *Wartości i oceny*, Warszawa 1971, s. 10-14, 65.

<sup>5</sup> Por. M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa, s. 13n.

<sup>6</sup> Por. *Idealy nauki i konflikty wartości*, red. E. Chmielecka, J. Jedlicki i A. Richard, Warszawa 2005.

kającego, w którym coś stwierdzamy lub czemuś zaprzeczamy. Może bowiem być tak, że albo błędnie przypisujemy przedmiotom wartościowe stany rzeczy; albo istotnie jedynie *wyrażamy nasze osobiste odczucia czy życzenia wobec rzeczy czy osób*, ale niczego nie orzekamy. Oczywiście tego rodzaju wypowiedzi nie są autentycznymi ocenami i sądami prawdziwymi lub fałszywymi; mogą to być albo zwykłe pomyłki i złudzenia, albo tylko puste subiektywne i niczym nie uzasadnione ekspresje uczuć i życzeń.

Sytuacja teoretycznego zamieszania zmusza do postawienia zasadniczych pytań. Czym są w ogóle oceny? Czym jest wartościowanie? Czy istotnie oceny to jedynie nasze potoczne – jakżeż często rozbieżne – wypowiedzi o wartościach, których i tak nie ma? Skąd sądy o wartościach mogą czerpać swoją prawomocność? Czy i kiedy oceny są autentycznymi sądami? Bo wypowiedzi, które są tylko ekspresją emocji uzasadnionych wyłącznie naszymi życzeniami i pragnieniami trudno w ogóle uznać za oceny.

\*

Otóż jest faktem godnym uwagi i zastanowienia, że wszelkie autentyczne oceny i wypowiedzi o wartościach – także te, w których wyrażamy jedynie nasze subiektywne odczucia – spontanicznie kierujemy w stronę przedmiotów. Oceniając coś bezwiednie wychodzimy poza siebie, poza sferę naszych czysto subiektywnych odczuć i emocji. Dlaczego? Po pierwsze, że wyrażamy w nich zawsze *coś* – jakąś myśl – która dotyczy pewnych przedmiotów lub osób, a więc czegoś, co pozostaje w jakimś związku ze światem *poza* nami. Po drugie, sens naszych wypowiedzi oceniających pragniemy *dostosować* do przedmiotów i ich własności, tak samo jak we wszelkich innych twierdzeniach.

Przedmiotami szeroko rozumianymi mogą być rzeczy natury, martwe lub żywe, osoby i ich zachowania, oraz dzieła sztuki. Skoro zatem nasze wypowiedzi o wartościach kierujemy w stronę odpowiednio przedmiotów, to widocznie *wyrażają one nasze osobiste odczucia i myśli*, jakie przeżywamy w związku z jakościowym uposażeniem tychże przedmiotów, zwłaszcza jeśli chodzi o dzieła sztuki. Wartościowanie zatem i wyrażane oceny to nie *czysto subiektywne ekspresje i okrzyki* pod wpływem bodźców zewnętrznych i doznań. To w jakościach spostrzeganych i odczuwanych po stronie przedmiotów poszukujemy ostatecznego *uzasadnienia* dla wszelkich naszych subiektywnych postaw, odczuć, życzeń, pragnień. Zatem, gdy się sprzecamy o słuszność naszych ocen, to właśnie dlatego, iż zakładamy, iż ich sens da się w jakiś sposób dostosować i uzgodnić z sensem przedmiotów.



I w tych sporach, znacznie częściej niż się wydaje, osiągamy porozumienie. Gdyby to nie było możliwe, to chyba w ogóle nie sprzeczałibyśmy się o słusność naszych ocen, lecz ze spokojem poddawalibyśmy się tzw. „imperializmowi językowemu”; byłby to jedynie wyraz naszych subiektywnych odczuć, nasza subiektywna interpretacja języka aksjologicznego, oczywiście ważna tylko dla nas. Zwierzęta, poddane różnym uwarunkowaniom i determinizmom, nie sprzecząją się ani o wartości po stronie przedmiotów, ani o słusność ocen. Zresztą one niczego nie oceniają, zachowania ich są jednoznaczne.

Trudności – jakże często nie do pokonania – rodzą się dopiero wtedy, gdy fakty zgody lub rozbieżności naszych ocen i sądów o wartościach zaczynamy *wyjaśniać* wsadzając je na siłę w prokrustowe łoże błędnych teorii i w systemy przyjętych założeń. I tak kto na przykład dla metodologicznej prostoty uznaje, że nie ma istotnej różnicy między naukami przyrodniczymi o ludzkich i zwierzęcych zachowaniach, ten bez żadnych zastrzeżeń wszystkie sądy o wartościach wyprowadzi z pierwotnych przeżyć poczucia bezpieczeństwa w stadzie lub ze strachu przed odrzuceniem i głosić będzie, że

wszystko to, co człowiek czci i uważa za święte w zakresie tradycji, nie przedstawia wartości etycznej bezwzględnej, lecz jest tylko uświęcone w granicach danego środowiska kultury<sup>7</sup>.

Lecz nie tylko teorie przesadzają o niewłaściwym rozumieniu naszych ocen i wypowiedzi o wartościach. Sama materia doświadczenia aksjologicznego jest bogata i bardzo zróżnicowana. Ponadto wypowiedzi i sądy o wartościach mogą być także treściowo zróżnicowane, ponieważ całe bogactwo doświadczenia wartości możemy na różne sposoby artykułować nadając wypowiedziom różne intencje<sup>8</sup>. Stąd tak łatwo o wielość ocen. Być może wtedy nasze wypowiedzi i sądy o wartościach, różniąc się między sobą, jednocześnie wzajemnie się uzupełniają i dopełniają. W ocenie dzieł sztuki z tym ostatnim przypadkiem mamy chyba najczęściej do czynienia; różnimy się, gdyż oceniamy różne wartości i różne doniosłe momenty w dziele artystycznym<sup>9</sup>. Ale wtedy rozbieżne oceny nie świadczą wcale ani o ulotności wartości po stronie przedmiotu, ani o niemożliwości wydania prawdziwej oceny; świadczą po prostu o zwyczajnej wielości ocen lub o niespójności wypowiedzi.

<sup>7</sup> K. Lorenz, *Tak zwane zło*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1972, s. 124.

<sup>8</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, w: tenże, *Droga do filozofii*, Warszawa 1971, s. 290-296; F. Wenisch, *Die Objektivität der Werte*, Regensburg 1968, s. 70n.

<sup>9</sup> Por. T. Pawłowski, *Subiektywizm estetyczny*, „Studia Filozoficzne”, 2/1984, s. 67-100. Autor poddał wszechstronnej krytyce argumenty wysuwane przez zwolenników subiektywizmu i jednocześnie wskazał na fakty, których subiektywistyczne teorie nie są zdolne wyjaśnić.

Aby tę powikłaną sferę wypowiedzi o wartościowaniu i ocenach choć trochę uporządkować, spróbujmy najpierw ustalić, *co możemy mieć na myśli, gdy coś oceniamy*. Zatem przyjrzyjmy się samemu wartościowaniu, bo ono jest u źródeł wszelkich wypowiedzi oceniających.

## II. CZYM JEST WARTOŚCIOWANIE?

Wartościowanie jest istotnym przejawem życia człowieka jako osobowego podmiotu<sup>10</sup> i najczęściej przebiega spontanicznie, co wcale nie znaczy, że irracjonalnie. Rozpoczyna się od otwarcia oczu i serca na świat sensu, od *spontanicznych aktów świadomości i emocjonalnych odczuć* – od aktów spostrzegania i przyjmowania do wiadomości, od wzruszeń i zachwyty tym, co ujrzane, tym, co się podoba, co godne szacunku – lub co się nie podoba, bo szpetne, odrażające, godne potępienia. Następstwem tego wstępnego kontaktu poznawczego ze światem są spontaniczne akty decyzji i wyboru. Patrząc na świat i „rozsmakowując” się w tym, co widzę, czemu się przyglądam, co mnie wzrusza, jednocześnie spontanicznie wszystko wartościuję. Od tego spontanicznego mogę przejść do sfery świadomego skoncentrowania się i nastawienia na „uchwytywanie” i odczytywanie sensu tego, co przeżywam. Wówczas spontaniczny proces wartościowania zamienia się w świadomy proces poznawczy tego wszystkiego, co mnie zachwyca, co mi się tak podoba, co mnie wzrusza i porusza do głębi – albo co mnie smuci. W procesie tym możemy wyróżnić akty analizy i syntezy (często syntezy złożone), akty refleksji i akty coraz bardziej świadomego ujmowania wartości i próby pojęciowego określenia: wyróżnionej wartości, tej, która jaśnieje jako ucieleśniona w przedmiocie, w osobie, w jej zachowaniu czy postawie, jej różnych aspektów; czy też wartości osoby w całości, jakimi promieniuje jej twarz czy oglądany krajobraz. Celem wartościowania nie jest jednak czysta i spokojna kontemplacja promieniujących wartości, lecz zawsze możliwie ściśle i adekwatne ich rozpoznanie. Wszystko zależy jednak od zajętej świadomie postawy poznawczej, a więc czy chodzi o krytyczne rozpoznanie konkretnej wartości, o określenie jej istoty, o świadome nastawienie na uzyskanie poznania ejdetycznego wartości danej *in concreto* czy na uchwycenie jej idei. Pamiętać

---

<sup>10</sup> Szerzej na temat roli podmiotu osobowego i udziału uczuć w doświadczeniu wartości jako obiektywnych danych zob. mój artykuł *O udziale i roli uczuć w doświadczeniu wartości*, w: *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński i G. Hołub, Kraków 2010 oraz tekst pt. *O możliwości uprawiania etyki wartości*, w: *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej*, red. P. Duchliński, Kraków 2010.

trzeba, że inaczej przeżywa wartościowanie zawodowy krytyk, inaczej historyk, inaczej filozof<sup>11</sup>, inaczej wykonawca (na przykład w muzyce). Inaczej także w różnych dziedzinach sztuki, a inaczej w życiu. Wartościowanie jest jednak zawsze procesem poznawczym.

Jedno należy zdecydowanie podkreślić: wartościowania jako procesu poznawczego nie można przeciwstawić emocjonalnemu przeżywaniu wartości. Spontaniczne akty świadomości przynależą do *całości przeżyć*, które nazywamy doświadczeniem aksjologicznym i w sposób istotny warunkują jego normalny i prawidłowy przebieg. Bez świadomości nie ma w ogóle doświadczenia aksjologicznego. Wartościowanie więc to nic innego jak rozwinięcie pierwotnych spontanicznych aktów w pełni „rozbudzone” akty refleksji i syntezy. Co innego natomiast, że nie zawsze w doświadczeniu aksjologicznym wartościowanie zostaje „uruchomione” jako proces poznawczy celowo zmierzający do ujęcia istoty przeżywanej wartości. W życiu bowiem teoretyczne badanie nie jest zasadniczym celem, a wyraźną postawę poznawczą zajmujemy rzadko; raczej nastawiamy się na bezpośrednie obcowanie z otaczającym nas światem natury i dzieł sztuki. Jeśli idziemy na koncert, to chcemy przede wszystkim słuchać muzyki; jeśli czytamy poezję, to pragniemy obcować z dziełem o wysokich walorach artystycznych. Głębsze analizy poznawcze mogą się pojawić, ale nie muszą, a tym bardziej nie muszą się rozwinąć w świadomy proces badawczy. W życiu codziennym wartościowanie przebiega po prostu jako naturalny proces poznawczo-refleksyjny, jaki towarzyszy naszym przeżyciom i zachowaniom, w zależności od typu usposobienia. U ludzi o usposobieniu refleksyjnym wartościowanie pojawia się jako zwyczajny proces, u innych taki proces może być nadzwyczajnością, bo pojawi się tylko w pewnych ważnych chwilach życia. Ale w zasadzie każdy człowiek zdolny jest do takiej naturalnej refleksji nad swoim życiem i do samooceny swego postępowania.

Pamiętać jednak trzeba, że wartościowanie jako zwyczajny naturalny proces poznawczy inaczej przebiega w wypadku przeżywania wartości estetycznych, których doświadczenie i percepcja wymaga wpierw konkretyzacji tzw. przedmiotu estetycznego, a to uwarunkowane jest odpowiednimi predyspozycjami podmiotu. Natomiast zupełnie inaczej przebiega w wypadku wartościowania moralnego. W wartościowaniu moralnym decydującą rolę odgrywa, obok koniecznej dojrzałości duchowej, świadomość moralna podmiotu, a szczegó-

---

<sup>11</sup> Szerzej na ten temat por. R. Ingarden, *Uwagi o estetycznym sądzie wartościującym*, w: tenże, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 39-51; także W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1982, s. 112-117.

nie jego wrażliwość na wartości moralne i pozamoralne, ale moralnie doniosłe, oraz gotowość do zaakceptowania ważności postrzeganych wartości, a następnie do udzielenia im właściwej odpowiedzi. U kogoś, kto odwraca się od pozytywnych wartości moralnych lub kto nie ma „smaku” wyższych wartości, kto nie czuje płynących od tych wartości wymogów – wartościowanie moralne słabnie, a czasem w ogóle wygasa i wówczas taki człowiek ślepnie na moralne dobro i zło<sup>12</sup>.

W przeżywaniu wszystkich wartości najistotniejsze jest udzielenie właściwej odpowiedzi emocjonalnej lub zajęcie właściwej postawy i zachowania wobec nich. Niemniej takiemu spontanicznemu przeżywaniu wartości już w zarodku towarzyszy zawsze wartościowanie. Właściwym procesem poznawczym staje się ono jednak dopiero wtedy, gdy świadomie zajmujemy postawę poznawczą, a więc gdy się nastawiamy na krytyczne przebadanie i wydobywanie na jaw tego, co przeżywamy spontanicznie. Wówczas analizujemy i coraz dokładniej odsłaniamy sens danej wartości, ujmując jej istotę jako to, *co* jest po stronie przedmiotu, a także sens naszych subiektywnych przeżyć. I jeżeli proces ten zakończy się wydaniem sądu oceniającego – lub całego szeregu sądów – wtedy wartościowanie przybiera wyraźnie charakter *poznawczej artykułowanej odpowiedzi na wartość*. Ale wtedy wartościowanie jest złożoną syntezą, niejako konkluzją całego doświadczenia aksjologicznego. Gdyby wartościowanie przebiegało bez ścisłego kontaktu z przeżywaniem wartości jako samoobecnej, byłoby oderwanym, pustym procesem myślowym, czynnością umysłową, która czerpie swe treści wyłącznie z języka, a w najlepszym wypadku byłoby operacją na samych pojęciach, które wprawdzie coś znaczą

---

<sup>12</sup> Każde wartościowanie wymaga odpowiednich kwalifikacji i sprawności (to podkreśla Roman Ingarden w cytowanym artykule), ale moralne wartościowanie szczególnie. Obok wspomnianej duchowej dojrzałości – na przykład dziecko jest niezdolne do przeżycia moralnego wartościowania – i normalności psychicznej, wartościowanie moralne wymaga ponadto rozwiniętych sprawności poznawczych, krytycyzmu i samokrytycyzmu; wyzwolenia się od uprzedzeń i zdolności w rozpoznawaniu spraw ludzkich, zrozumienia wolności i roli motywów, a ponadto także miłości bliźniego, współczucia, zrozumienia postępowania człowieka w jego konkretnej sytuacji. Ani świętość, ani bohaterstwo, ani prawość, ani podłość nie są wypisane na czole i nie są przedmiotem zmysłowego spostrzegania, aczkolwiek tzw. złe usposobienie, miłość czy nienawiść może ktoś dostrzec w oczach drugiego człowieka; może patrząc w twarz domyślać się podstępny czy zły zamierzeń. Wartości moralnych – pozytywnych czy negatywnych – z zasady jednak nie widać wyraźnie na zewnątrz tak, jak widać urodę czy szpetotę, zwłaszcza tych wartości moralnych, które ucieleśniają się dopiero poprzez postępowanie i zewnętrzne zachowania. Jakżeż trudno rozpoznać motywy zabójstwa, zdrady czy niewierności. Dlatego tak trudno ocenić człowieka jako podmiot moralnego postępowania. Dobro i zło moralne nie tylko przybiera różne odcienie, ale ukrywa się głęboko w sercu człowieka, do poznania którego nie mamy dostępu. Zarazem dobro czy zło nie są iluzjami ani też wartościami, które funkcjonują tylko w społecznym odbiorze, ani tym bardziej takimi, których byśmy sobie jedynie życzyli.

i przedstawiają; lecz takie wartościowanie nie znajduwałoby uzasadnienia w „rzeczach samych”.

Wartościowanie jako złożony proces umysłowy nadbudowuje się nad emocjonalnym przeżywaniem wartości, ale samo nie zawsze musi przebiegać w całkowitej korelacji z jej emocjonalną percepcją. Prawidłowy bowiem przebieg wartościowania zależy zawsze od postawy, jaką zajmujemy. Inaczej więc przebiega u zwykłego widza lub czytelnika, a inaczej u zawodowego krytyka. Ten ostatni zwykle od samego początku obcowania z dziełem nastawia się na wydanie oceny i w konkretnym przypadku wartościuje zawsze już na podstawie wcześniej przeżytych doświadczeń i zdobytej wiedzy o wartościach. Czyni tak nawet wtedy, gdy obcuje z dziełem zupełnie oryginalnym. Zdobyta uprzednio wiedza dostarcza mu kryteriów do oceny wartości ucieleśnionej w dziele sztuki. Dlatego krytyk zwykle już wie, jakie wartości są ważne lub nie.

Wartościowanie na podstawie przyjętych kryteriów zwykle zmierza do stwierdzenia, czy wartość X przysługuje – lub nie – danemu dziełu, czy jest w nim ucieleśniona w sposób udany, zgodnie z przyjętymi kanonami i koncepcjami. Mówi się też, że ktoś ocenia zgodnie z przyjętym „systemem” wartości czy pojęć aksjologicznych, zgodnie z wyznawanym światopoglądem czy systemem norm bądź stosownie do „społecznych oczekiwań”. Ale od tego rodzaju wartościowania – w „świele” przyjętych kryteriów i „założeń” – należy odróżnić wartościowanie nastawione na źródłowe ujęcie wartości *in concreto*, na określenie jej własnego „co” (co to jest za wartość ta oto, jakie jest jej „imię”). Podstawą takiego wartościowania może być tylko bezpośrednio obcowanie z wartością, gdyż wartość tylko w ten sposób może być źródłowo oceniona. Wtedy odkrywana wartość jako samoobecna – o ile faktycznie jest ucieleśniona w dziele lub w postępowaniu – ona sama dostarcza podmiotowi oceniającemu 1° kryteriów dla określenia własnej wartościowości (bycia taką oto wartością) i 2° najpełniejszego uzasadnienia dla pojęć i dla sądów o niej. Wydana na podstawie takiego wartościowania ocena jest sądem i w ścisłym tego słowa znaczeniu właściwym sądem o wartości (bądź też oceną prawdziwą), gdy określona w nim wartość istnieje i jest taka, jak ją sąd określa, lub sądem fałszywym, gdy tak nie jest.

Ingarden w cytowanym artykule podkreśla, że wartościowanie nie zawsze musi się zakończyć wydaniem tak rozumianego sądu o wartości. Wartościując bowiem możemy na przykład poprzestać na prostym uprzytomnieniu sobie istoty danej wartości, kontemplować ją nie wypowiadając o niej żadnego sądu. Ale może również być i tak, że dla jej określenia trudno nam znaleźć właściwe pojęcie i odpowiednie słowa. Stąd możliwy jest dysonans między emocjonalnym przeżywaniem jakiejś wartości i jej pojęciowym określeniem

w żmudnym procesie wartościowania a jej artykulacją językową. Tak bywa często. Doświadczenie aksjologiczne trudno adekwatnie określić i wyrazić słowami. Wydać sąd o wartości to nie to samo, co wypowiedzieć proste zdanie orzekające, że *miotła stoi w narożniku korytarza*.

Wartościowanie może się odnosić bądź do jednej wartości, na przykład tej, która nas szczególnie uderzyła, bądź do szeregu różnych wartości. I tak w dziele sztuki przedmiotem wartościowania mogą być wartości estetyczne, wartości artystyczne (samego dzieła), wartości sprawstwa (mistrzowskiej roboty artysty), wartości wykonawstwa (to szczególnie w muzyce), a także inne jeszcze wartości (na przykład moralne), o których dzieło sztuki „mówi” czy na które wskazuje.

W sferze moralnej sprawy komplikują się jeszcze bardziej. Tu wartościowaniu może podlegać nie tylko sama wartość czynu, jego słuszność, ale i motywy działającego, jego intencja i zasługa, jego wina i należna za czyn kara. Materia wartościowania moralnego jest bardzo złożona. Nic więc dziwnego, że w ocenach moralnych mamy taką różnorodność i jednocześnie tyle rozbieżności; do tego stopnia, że niejednym może się wydawać, iż w ogóle nie można sformułować oceny moralnej.

### III. OCENY I SĄDY O WARTOŚCIACH A INNE TYPY WYPOWIEDZI O WARTOŚCIACH

Spróbujmy obecnie rozwinąć i uzasadnić myśl, już wcześniej wyrażoną, że nie wszystkie wypowiedzi o wartościach są w ścisłym tego słowa znaczeniu sądami. Otóż mamy różne wypowiedzi o wartościach, którym nie możemy przypisać prawdziwości lub fałszywości jako wartości logicznych. Pod tym względem Hume i wszyscy zwolennicy jego poglądów mają rację.

Liczne bowiem wypowiedzi, które choć mają postać sądów wartościujących, nie są autentycznymi sądami o wartościach, ba, czasem w ogóle nic nie mówią o wartościach, lecz o czymś zupełnie innym, co jednak pozostaje w jakimś związku z przeżywaniem i odniesieniem do wartości, ale wprost nie dotyczy wartości. Jednak dla właściwego zrozumienia Hume’a – i zarazem właściwej oceny prawdziwości wypowiedzi o wartościach, a tym samym dla uchwycenia ich właściwego sensu – ważne jest odkrycie w każdej wypowiedzi o wartościach jej prawdziwej intencji znaczeniowej (por. przypis nr 7). Jeżeli na przykład ktoś mówi: „ten obraz jest piękny”, to niewątpliwie posługuje się formułą orzekającą, która przypisuje obrazowi wartości estetyczne. Ale gdy w toku dalszej rozmowy okazuje się, iż wypowiadający zdanie wy-



*raza* jedynie swoje zadowolenie i dumę z tego, że nabył ten obraz, to czyż chodziło mu o ocenę wartości estetycznej obrazu? Te wartości gdzieś tam są obecne, ale dla mówiącego są raczej tylko okazją do *wyrażenia* własnego zadowolenia i dumy z nabycia obrazu. Niestety, tak bywa często, że w wypowiedziach wyrażamy raczej nasze subiektywne stany zadowolenia lub niezadowolenia, nasze osobiste upodobania w związku ze stosunkiem do przedmiotów, a nie orzekamy o autentycznych wartościach przysługujących przedmiotom. Posługujemy się wówczas zdaniem orzekającym w formie sądu oceniającego, ale nie oceniamy wartości, lecz mówimy o czymś innym. Wypowiedzi te mogą nawet mieć wyraźną formę sądu oceniającego (zdania orzekającego), lecz przedmiotem osądu nie jest wartość sama w sobie po stronie przedmiotu, ale jakieś inne punkty widzenia lub jakieś inne racje, dla których interesujemy się tymi przedmiotami. Biorąc pod uwagę ten stan rzeczy, w różnych wypowiedziach o wartościach można wyróżnić następujące możliwości<sup>13</sup>.

1. Na pierwszym miejscu należałoby wymienić wypowiedzi, w których wprost mówimy o *znaczeniu* lub o *doniosłości* jakiegoś przedmiotu wartościowego *dla kogoś*<sup>14</sup>. W tym wypadku wartość przedmiotu ujmujemy z określonego punktu widzenia, ale przedmiotem oceny jest ona tylko o tyle, o ile z *jakiegoś punktu widzenia* jest *dla kogoś* doniosła. Powody owego zainteresowania mogą być różne. W wypowiedziach tych zdajemy po prostu sprawę z faktu *nieobojętności czegoś dla kogoś*. Z konieczności mamy tu do czynienia z relatywnością. Przyznać jednak trzeba, że ta relatywność jest zrozumiała, gdyż przedmioty wartościowe mogą mieć dla nas różne znaczenie. Na przykład książka filozoficzna ma swoją wartość i to niezależnie, czy się nią ktoś interesuje czy nie; ale dla *kogoś*, kto interesuje się filozofią, ma szczególne znaczenie. Obraz oceniany z punktu widzenia historyka sztuki może mieć duże znaczenie (jako dzieło sztuki), ale dla kolekcjonera ma jeszcze dodatkowe znaczenie; ten ostatni na wartość obrazu patrzy ze swego – kolekcjonerskiego – punktu widzenia. Gdy więc mówi o jego wartości, to jednak ocenia ją jedynie z określonego punktu widzenia.

2. Inny charakter mają wypowiedzi, w których formalnie stwierdzamy, że jakaś wartość przysługuje przedmiotowi (powiedzmy, że ją oceniamy), ale w gruncie rzeczy mówimy o tej wartości jednak tylko o tyle, o ile jest ona *dla nas źródłem przyjemności czy zaspokojenia ambicji*, lub że przedmiot-no-

<sup>13</sup> Por. F. Wenisch, dz. cyt., s. 80n.

<sup>14</sup> Na temat kategorii znaczenia lub doniosłości w aksjologii zob. D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, t. 2, Stuttgart 1973, s. 29-68; A. Siemianowski, *Trzy kategorie doniosłości i ich rola w etyce filozoficznej Dietricha von Hildebranda*, „Studia Gnesnensia”, t. 2, 1976, s. 239-264.

siciel teje wartości (szczególnie ma to miejsce, gdy chodzi o wartości użytkowe) jest do czegoś przydatny, natomiast wartość przedmiotu sama w sobie jest na dalszym planie. Jeżeli na przykład ktoś twierdzi, że jedynie czerwone wino jest bardzo zdrowe (bo on tylko takie lubi), to wprost nie ocenia on wina (choć może to również czynić), lecz mówi o własnym upodobaniu. I często się zdarza, że w wypowiedziach o wartościach raczej *wyrażamy* nasze subiektywne stany zadowolenia czy upodobania w związku z przedmiotami wartościowymi. Jeśli więc ktoś powiada, że zima jest bardzo zdrowa (bo on się wtedy zawsze dobrze czuje), to jego osobiste samopoczucie jest tu przedmiotem zainteresowania i punktem wyjścia dla mówienia o znaczeniu zimy dla niego. W tego rodzaju wypowiedziach do głosu dochodzą subiektywizm i relatywizm, osobiste potrzeby i pragnienia, które jednak kryją się za formą sądu, ale niesłusznie przybierają postać obiektywnych twierdzeń o wartościach, czyli sądów wartościujących. Z tego powodu trudno ustalić ich prawdziwość czy fałszywość.

3. Są jeszcze i takie wypowiedzi o wartościach, w których stwierdzamy i oceniamy coś jako *obiektywne dobro dla kogoś*<sup>15</sup>. Gdy na przykład oceniam lekarstwo jako dobre dla chorego X na wrzód żołądka, to niewątpliwie mówię o wartości tegoż lekarstwa, ale ujmuję ją *ze względu na potrzebę tej oto konkretnej osoby*. W wypowiedziach tego typu faktycznie oceniamy wartość przedmiotu, ale zawsze odnosimy ją do konkretnej osoby i jej potrzeb – zainteresowań, sytuacji – następnie stwierdzamy, że dla tej oto osoby jest ona obiektywnym dobrem ze względu na własną wartość, albowiem coś pozbawionego wartości nie mogłoby być obiektywnym dobrem. Relatywność jest tu jak najbardziej na miejscu, co więcej, znajduje swój prawomocny wyraz, dlatego też wypowiedzi te są sądami (ocenami); ich roszczenie do prawdziwości jest usprawiedliwione i zagwarantowane przez odniesienie danej wartości w do potrzeb osoby. Jednak punktem wyjścia dla oceny jest tu zawsze wartość przedmiotu jako pierwotna dana, a nie potrzeby czy zainteresowania osoby, a tym bardziej nie ekspresja subiektywnych odczuć.

Tego typu wypowiedziami posługujemy się bardzo często, w życiu bowiem większość przedmiotów i stanów rzeczy oceniamy w związku z konkretnymi osobami, ich potrzebami: zainteresowaniami i sytuacjami.

4. Od tego typu wypowiedzi oceniających zdecydowanie różnią się sądy o wartościach w ścisłym, wyżej już omówionym znaczeniu. Sądy te są rezulta-

<sup>15</sup> Obiektywne dobro dla osoby rozumiem je tak, jak Dietrich von Hildebrand. Por. polski przekład jego tekstu: *Rola obiektywnego dobra dla osoby w dziedzinie moralności*, tłum. J. Szewczyk, „Znak” 256 (10), 1975, s. 1278-1288.



tem źródłowego wartościowania, jakiego dokonujemy zajmując wobec wartości postawę czysto poznawczą. Przedmiotem wartościowania jest wtedy sama wartość przedmiotu, ujmowana jednak w oderwaniu od możliwego zainteresowania nią przez kogoś, wyłącznie ze względu na jej własną wartościowość. W tego rodzaju wypowiedzi określamy pojęciowo poznaną wartość i stwierdzamy jej przysługiwanie określonemu przedmiotowi czy stanowi rzeczy. Roszczenie tego rodzaju wypowiedzi do prawdy jest bardzo silne, ale w pełni uzasadnione tylko wtedy, gdy wartość po stronie przedmiotu jest taka, jak ją sąd określa, czyli że jej ujęcie i jej pojęciowe określenie jest całkowicie adekwatne co do sensu samej wartości i co do faktu przysługiwania jej przedmiotowi. Trzeba jednak pamiętać, że warunkiem adekwatności tego rodzaju wypowiedzi jest jej źródłowe wartościowanie. O to zaś z wielu powodów nie tak łatwo, m.in. dlatego, że doświadczenia aksjologicznego nie możemy organizować tak, jak organizujemy doświadczenie w fizyce czy biologii. W dziedzinie moralnej jest to wręcz niemożliwe, bo jak zorganizować eksperyment z heroizmem czy ze szczególnie odrażającą zbrodnią. Jeśli więc chodzi o wartości, to podstawą wypowiedzi w wielu wypadkach może być jedynie ich spontaniczne, intuicyjne ujęcie w konkretnych sytuacjach. Z tego powodu sądy o wartościach, zwłaszcza o wartościach moralnych, są tak często niepełne, niewyczerpujące, gdyż brak im pełnego źródłowego wartościowania jako podstawy.

5. Wśród wypowiedzi o wartościach należy wyróżnić również i takie, w których wprawdzie mówimy o wartościach, ale nie orzekamy o ich przysługiwaniu określonym przedmiotom. Chodzi tu o wszelkie wypowiedzi, w których wyłuszczonej *zawartość idei jakiejś wartości* lub określamy *treść pojęcia idealnej jakości* lub też *jakiś moment czy składnik istoty wartości*. W wypowiedziach tych nie stwierdzamy, że wartość X przysługuje przedmiotowi, lecz przedstawiamy i ukazujemy zawartość ogólnej idei wartości lub w pojęciach wyłuszczonej zasadniczy sens danej wartości. Gdy na przykład mówimy, że sprawiedliwość zakłada równość, to w tego rodzaju wypowiedzi wyłuszczonej jeden ze składników idei sprawiedliwości. Podobnie gdy mówimy, że wierność domaga się stałości, to określamy jeden ze składników istoty wierności. U podstaw tych wypowiedzi nie jest proces wartościowania skierowany na pojęciowe ujęcie konkretnej wartości, lecz *ogólna świadomość istoty danej wartości*. Wypowiedzi te są o tyle prawdziwe, o ile prawdziwa – adekwatna, i merytorycznie trafna – jest świadomość danej wartości, a więc wgląd w jej istotę i właściwe odczytanie jej sensu (na przykład sprawiedliwości czy wierności).

6. W związku z tym należałoby jeszcze wyróżnić inny typ wypowiedzi, a mianowicie tych, w których wartości nie są wprost przedmiotem orzekania,

ale u podstaw wypowiedzi o nich jest – nazwijmy to tak – jakaś świadomość ich istoty i doniosłości; i to nie tylko doniosłości dla nas czy jako obiektywnego dobra dla konkretnej osoby, ale doniosłości danej wartości samej w sobie. M.in. chodzi tu o wszelkiego rodzaju nakazy i zakazy w obronie życia. Nakazując określone zachowania czy zakazując, oczekujemy pozytywnych zachowań wobec życia jako wartości samej w sobie, a zakazując – chcemy bronić życia przed zachowaniami negatywnymi. W nakazach i zakazach, w postulatach i życzeniach ujawniamy nasze zasadnicze postawy wobec wartości życia. Ale nigdy nie nakazywalibyśmy czegoś, gdybyśmy nie byli świadomi sensu i znaczenia wartości życia. W nakazach i zakazach niczego nie osądzamy i nie stwierdzamy, a mimo to możemy mówić także o ich prawdziwości lub fałszywości w znaczeniu trafności czy adekwatności. Nakazy lub zakazy są prawdziwe – słuszne i w swych żądaniach uzasadnione – gdy odpowiadają istocie wartości życia, a fałszywe, gdy nie są z nią zgodne. Dzięki tej niewyartykułowanej świadomości istoty wartości życia możemy rozumnie i z uzasadnieniem stawać w jego obronie. Jakże mógłby ktoś na przykład rozumnie angażować się w obronę życia nienarodzonych, gdyby nie był świadomy istoty wartości ich człowieczeństwa?

#### IV. FAKTY ROZBIEŻNOŚCI OCEN I SĄDÓW O WARTOŚCIACH

Rozbieżność ocen i sądów na temat wartości jest faktem, który „gorszy” wszelkiego rodzaju promotorów jednoznaczności i ścisłości języka. Ale czy rozbieżność dotyczy tylko ocen i sądów o wartościach? Przecież także – mówiąc językiem pozytywistycznym – mamy bardzo różne zdania o faktach. Jeśli jednak chodzi o oceny i sądy o wartościach, to w wielu wypadkach rozbieżność ta jest często pozorna, płynie bowiem z niewłaściwego rozumienia intencji wypowiedzi; czasem jest usprawiedliwiona, a czasem jest po prostu możliwością zróżnicowanego wypowiadania się o tym, co cenimy, co kochamy, co podziwiamy, co może być użyteczne i przydatne – na coś i dla kogoś. Wartości mamy mnóstwo i możemy o nich wypowiadać się z różnych punktów widzenia, wyrażać różne powody naszego zainteresowania, różne życzenia i pragnienia. Rozbieżność ocen i sądów o wartościach wcale nie czyni samych wartości – jak tego chce subiektywizm – czymś iluzorycznym, czymś, co istnieje tylko w sferze naszej świadomości i czego jedynym uzasadnieniem mogłyby być nasze pragnienia i życzenia. Jeśli nasze życzenia i pragnienia możemy przeżywać jako słuszne, to przecież jedynie dlatego, że uzasadniają je wartości po stronie przedmiotów, a nie nasze arbitralne *sic mihi placet*.

Oczywiście co do obiektywnego sensu wartości po stronie przedmiotów możemy się mylić, a nawet ulegać różnym iluzjom. Ale czyż iluzjom ulegamy tylko w przeżywaniu wartości? W iluzje popadamy w postrzeganiu i w przypisywaniu – lub odmawianiu – własności wielu innym przedmiotom. Dlaczego mielibyśmy być wolni od iluzji w emocjonalnej percepcji wartości i w ich ocenie? Ileż to razy rozpoznajemy błędnie naturę jakiegoś bytu, biorąc niesłusznie niektóre jej przejawy za istotne i konstytutywne momenty. W wartościowaniu ma to swoje konsekwencje. I tak Hindus uważa, że krowy nie wolno zabijać, a Europejczyk sądzi przeciwnie. Otóż w tym wypadku u podłoża rozbieżności ocen jest właśnie wgląd w naturę krowy jako żywej istoty. Hindus uważa, że każda żywa istota ma w sobie coś boskiego i dlatego należy ją szanować, a Europejczyk patrzy inaczej na naturę świata zwierzęcego. Rozbieżność dotyczy tu właśnie poznania istoty danego bytu (w tym wypadku stwierdzenia, czy krowa ma w sobie coś boskiego czy nie). Rozbieżność w ocenie krowy zniknęłaby, gdyby Hindus i Europejczyk doszli do właściwego poznania istoty bytu ożywionego. Podobnie ma się sprawa w ocenie dopuszczalności przerywania ciąży. U źródeł rozbieżności w tej sprawie są różnice w ocenie natury ludzkiego płodu, w określeniu rzeczywistego początku człowieka.

Gdy natomiast mahometanin ocenia wielożeństwo pozytywnie, a chrześcijanin negatywnie, to ta rozbieżność ma swoje źródło w różnych punktach widzenia sensu i wartości małżeństwa jako wspólnoty. Chrześcijanin zwraca uwagę przede wszystkim na osobową godność kobiety i na dobro sakramentu; dla muzułmanina zaś te momenty nie wchodzą w rachubę; pod uwagę bierze on dobro samej wspólnoty rodzinnej, kładzie nacisk na wzajemną pomoc kobiet w wychowaniu dzieci. Chrześcijanin dostrzega to także, lecz wszystko podporządkowuje godności kobiety i dobru sakramentu.

Ci, którzy z faktu rozbieżności ocen i sądów o wartości czynią argument przeciwko samym wartościom jako obiektywnym kwalifikacjom przedmiotów, nie dostrzegają, że główne – i najczęściej niepokonalne źródła rozbieżności – leżą nie w wartościowaniu, ale w postawach i zachowaniach po stronie podmiotu. Są to najczęściej ślepota na wyższe wartości moralnie doniosłe lub na niektóre wartości moralne, utrwalone niewłaściwe postawy moralne, pycha i żądza czy nonszalancka wola buntu przeciwko wyższym wartościom, chęć samowolnego ustanawiania kryteriów dobra i zła moralnego czy uznanie substytutów moralnych<sup>16</sup> (na przykład honoru za najwyższą jakość

---

<sup>16</sup> O substytutach i ich roli w życiu moralnym por. D. von Hildebrand, *Idolkult und Gotteskult, Gesammelte Werke*, t. VII, Regensburg 1974, s. 13-188.

moralną). Jest faktem, że różnimy się w ocenie wszelkich wartości, moralnych zaś szczególnie, wcale jednak nie dlatego, że wartości nie mają obiektywnego sensu po stronie przedmiotów, lecz dlatego, że przede wszystkim nie zawsze *jesteśmy gotowi je uznać i zaakceptować jako obiektywnie istniejące jakości*.

### SUMMARY

The article deals with the topic of evaluating and statements about values. The author starts from Hume who greatly influenced modern philosophy but omits detailed polemics with various subjective attitudes which refer to Hume. The author concentrates on the analysis of evaluating itself and on the character of assessments and judgements on values. He reveals that evaluating is a complex emotional-cognitive process focusing on objects and discovering values as features of those objects. When evaluating is correct then judgements passed according to it are true or false. Evaluating is not only expression of subjective pleasant or unpleasant states.

### Key words:

evaluating, assessment, values, axiology, ethics, Dietrich von Hildebrand

TADEUSZ GADACZ

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie  
Instytut Filozofii i Socjologii  
Katedra Metafizyki i Ontologii

## Aksjologia René Le Senne'a a aksjologia Józefa Tischnera

The Axiology of René Le Senne and the Axiology of Józef Tischner

Aksjologia René Le Senne'a należy do jednego z trzech nurtów aksjologii, które powstały na przełomie XIX i XX wieku. Najbardziej znaną jest aksjologia fenomenologiczna. Mniej znaną, choć równie ważną i interesującą jest aksjologia badeńskiej szkoły neokantyzmu. Le Senne wraz Louisem Lavellem stworzyli natomiast aksjologię w ramach francuskiej filozofii ducha<sup>1</sup>.

René Le Senne, francuski filozof, moralista i psycholog urodził się 8 lipca 1882 roku w Elbeuf-sur-Seine. W latach 1896-1899 ukończył Liceum Condorceta w Paryżu, gdzie jego profesorem filozofii był Jules Lachelier. Do 1903 roku przygotowywał się do konkursu do L'Ecole Normale m.in. pod kierunkiem Léona Brunschvicga. W 1906 roku ukończył L'Ecole Normale i uzyskał agregację filozoficzną. Do 1914 roku był nauczycielem filozofii w liceum w Chambéry. W tym samym roku został zmobilizowany. W 1915 roku na skutek choroby został ewakuowany i skierowany do służb pomocniczych. W 1917 rozpoczął ponownie nauczać w liceum Thieres de Marseille, aż do roku 1923. W latach 1923-1925 uczył w liceach paryskich, Condorceta i Victor-Duruy, gdzie jego uczennicą była m.in. Simone Weil, a w latach 1925-1929 w klasie filozoficznej liceum Louis-le-Grand i Condorceta. W 1925 roku opublikował *Introduction à la philosophie*. W 1931 roku obro-

---

<sup>1</sup> Artykuł jest częściowo oparty na T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1: *Filozofia życia, Pragmatyzm, Filozofia ducha*, Kraków 2009, t. 2: *Neokantyzm, Filozofia egzystencji, Filozofia dialogu*, Kraków 2009.

nił doktorat na podstawie rozprawy *Le Devoir* i rozprawy uzupełniającej *Le Mensonge et le Caractère*. W latach 1931-1941 wykładał w l'Ecole Normale Supérieure de Sèvres. W 1934 roku we współpracy z Louisem Lavellem założył serię „Philosophie de l'Esprit”. W tym samym roku opublikował *Obstacle et valeur*. W latach 1942-1952 był profesorem Sorbony. Początkowo jako wykładowca psychologii pedagogicznej bez katedry, następnie profesor tytularny psychologii pedagogicznej, a od 1949 roku profesor tytularny filozofii moralnej. Głosił wiele wykładów gościnnych zagranicą; m.in. w Lozannie, Zurichu, Lundzie, Najmehen, Brukseli, Neapolu, Kopenhadze. W 1942 roku wydał *Traité de morale générale*, a w 1945 roku *Traité de caractériologie*. W 1947 roku uzyskał doktorat honoris causa uniwersytetu w Louvain. W 1948 roku został wybrany na członka Akademii Nauk moralnych i politycznych. W 1951 roku otrzymał Legię Honorową. Był członkiem wielu zagranicznych akademii, a w latach (1952-1953) prezydentem Institut International de Philosophie, delegatem rządu francuskiego na międzynarodowe konferencje o kulturze. W 1951 roku wydał *La destinée personnelle*. W 1952 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł w Paryżu 1 października 1954 roku. Książka *La découverte de Dieu* ukazała się już po jego śmierci (1955).

Aksjologia Le'Senne'a jest ściśle związana zarówno z jego koncepcją człowieka jak i Boga. Człowiek jest, z jednej strony, określony przez charakter i sytuację, z drugiej jednak dąży ostatecznie do bycia sobą (*soi*). Sobość (*soi*) jest z kolei wynikiem relacji do wartości. Sobość nazywa Le Senne także osobowością. Jest ona kształtowana przez wartości. Jest wartością indywidualnego ludzkiego bytu, jego wymiarem aksjologicznym. Osobowość to oryginalność i szlachetność indywidualności. Na pytanie: kim jest człowiek?, Le Senne odpowiedział: „człowiek to ja, które w sytuacji określonej przez jego przyrodzony charakter [...] czyni się indywidualnością, która manifestuje jego osobowy los”<sup>2</sup>. Le Senne odróżnia indywidualność (*moi*) od osobowości (*soi*). Jeśli w określonej już indywidualności („ja określonym” – *moi*) wyraża się byt (to kim jestem), to w osobowości zawiera się wciąż otwarta powinność (sobość – *soi*). W relacji między ja określonym (*moi*) i sobością (*soi*) pośredniczy ja nieokreślone (*je*). „Ja nieokreślone” jest centrum pośredniczącym między bytem („ja określonym”) i powinnością (sobością). Rozdźwięk między bytem i powinnością oznacza, że „ja” wciąż jeszcze nie jest „sobą”. Koncepcja Le Senne'a sytuuje się zatem pomiędzy radykalnym naturalizmem (przyrodniczym determinizmem) a idealistycznym angelizmem. Jeśli naturalizm twierdzi, że człowiek nie ma żadnej władzy nad sobą, gdyż jest całkowi-

---

<sup>2</sup> R. Le Senne, *La destinée personnelle*, Paris 1951, s. 23.



cie przyrodniczo uwarunkowany, angelizm przeciwnie, że ma on całkowitą władzę nad sobą. Człowiek według Le Senne'a nie jest ani całkowicie za siebie nieodpowiedzialny, ani całkowicie odpowiedzialny<sup>3</sup>. Taką koncepcję nazywa on „ambiwersywną”.

Odpowiadając na pytanie: kim jest człowiek? trzeba także wyjść od matrycy. Tą matrycą, w której każdy rodzi się do doświadczenia swej egzystencji jest według Le Senne'a Duch. Zanim jesteśmy duchami ludzkimi, jesteśmy Duchem<sup>4</sup>. Duch ma dwa wymiary: przedmiotowy i podmiotowy. Jako duch przedmiotowy

jest *relacją*, nieokreślenie zróżnicowaną, *wszelkich doświadczeń*, minionych lub możliwych, koniecznych i przewidywalnych lub nieoczekiwanych [...] Wraz z doświadczeniem duch oscyluje między sytuacją określoną, w której wszystko będzie mu wyłącznie dane, i inną, gdzie wszystko będzie przez niego wyłącznie tworzone<sup>5</sup>.

Jako duch podmiotowy jest jedno-wielością. Jak u Hegla, jest jednocześnie syntezą i rozdzieleniem Ducha Absolutnego i duchów skończonych. Le Senne nazywa to koncepcją podwójnego *cogito*. Jedno *cogito* jest skończone (*je*) i jest ich wiele, drugie jest nieskończone (*Je*) i jest jedno. Nieskończone *Cogito* nazywa często także Absolutem, Duchem, Życiem lub Jednią (*l'Un*). Ja jest zatem nie tylko odniesione do samego siebie, lecz także do Ja absolutnego. Związek między *cogito* skończonym i nieskończonym jest taki, że nie istnieją one bez siebie. Nie ma *cogito* skończonego bez nieskończonego, podobnie jak nieskończonego bez skończonego. Duch „jest transcendentny w nas, w łonie naszej immanencji”<sup>6</sup>. Absolut jest jednocześnie *extra-* i *intra-*transcendentny. Ducha możemy doświadczyć tylko wewnątrz ducha.

Tak rozumiany Absolut jako jedno-wiełość (ja i Ja) nie jest jednak Bogiem. Pojęcie Boga pojawia się u Le Senne'a dopiero w metafizyce i aksjologii. Dlatego swą metafizykę nazwał aksjologiczną, by odróżnić ją od metafizyk klasycznych. Klasyczna metafizyka „dąży do sprowadzenia Boga do idei Boga, podobnie, jak dąży do sprowadzenia bytu do jego zasad”<sup>7</sup>. Taka idea jest jedynie abstrakcją. Poznanie Boga przez jego ideę jest poznanie analitycznym, dlatego religia ma rację, według Le Senne'a, występując przeciw metafizyce, kiedy wymaga, by żywy Bóg był odczuwany w sercu (Pascal).

<sup>3</sup> Por. tegoż, *La caractériorologie, les valeurs et la diversité européenne*, Nancy 1952, s. 5.

<sup>4</sup> Por. tegoż, *La destinée personnelle*, s. 9.

<sup>5</sup> Tenże, *Philosophie et Spiritualism*, „Revista de Filosofie” 1935 nr 2 (Bukareszt), cyt. za: A.A. Devaux, *Le Senne ou le combat pour la spiritualisation*, Paris 1968, s. 127-128.

<sup>6</sup> R. Le Senne, *Introduction à la philosophie*, Paris 1925, s. 95.

<sup>7</sup> Tamże, s. 304.

Analiza jest jedynie poznaniem przygotowawczym i niewystarczającym. „Idea Boga nie jest Bogiem, ani konkretnym poznaniem Boga; wskazuje ona kierunek ku Bogu”<sup>8</sup>. Więż z Bogiem możliwa jest według Le Senne’a nie w poznaniu, lecz jedynie w etycznym działaniu, którego celem jest wartość. Skoro idea Boga nie jest Bogiem, trzeba wznieść się z poziomu refleksji na poziom działania. Prawdziwe dowody na istnienie Boga są moralne: „ateista, który jest moralny implikuje istnienie Boga”<sup>9</sup>. Pisał: „Poznać Boga, to nie znaczy myśleć go poprzez najbardziej abstrakcyjne definicje, lecz usiłować sympatyzować z jego twórczą mocą”<sup>10</sup>. Tak przedstawił swój „Brewiarz metafizyki aksjologicznej”: 1. W mierze w jakiej działamy, działamy dla celu; 2. Wszelki cel jest stosunkiem między wartością, która czyni go godnym, by za nim podążać i sytuacją, z której bierze on swe określenie; 3. Wszelka wartość istnieje po to, aby nas zaspokoić; 4. Każda wartość ma dwie twarze: jedną ogląda Absolut, który uczynił ją wartością, druga zwrócona ku nam, jest określona; 5. Określenie każdej wartości, rozumianej jako negacja [wszelkie określenie jest zaprzeczeniem], jeśli się mu podporządkujemy, przekształca nasze przywiązanie do wartości w fanatyzm (artysta wyśmiewa moralistę, mędrzec ignoruje miłość itp.); 6. Jeśli chcemy obronić się przed fanatyzmem, uznając solidarność wartości, musimy kierować się poza wartości określone, zhumanizowane, ku Wartości niepodzielnej i nieskończonej, wartości absolutnej. 7. Wartość najwyższa jest transcendentna dla naszego ludzkiego doświadczenia. 8. Poza spełnianiem wartości określonych człowiek powinien szukać pogłębienia i powiększenia swej jedności z Wartością absolutną; 9. Życie metafizyczne jest zapośredniczone przez doktryny metafizyczne; 10. Istnieje więc miejsce, poza metafizykami doktrynalnymi, dla metafizyki egzystencjalnej, której celem byłoby danie do dyspozycji człowiekowi dialektyki korzystnej do osiągnięcia ruchu ku Absolutowi<sup>11</sup>.

Metafizyka duchowa Le Senne’a konstryuuje się zatem jako aksjologia. W niczym nie przypomina ona jednak klasycznych aksjologii, z ich hierarchią wartości, kryteriami itp. Le Senne stwierdza jedynie, że wartości kierują naszym myśleniem i działaniem. Ukazują się temu, kto je tworzy lub wartościuje. Są one obiektywne, gdyż wypływają z jednego źródła Wartości. Wartość nie zależy od nas. Od nas zależy jedynie aktualizacja wartości w doświadczeniu<sup>12</sup>. W opozycji do określenia (determinacji) wartość jest atmosfere-

---

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> R. Le Senne, *Le Devoir*, Paris 1930, s. 384.

<sup>10</sup> Tenże, *Introduction à la philosophie* (1925), s. 302.

<sup>11</sup> Por. tegoż, *La découverte de Dieu*, Paris 1955, s. 151-163.

<sup>12</sup> Por. tegoż, *Introduction à la philosophie* (1925), s. 362.



ryczna. Jest atmosferyczna, ponieważ nie jest złożona z części, nie zamykają jej żadne kontury. Jest to atmosferyczność duchowa. To, że wartość jest atmosferyczna, dowodzi tego doświadczenie. Gdzie można zlokalizować dobroć, szlachetność, szczerłość? „Nauka, która zmierza od determinacji do determinacji nie znajduje ich nigdy na swojej drodze. Czy mogę zmierzyć smutek, który wywołuje we mnie pejzaż? Całe moje doświadczenie jest przez niego przeniknięte”.

„Bóg musi być, aby istniała wartość”<sup>13</sup>. Wartości jest wiele. Każda z nich mówi nam o Bogu, ale niekończona Wartość jest jedna. Tą nieskończoną Wartością jest Bóg. Jak już wspomniałem, Le Senne odróżnia Absolut od Boga. Absolut (Ja) staje się Bogiem w mierze, w jakiej ofiarowuje się nam jako nieskończenie upragniony (co zachodzi zawsze) i jako przyjmowany (co nie zachodzi zawsze). Jako Wartość Absolutna Bóg nie jest tożsamy z Ja, gdyż Ja Absolutne, podobnie jak ja ludzkie jest nieokreślone. Ja jest jedynie duszą Wartości<sup>14</sup>. Bóg jest więc zarówno transcendentny, jak i immanentny, obecny, jak i nieobecny. Obecny jest dla nas jako Bóg, nieobecny jest jako Ja Absolutne.

Wartość ma zatem dla Le Senne'a charakter dialogiczny. Bóg jest jedynie Bogiem w mierze, w jakiej jest chciany i miłowany. Le Senne przytacza w tym kontekście zdanie Jules Lagneau: „Dowodzimy sobie samym Boga urzeczywistniając Go”. Tylko w relacji dialogicznej Absolut staje się Bogiem dla nas. Teologia Le Senne'a jest teandryczna. Bóg traci wszelkie znaczenie, jeśli odziera się od świadomości skończonych.

Kluczową w metafizyce aksjologicznej Le Senne'a jest relacja między Wartością a Bytem. Pierwotny jest nie Byt, lecz Wartość. To nie Wartość jest emanacją Bytu, lecz Byt emanacją Wartości. „Aksjologia lub metafizyka wartości poprzedza więc ontologię lub metafizykę bytu”<sup>15</sup>. Le Senne wyraża się w sposób paradoksalny, że Byt Boga i wszelki byt jest po to, by pokazać, że Wartość jest twórcza. Sam byt jest obojętny na wszystkie wartości. Bóg nie dlatego jest Bogiem, że jest (pełnią istnienia – *summum esse*), lecz że jest Bogiem (Wartością). Akcent pada zatem nie na istnienie, lecz Wartość. Le Senne argumentuje swoje stanowisko twierdząc, że nie można stawiać bytu przed wartością, nie dyskredytując wartości, których jeszcze nie ma. Uprzywilejować byt, to uprzywilejować w doświadczeniu przestrzeń, a zdyskredytować czas. „Usuwanie różnicę między przeszłością a przyszłością [...], usu-

<sup>13</sup> Tenże, *Obstacle et valeur*, Paris 1934, s. 243.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 111.

<sup>15</sup> Tamże, s. 248.

wacie ludzkie działanie wraz z zawartą w nim wolnością, a usuwając je, usuwacie samego człowieka”<sup>16</sup>.

Relacja między „ja skończonym” i „Ja absolutnym”, między człowiekiem jako twórcą wartości i Bogiem jako ich źródłem, nie ma u Le Senne’a charakteru panteistycznego, gdyż oparta jest na radykalnej wolności. Wolność spełnia funkcję pośredniczącą. „Jego najwyższym celem jest pośredniczyć między transcendencją Boga w stosunku do mnie i Jego immanencją we mnie”<sup>17</sup>. Także wartość jako wartość może być uznana tylko przez wolność, a wolność spełnia się w wartości. „Wolność jest nam dana dla dobra, lecz nie ma dobra inaczej jak przez wolność”<sup>18</sup>.

Sądzę, że ważnym ustaleniem Le Senne’a jest wskazanie na Boga jako źródło wartości. W ten sposób unika on paradoksu w jaki popada aksjologia neobadeńska Wilhelma Windelbanda czy Heinricha Rickerta. Obydwaj pozostawali pod wpływem Hermanna Lotzego i jego kategorii *Gelten*. To wartości *gelten*, są ważne i zobowiązują. Chciałbym tu skontrastować poglądy Le Senne’a z Rickertem. Sa one bowiem sobie bliskie pod względem rozwiązań. Różnią się jednak zasadniczo w jednej istotnej kwestii. Także według Rickerta wartości znajduje się ponad bytem. Oznacza to dla Rickerta, że „nie istnieją”, mają natomiast ważność, obowiązują.

Wiemy, że pojęcie istnienia (*Existenz*) nie jest jedynym, któremu możemy coś podporządkować. Obok niego, poza nie-czymś (*Nich-Etwas*) lub nicością (*Nichts*), jest jeszcze innego rodzaju pojęcie tego co nie-istnieje (*Nicht-Existieren*), jest to wartość<sup>19</sup>.

Nierzeczywisty świat wartości i powinności jest w stosunku do świata rzeczywistości nadrzędny. A świat rzeczywisty jest zakotwiczony w świecie wartości i powinności. Tę wyższość powinności nad bytem odnalazł Rickert nie tylko u Lotzego, lecz przede wszystkim u Platona, w jego wyższości dobra nad bytem. W tym kontekście, nie bez wpływu Emila Laska, mówił o dwóch światach: bytującym i obowiązującym<sup>20</sup>. Rickert zadał w ten sposób największy cios niebezpiecznej dla kultury filozofii życia: to nie życie jest podstawą wartości, lecz odwrotnie, wartość jest podstawą życia.

Stajemy zatem według Rickerta przed problemem jedności dwóch światów, dwóch królestw: sensu i bytu, wartości i rzeczywistości, tego, co immanentne i tego, co transcendentne. Pojęciowo wykluczają się one nawzajem.

<sup>16</sup> Tamże, s. 247.

<sup>17</sup> Tamże, s. 213.

<sup>18</sup> R. Le Senne, *Introduction à la philosophie* (1925), s. 264.

<sup>19</sup> H. Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Freiburg 1892, s. 260, tłum. M. Szulakiewicz, w: *Filozofia w Heidelbergu*, Rzeszów 1995, s. 105.

<sup>20</sup> Tegoż, *Gegenstand der Erkenntnis*, s. IX.

Stąd też tego dualizmu żadna filozofia nie przezwycięży, także poprzez pojęcie autonomicznego uznania wartości. Jak dwa te królestwa stają się jednością, tego nigdy nie zrozumiemy. Mianowicie, nie da się zaprzeczyć, że ta jedność istnieje, ponieważ bez niej wszelkie poznanie nie miałyby sensu, ale pozostanie ona na zawsze zagadką, cudem, który drwi sobie z wszelkiego wyjaśnienia<sup>21</sup>.

Jedynym sposobem w jaki możemy połączyć te dwa królestwa jest uznanie wartości ze względu na wartość. Uznanie jest „autonomiczne”, a więc w praktycznym znaczeniu słowa „wolne”.

Za pomocą pojęcia wolnego uznania powinności ze względu na powinność, wartości ze względu na wartość, psychologia transcendentna buduje most pomiędzy dwoma rozdzielonymi przez logikę transcendentną światami. Jako praktycznie „wolne” istoty i tylko jako takie, bierzemy we własne posiadanie świat wartości<sup>22</sup>.

Ostatecznie Rickert rozróżnił trzy królestwa: przedmiotów rzeczywistych (fizycznych i psychicznych), nierzeczywiste królestwo „transcendentnego sensu”, czyli świat wartości, które nie są rzeczywiste, ale obowiązują (*gelten*) i trzecie, łączące je królestwo pośrednie, „królestwo immanentnego sensu”, powinności. Należą do niego sensory aktów, w których podmiot odnosi się do wartości<sup>23</sup>.

To, co dla Rickerta nie istnieje, a obowiązuje, Le Senne utożsamia z Bogiem. Owa tajemnicza wartość, która nie istnieje, a obowiązuje jest Boskim źródłem wszelkiego istnienia.

Istnieje zdumiewające podobieństwo pewnych wątków w aksjologii Tischnera i Lesenne'a. Chciałbym tu wskazać na trzy. Pierwszy dotyczy relacji między wartością bytem. Dla Tischnera Bóg jest tym, ponad którego nie da się pomyśleć nic lepszego. Bóg jest najwyższym Dobrem:

[...] tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się domaga się zaistnienia. Absolutne Dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się zaistnienia w sposób absolutny, nie może nie zaistnieć<sup>24</sup>. Istnienie wypływa zatem z samej natury Dobra. Bóg nie dlatego jest absolutnym Dobrem, absolutną wolnością i świadomością, że istnieje w sposób absolutny, lecz dlatego istnieje w sposób absolutny, że jest absolutnym Dobrem, absolutną świadomością i wolnością<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Tegoż, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*, „Kant-Studien” 1909, nr 14, s. 222.

<sup>22</sup> Tamże, s. 221.

<sup>23</sup> Tamże, s. 198

<sup>24</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 270.

<sup>25</sup> Tamże, s. 272.

Ontologię Boga poprzedza zatem jego agatologia.

Drugi wątek dotyczy relacji między dobrem i wolnością. Według Le Senne'a wolność jest nam dana dla dobra, lecz dobra nie można osiągnąć inaczej jak przez wolność. Dla Tischnera natomiast wolność jest sposobem istnienia dobra. Dobro nie istnieje zatem bez wolności, a wolność bez dobra.

Trzeci wspólny wątek to relacja jaka u Le Senne'a zachodzi między wartością absolutną a wartościami określonymi. Żadna z wartości określonych nie wyczerpuje wartości absolutnej. Jako określona jest zawsze jej negacją. Wartości określone wyrażają zatem dramat, który za Tischnerem można by określić jako dramatyzm aksjologiczny. Wartości, jak stwierdza Le Senne, są bipolarne. Każdy rodzaj sprawiedliwości zacieniony jest jakąś niesprawiedliwością, dobro złem. Tę bipolarność określa Le Senne za pomocą metafory muru, który odgradza, lecz jednocześnie zamyka. Podobne dramatyczne napięcie odnajdujemy u Tischnera w relacji między aksjologicznym ja uniwersalnym a ja konkretnym. Ja aksjologiczne „jest tym pojęciem, z którego dają się „wywieść” wszystkie inne pojęcia ja”<sup>26</sup>. Ja aksjologiczne jest transcendentne, irrealne, lecz jednocześnie indywidualne. Tutaj interesuje nas przede wszystkim indywidualny, osobowy wymiar owego ja.

Indywidualność tę podkreśla słówko „moje”, które stosujemy niekiedy dla jego dookreślenia. „Moje ja” jest jedno, niepowtarzalne, inne niż ja aksjologiczne drugiego człowieka. Ani cenniejsze, ani mniej cenne, po prostu inne, jak inne jest piękno dwu obrazów jednego i tego samego przedmiotu malowanego przez dwu mistrzów. Ogólna może być tylko idea ja. Samo ja nie jest jednak idea<sup>27</sup>.

Dramatyzm etyczny wypływa z napięcia między irrealnym i transcendentnym wymiarem ja aksjologicznego, a jego wymiarem indywidualnym. Żaden kształt aksjologiczny jaki ktoś nadaje swemu ja nie jest ostateczny, nie wyczerpuje wszystkich jego możliwości.

Proces urealnienia rozgrywa się w nastroju, którego właściwością jest pewna szczególna dwoistość. Z jednej strony towarzyszy mu świadomość „wzbogacania się” o nowe perspektywy urzeczywistnień aksjologicznych. [...]. Z drugiej jednak strony towarzyszy mu świadomość nieodwołalnego „zatrzaśnięcia się” innych horyzontów aksjologicznych i bezpowrotnego „zubożenia”. [...] Stojące w samym środku tej dwoistej nastrojowości egzystencjalnej ja aksjologiczne nie zna pełnej wygranej, chociaż pełnej wygranej pragnie. Poprzez cały ciąg procesu urealnienia niesie ono w sobie nieokreślone uczucie goryczy, którego rdzeniem jest pamięć o tych bezpowrotnych zubożeniach<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970 nr 188-189, s. 205.

<sup>27</sup> Tamże, s. 216.

<sup>28</sup> Tamże, s. 218.

Indywidualny, osobowy wymiar aksjologicznego ja znajduje się zatem zawsze w sytuacji dramatycznej: na każdej wybranej przezeń drodze aksjologicznej samorealizacji kładą się zawsze cieniem drogi niewybrane. To dlatego, pisze Tischner, że usiłujemy zracjonalizować sobie to doświadczenie dramatu uprawiamy prywatne mitologie. „Człowiek opowiada swój możliwy los, gdyby był postawiony w innym świecie i wśród innych przypadków. Prywatne mitologie zaczynają się zazwyczaj od słów: „Gdyby stosunki inaczej się ułożyły, byłbym dzisiaj...”. Przegrani snują w ten sposób pociechy po klęskach, a zwycięzcy konstruują marzenia o jeszcze większych triumfach.

„Dajcie nam inny świat – mówią ludzie w prywatnych mitologiach – a pokażemy wam inną wersję samych siebie”. Poprzez prywatne mitologie odsłania się radykalnie fundamentalna kondycja aksjologicznego ja – jego irrealność i jego transcendentja<sup>29</sup>.

Dramat ja aksjologicznego polega zatem na tym, że nie może się ono spełnić. Parafrazując fragment wiersza Leśmiana, otwierającego „Impresje aksjologiczne”, pisze Tischner: „człowiek jest modlitwą, która wbrew samej sobie spełnić się nie jest w stanie”<sup>30</sup>.

## SUMMARY

The article deals with the philosophy of Le Senne in which man is determined by character and by values. The self results from relation to values. Cognition of God does not create conceptual metaphysics, but it is human act directed to the value. The author claims that Le Senne's metaphysic is the axiology but without the hierarchy of values and criteria. The source of value is God who is not *summum esse* but Value. For Le Senne value and not being is a priority. That is the one of many similarities to Tischner's philosophy.

### Key words:

Le Senne, Tischner, Rickert, agathology, phenomenology, axiology, ethics, values, self, I, God

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 219.

<sup>30</sup> Tamże.



KRZYSZTOF STACHEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Teologiczny  
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

## Józefa Tischnera myślenie według czy przeciw wartościom?

---

Józef Tischner's Thinking According or Against Values?

Tytułowe pytanie jest zdecydowanie czymś więcej niż retoryczną prowokacją, choć taką może się początkowo wydawać. Wszak już tytuł jednej z najważniejszych książek Józefa Tischnera – często reklamowanej na rynku wydawniczym jako jedna z najważniejszych polskich książek filozoficznych dwudziestego wieku – zdaje się jednoznacznie udzielać odpowiedzi na pytanie postawione w tytule tego wystąpienia. Tradycja fenomenologiczna, z której wyszedł Tischner – jego pierwszym mistrzem filozoficznym był Ingarden, pod którego kierunkiem przygotował pracę doktorską, poświęconą koncepcji ja transcendentalnego u Husserla, a rozprawę habilitacyjną napisał w duchu twórcy fenomenologii – wyraźnie i naturalnie kierowała go ku aksjologicznemu opisowi rzeczywistości. „Wartość” jawiła się bowiem fenomenologom jako neutralna i czysto deskryptywna kategoria pojęciowa, doskonale kompatybilna z bezpośrednim doświadczeniem ważności, doniosłości, tego, co język niemiecki wyraża słowem *Bedeutsamkeit*. „Wartość” zdawała się optymalnie oddawać istotę doświadczenia tej doniosłości, wyrażać ją i komunikować innym. Jako kategoria etyczna jawiła się w funkcji swoistego petryfikatora żywych treści doświadczenia aksjomoralnego, gwarantując – w duchu fenomenologicznej *zasady zasad* – egzystencjalno-doświadczalny punkt wyjścia teorii etycznej i *eo ipso* jej niezależność od metafizyki oraz innych nauk, tak filozoficznych, jak i społecznych. Doświadczenie etyczne jest intencjonalnym doświadczeniem wartości moralnych lub moralnie doniosłych. Stąd etyka w fenomenologii – u Edmunda Husserla, Maxa Schelera, Nicolaia Hart-



manna, Dietricha von Hildebranda, Romana Ingardena, Hansa Reinera, Josefa Seiferta i wielu innych – przybierała, niezależnie od znaczących i istotnych różnic, nieodmiennie charakter *materiale Wertethik*, a optyka aksjologiczna jawiła się jako najbardziej adekwatna dla uchwycenia i opisu istoty człowieka i natury jego egzystencji, w tym także egzystencji moralnej.

Rozpatrując problemy etyczne młody Tischner, w duchu fenomenologii, odwoływał się dość bezkrytycznie do klasyki materialnej etyki wartości, w sposób szczególnie do analiz Maxa Schelera, zawartych w *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*. Duch materialnej etyki wartości jest wyraźny w jego książce zatytułowanej *Etyka wartości i nadziei*, w wielu tekstach publikowanych pierwotnie w miesięczniku „Znak”<sup>1</sup> oraz w wykładach uniwersyteckich wydanych niedawno w tomie pt. *Etyka a historia*<sup>2</sup>. „Kluczem do etyki jest doświadczenie wartości” – pisał<sup>3</sup>. Etykę określał wręcz jako teorię człowieka, będącego „tworzywem” dla wartości<sup>4</sup>. Warto podkreślić, że Tischnerowskie myślenie według wartości to myślenie w żywiole aksjologii wyłącznie fenomenologicznej, całkowicie abstrahującej od innych paradygmatów ogólnej teorii wartości, jak choćby od neokantyzmu badeńskiego. Ten jednoznacznie aksjologiczny obraz myślenia Tischnera ulegał jednak z biegiem lat coraz większej komplikacji teoretycznej aż do wypowiedzi, stawiających pod znakiem zapytania stosowanie strategii aksjologicznej na gruncie etyki i filozofii człowieka. Podkreślanie wagi spotkania z drugim człowiekiem, operowanie kategorią dobra i dramatu powodowały w myśleniu Tischnera rozliczne napięcia, z których tylko częściowo zdawał sobie sprawę. I właśnie to sprawia, że nasze tytułowe pytanie jest nie tylko zasadne, ale trafia w bardzo istotny nerw myślenia filozoficznego Józefa Tischnera. Jednak ten aspekt z zakresu historii polskiej filozofii najnowszej nie wyczerpuje, jak można sądzić, doniosłości poruszanego problemu. Zagadnienie aksjologicznego gruntowania etyki oraz współczesnej wszechobecności frazeologii związanej ze słowem „wartość”, leży na przedłużeniu powyższego pytania, a doniosłości tych zagadnień przecenić się nie da. Ta niebywała popularność słowa „wartość” nie tylko na gruncie filozofii, ale i teologii, nauk społecznych, a także w dyskursie publicznym i języku potocznym, wymaga od filozofa podejrzliwości, krytycyzmu i dystansu, a nie bezrefleksyjnej afirmacji. Przygoda Tischnera z myśleniem według wartości jest interesującym i istotnym przy-

<sup>1</sup> Por. np. J. Tischner, *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 215, 1972, s. 629-646.

<sup>2</sup> Por. tenże, *Etyka a historia. Wykłady*, opr. D. Kot, Kraków 2008, s. 329-493.

<sup>3</sup> Tenże, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. v. Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 52.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 55.

czynkiem do tego ogólniejszego problemu i doniosłych z punktu widzenia etyki fundamentalnej dyskusji wokół niego.

## I. MYŚLENIE WEDŁUG WARTOŚCI

Pisał Martin Heidegger w *Liście o humanizmie*:

Myślenie podług wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu. A więc myśleć przeciw wartościom wcale nie znaczy: bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu – znaczy ono: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego jedynie przedmiot, stawiać przed myślenie prześwit prawdy bycia<sup>5</sup>.

Tłumacz tego tekstu na język polski, Józef Tischner, początkowo zdecydowanie sprzeciwiał się obiekcjom Heideggera przeciw wartościom, nie widząc zupełnie racji, które kazały Heideggerowi użyć mocnego określenia *Blasphemie* (bluźnierstwo) w odniesieniu do *das Denken in Werten*, choć – jak postaram się pokazać – stanowisko Heideggera posiało w nim wątpliwości, które miały powoli, choć zdecydowanie owocować, zmieniając jego ogólne nastawienia metafizyczne. Raczej nieprzypadkowo, jako wyraźny sprzeciw wobec Heideggera, jeden ze swych znanych i niejako programowych tekstów Tischner tytułuje *Myślenie według wartości*. Czas powstania tej rozprawy (1978) oraz tłumaczenia *Listu o humanizmie* Heideggera (1976) jest zbieżny, a zatem przypadkowość jest tu bardzo mało prawdopodobna. Później tytuł tekstu przechodzi na głośny tom Tischnera wydany w „Znaku” w roku 1982. Zresztą perspektywa aksjologiczna nadaje ton także jego wcześniejszej książce pt. *Świat ludzkiej nadziei*, zawierającej artykuły i szkice filozoficzne z lat 1966-1975, choć autor nie używa tam sformułowania „myślenie według wartości”.

Pryzmat aksjologiczny Tischnerowskiego widzenia rzeczywistości z tego okresu oddają m.in. słowa:

Aby zachować się właściwie w tym naszym małym świecie, musimy umieć „czytać wartości”. Nie witamy się z krzesłami, nie usiłujemy szukać dla siebie miejsca na kolanach ludzi już siedzących. Bez koniecznej potrzeby nie siadamy tyłem do kate-

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 300. W tekście oryginalnym zdania te brzmią następująco: „Das Denken in Werten ist hier und sonst die grösste Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken lässt. Gegen die Werte denken, heisst daher nicht, für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum blossen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen”.

dry. Nasz obecny świat jest niewątpliwie światem jakichś wartości, a my w nim jesteśmy istotami czytającymi wartości<sup>6</sup>.

Świat bez wartości nie jest już światem człowieka<sup>7</sup>, stąd aksjologia jawi się jako klucz hermeneutyczny do zrozumienia rzeczywistości człowieka, życia i świata. Wychowanie, nadzieja, wolność, doświadczenie Boga, rozwój człowieka, śmierć, melancholia, praca, rzeczywistość piękna i płaszczyzny obcowania międzyludzkich – świat człowieka nieodmiennie jest opisywany we wczesnych tekstach Tischnera przy pomocy instrumentarium filozofii wartości, a jawiące się problemy próbuje on stawiać i rozwiązywać aksjologicznie. Wartości w świecie jego namysłów filozoficznych były niewątpliwie kluczem do zrozumienia człowieka, jego natury i istoty oraz stanowiły przestrzeń odpowiedzi na źródłowe pytanie etyki – jak żyć? W tym okresie Tischner wypracował swą teorię ja aksjologicznego jako najbardziej pierwotnego i źródłowego ja człowieka. Ja aksjologiczne stanowi irrealną wartość. Pisał:

Aksjologiczność owego Ja nie wynika z faktu realizacji (lub przynajmniej z decyzji realizacji) wartości pewnego typu i z jakiegoś „ukwalifikowania” go przez już zrealizowane wartości, lecz polega na tym, że aksjologiczność jest jego immanentną rzeczywistością<sup>8</sup>.

Ja aksjologiczne, będąc wartością pozytywną w absolutnym znaczeniu tego słowa, bytuje w stronę wartości, wręcz można powiedzieć, że irrealne ja aksjologiczne urealnia się w ja społeczne dzięki realizacji wartości przedmiotowych<sup>9</sup>. Partyturą bytowania ludzkiego są właśnie wartości, a człowiekowi fundamentalnie chodzi w życiu o ich realizację, bardziej niż o własne bytowanie, a czasem nawet wbrew niemu<sup>10</sup>. W imię wartości człowiek potrafi rezygnować ze swego życia, oddać je w służbie wartościom, a więc potrafi zaprzeczyć jednej z najsilniejszych struktur instynktownych właściwych dla świata ożywionego.

Tischner zmierzył się zatem początkowo z krytyką wartości Heideggera i jego ontologią fundamentalną, wskazującą na zamknięcie troski *Dasein* w ramach własnego bycia. Wiele jego tekstów jest najczęściej nie wprost polemiką z Heideggerem, próbą wypracowania alternatywnej wizji bytu ludzkiego, w którym człowiek jest otwarty na drugiego, a partyturą jego życia są

<sup>6</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 483.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 484.

<sup>8</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1992, s. 173.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 180.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 200.

materialne wartości, istniejące obiektywnie w sposób uporządkowany i uhierarchizowany. Trzeba jednak zauważyć, że polemika wprost Tischnera z tezami Heideggera była dość śladowa i dotyczyła niewielu tekstów niemieckiego myśliciela. A przecież *List o humanizmie*, mówiący o bluźnierczym wobec bycia charakterze myślenia według wartości to tylko jeden z nich, zawierający zarzuty Heideggera wobec wartości jako kategorii filozoficznej. Wydaje się jednak, jak zostało już zauważone, że echo zarzutów Heideggera mocno utkwiło w świadomości Tischnera, który początkowo podjął próbę ich unieważnienia, polemiki z nimi, by jednak następnie coraz bardziej zbliżać się do stanowiska Heideggera w sprawie wartości, choć na innych niż on drogach myślowych, doświadczeniowych i operując innymi uzasadnieniami.

## II. MYŚLENIE WEDŁUG INNEGO I WEDŁUG DOBRA

Od końca lat siedemdziesiątych w myśleniu Tischnera wyraźnie następuje proces coraz większego docenienia, niewątpliwie pod wpływem filozofii dialogu, roli spotkania z drugim człowiekiem tak dla konstytuowania się tożsamości osobowej, jak i dla zaistnienia sytuacji moralnie powinnej, dla czucia świata wartości. Drugi człowiek otwiera perspektywę wartości, jest kluczem do ich zrozumienia i przeżycia aksjologicznego. Pisał Tischner: „W etyce wartością jest drugi człowiek, wartością jestem ja sam i wartościami są rozmaite płaszczyzny obcowania człowieka z człowiekiem”<sup>11</sup>. Wrażliwość personalistyczna fenomenologów, której przecież odmówić im nie można – wszak już w podtytule *Der Formalismus* Schelera czytamy: *Neuer versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* – była jednak podporządkowana nadrzędnej kategorii doświadczeniowej, jaką w tych współrzędnych teoretycznych pełniła „wartość”. Człowiek to w perspektywie fenomenologicznej etyki wartości jedna z wartości moralnie doniosłych. Wartość różna w stosunku do przedmiotowych wartości, ale ustawiana w szeregu z innymi jakościami aksjologicznymi. Tischner ten porządek odwracał, podporządkowując – w sensie epistemicznym i egzystencjalnym – niejako wszystkie wartości perspektywie drugiego człowieka, spotkania z nim. I właśnie taka perspektywa, wybijająca na plan pierwszy człowieka i spotkanie z nim, nie mieściła się w paradygmacie klasycznie rozumianej fenomenologicznej etyki wartości. Dla Schelera czy Hartmanna fundamentalny jest związek człowieka z wartościami, związek niezapośredniczony przez nic i przez nikogo, związek fundowa-

<sup>11</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. v. Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 52.

ny na absolutnym apriorycznym poznaniu, uchwytyjącym wartość w jej istocie. Wartości domagają się realizacji (ściśle mówiąc realizacji swej materii) i swój apel kierują w stronę człowieka, wyposażonego w swoisty – mówiąc językiem Hartmanna – *Wertorgan*. Spotkanie z drugim człowiekiem nie jest w takich perspektywach żadną konstytuującą doświadczeń aksjomalnych, nie jawi się jako konieczny warunek czucia wartości, ich doświadczania i odpowiadania na moment powinnościowy. Personalistyczno-dialogiczna perspektywa, którą dość radykalnie wprowadził Tischner, odbiega zatem od tego klasycznego dla fenomenologów schematu aksjologicznego. Zdania:

Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim<sup>12</sup> lub: pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek. Prawdziwym źródłem naszych etycznych doświadczeń jest człowiek [...]. To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są „pierwsze”, ale obecność drugiego człowieka<sup>13</sup>

w tym schemacie nie mieszczą się zdecydowanie. Drugi jawi się bowiem w świetle cytowanych wypowiedzi jako warunek konieczny dostępu do świata wartości, jako ten, kto tworzy sytuacje moralne i moralnie doniosłe, podczas gdy w klasycznej *Wertethik*, jak już powiedziano, człowiek to jedna z wyróżnionych, ale jednak wartości, konstytuujących szeroki świat aksjologiczny. U Tischnera staje się on swoistą metawartością, warunkiem odkrycia uniwersum aksjologicznego. Zaznacza się tu pewna wyraźna paralela ze stanowiskiem Emmanuela Levinasa, wyrażonym choćby w książce pt. *Bóg, który nawiedza myśl*, choć paralela ta ma swoje oczywiste granice. Pisał Levinas:

Relacja, w której Ja spotyka Ty, jest źródłowym miejscem i źródłowym warunkiem pojawienia się etyki. Fakt etyczny niczego nie zawdzięcza wartościom, to wartości wszystko mu zawdzięczają<sup>14</sup>.

Generalnie zresztą należy zauważyć, że spotkanie z myślą Levinasa powoduje dość zdecydowane zmiany w myśleniu Tischnera, wiele przewartościowań teoretycznych. Poszukując tego, co „pierwsze” odkrywa on porządek głębszy, jak sądzi, od wartości – *τό ἀγαθόν*, poziom Dobra. Początkowo próbuje godzić porządek agatologiczny i porządek aksjologiczny – szuka modelu ich uporządkowania względem siebie, chcąc najwyraźniej usunąć jasno rysujące się napięcie w świecie jego myśli, spowodowane zderzeniem się dwóch paradygmatów filozoficznych: fenomenologii i filozofii dialogu, filo-

<sup>12</sup> J. Tischner, *Myślenie...*, s. 489.

<sup>13</sup> Tegoż, *Etyka wartości...*, s. 85.

<sup>14</sup> E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 230.

zofii wartości i dialogicznie rozumianej filozofii dobra. W płaszczyźnie agatologicznej człowiek doświadcza, że na poziomie faktycznym nie jest tak, jak być powinno, odsłania się pewna negatywność otaczającego go świata. Doświadczenie to mówi mu, że jest coś, czego nie powinno być, że w świat wsączyła się jakaś ułuda – rodzi to jakąś formę buntu, który otwiera płaszczyznę aksjologiczną. W doświadczeniu aksjologicznym człowiek szuka konkretnego przeciwdziałania temu negatywnemu stanowi rzeczy, chce go zmienić, coś naprawić, czemuś zadośćuczynić. Pisał Tischner:

Doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, zaś doświadczenie aksjologiczne doświadczeniem projektującym. Doświadczenie agatologiczne dotyczy bycia w świetle dobra, doświadczenie aksjologiczne dotyczy wydarzeń w świetle tego co wartościowe<sup>15</sup>.

Wydawało się zatem, że Tischner znalazł schemat takiego uporządkowania, a jednak czas pokazał, że on sam uznał go za niewystarczające i szukał bardziej radykalnych rozwiązań. W tym okresie Tischner zdecydowanie zaczął też dystansować się od problemów ontologii wartości, na plan pierwszy wysuwając zagadnienie nie sposobu istnienia wartości, lecz sposobu istnienia człowieka wobec wartości – czy człowiek realizuje czy sprzeniewierza się wartościom. Tischner zdawał się dostrzegać już na początku lat dziewięćdziesiątych, że dobro – w przeciwieństwie do wartości – dla legitymizacji swej ważności moralno-etycznej nie wymaga ontologii. Mówił:

Dobro nie wymaga ode mnie, abym akceptował jego istnienie. Dobro wymaga ode mnie, abym dał chleb głodnemu. Nawet jeżeli jest ono iluzją, to i tak nie wynika z tego, że nie powinienem dawać chleba głodnemu – a zatem istnienie czy nieistnienie takiego bytu jak Dobro nie wpływa w żaden sposób na moje zachowanie wobec drugiego człowieka<sup>16</sup>.

Problem relacji dobro – wartość okazał się bardziej skomplikowany niż początkowo wydawało się Tischnerowi. W każdym razie z biegiem czasu coraz większą rolę przywiązywał do kategorii dobra, rzadziej odwołując się do języka wartości. Tischnerowski język agatologiczny, który swój teoretyczny zwornik znalazł w kategorii dramatu, zdecydowanie zaczął wypierać język aksjologiczny. W *Filozofii dramatu* Tischner generalnie się nim już nie posługiwał. Dobro, prawda i piękno – klasyczna trójca metafizycznych kategorii zdaje się mu wystarczać, zresztą dostrzega w duchu klasycznym ich jedność. Drugi człowiek, spotkanie z nim wyparły „wartości”.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Myślenie...*, s. 490-491.

<sup>16</sup> Tenże, *Uprawiam filozofię Dobra*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtyśiak, Lublin 1996, s. 261.



Być istotą dramatyczną – pisał – znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami. Człowiek nie byłby egzystencją dramatyczną, gdyby nie te trzy czynniki: otwarcie na innego człowieka, otwarcie na scenę dramatu i przepływający czas<sup>17</sup>.

O wartościach, aksjologicznej partyturze bycia człowiekiem nie ma tu już mowy. Dramat jako kategoria antropologiczna i etyczna wyparł konieczność posługiwania się językiem wartości. Tischner zaczyna milczeć o wartościach, a w kolejnych tekstach zaczyna o nich szczątkowo mówić, ale już w wyraźnie negatywnych kontekstach.

Rola drugiego jako Innego, spotkania z nim, odgrywa w myśleniu Tischnera nieodmiennie fundamentalną rolę: „Istnienie niesione przez innego jest agatologiczne”<sup>18</sup>. Tischner był w pełni świadomy napięcia, jakie w jego myśleniu wywoływały dwie kategorie: dobro i wartość, do czego jeszcze poniżej wrócimy. Natomiast zdaje się, że nie widział napięcia pomiędzy innymi kategoriami, którymi operował: „wartością” i „spotkaniem”, „wartością” i „Innym”. Przechodził nad nim do porządku dziennego, a zdaje się, że paradygmaty aksjologii fenomenologicznej i filozofii dialogu, z których pochodzą te dwa pojęcia, są sobie w najbardziej fundamentalnym sensie obce. Czy relacja etyczna jawi się w bezpośrednim odniesieniu człowieka do drugiego człowieka czy też w odniesieniu do przedmiotowo rozumianych wartości, nie jest wszak kwestią bez znaczenia. Jej rozstrzygnięcie wyznacza bardzo różne rozumienie moralności oraz *eo ipso* biegunowo różne profile etyki. W pierwszym przypadku mamy wyraźnie dialogiczny charakter moralności i etyki, w drugim monologiczny i egologiczny. To nie kwestia rozłożenia akcentów, lecz diametralnie różnych fizjonomii moralności i etyki. Zresztą wyparcie, jak wyżej sygnalizowano, „wartości” poprzez dramat, którego nerwem jest otwarcie na innego człowieka, niejako naturalnie rozwiązało w myśleniu Tischnera o człowieku owo napięcie na korzyść modelu dialogicznego i spotkaniowego. Ferment personalistyczny w filozofii Tischnera okazał się zwycięski w stosunku do myślenia według wartości.

### III. MYŚLENIE PRZECIW WARTOŚCIOM?

Z biegiem czasu w myśleniu Tischnera uwyrażniał się narastający zdecydowanie krytycyzm wobec „wartości” jako kategorii filozoficznej. Jest to wprost widoczne w *Sporze o istnienie człowieka* oraz w artykule lub notat-

<sup>17</sup> Tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paryż 1990, s. 11.

<sup>18</sup> Tamże, s. 66.



kach do wykładów z połowy lat dziewięćdziesiątych, a nie wprost w wielu późnych tekstach, w których Tischner całkowicie rezygnuje z retoryki aksjologicznej na rzecz zupełnie innego języka, którego zaczyna wyraźnie poszukiwać i wypracowywać jego zręby. Posługiwał się nim nawet w doraźnej publicystyce z lat dziewięćdziesiątych. Źródła do rekonstrukcji tego późnego stanowiska Tischnera wobec wartości są bardzo szczupłe, stąd – jak się wydaje – częste przechodzenie nad nimi komentatorów do porządku dziennego i bezkrytyczne operowanie hasłem „myślenia według wartości” jako cechy charakterystycznej całej filozofii Tischnera. Trzeba jednak, jak się wydaje, uwzględnić te szczupłe źródła do zmiany stanowiska Tischnera wobec myślenia w ramach filozofii wartości.

*W Sporze o istnienie człowieka* pisał Tischner:

Odkryciu wymiaru uczestnictwa w dobru zagraża uprzedmiotowienie w wartości. Od dłuższego już czasu utrzymuje się w filozofii dążenie do zastąpienia pojęcia dobra pojęciem wartości. Usiłuje się w ten sposób przybliżyć dobro doświadczeniu fenomenologicznemu. Czy jednak cel ten został osiągnięty? W istocie tym, co się osiąga, jest estetyzacja dobra: dobro sprowadzone do porządku wartości staje się wartością estetyczną<sup>19</sup>.

Wartości zatem zagrażają czymś bardzo niebezpiecznym, mianowicie zamianą uczestnictwa w dobru na uprzedmiotowienie w przedmiotach-wartościach, przejściem z poziomu dialogicznej obecności na poziom intencjonalnego uchwytowania, doświadczenia przedmiotowego. W cytowanym fragmencie Tischner stwierdza fiasko fenomenologicznego celu, jakim było przybliżenie człowiekowi dobra na drodze wartości. Cel nie tylko nie został osiągnięty, ale wygenerował bardzo niebezpieczny trop utożsamiania dobra z kategoriami estetycznymi. Zauważmy, że estetyzacja dobra i egzystencji człowieka to jedna z podstawowych idei współczesnej etyki i antropologii postmodernistycznej. Czyżby zatem aksjologiczne ugruntowanie etyki pociągało za sobą postmodernistyczny wariant likwidacji etyki w jej klasycznym rozumieniu? Czy estetyzacja życia z wszystkimi konsekwencjami teoretycznymi, a przede wszystkim praktycznymi leży na przedłużeniu myślenia według wartości? Tych pytań Tischner wprost nie stawia. Odnośnie do estetyzacji dobra pisze jeszcze:

Wszystko zamyka się w stwierdzeniu: to, co piękne, jest dobre, i to, co dobre jest piękne. Absolut dobra staje się absolutem piękna. Absolut ten daje się następnie „uprzedmiotowić” w dziele sztuki, a jeszcze bardziej w teorii „przedmiotowego dzieła sztuki”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 177.

<sup>20</sup> Tamże.

Podobieństwo tego opisu z rozumieniem życia jako dzieła sztuki Michela Foucault jest wyraźne i wręcz narzucające się. Tyle, że Tischner postrzega proces uprzedmiotowienia dobra w dziele sztuki jako wy-naturzenie dobra, a dla postmodernizmu jest to właśnie jego uwolnienie spod dyktatu autorytetów i tradycyjnej moralności, jest procesem wartościowanym jak najbardziej pozytywnie.

W późnym tekście, być może notatkach do wykładu lub pełniejszego artykułu, pt. *Tajemnica kilku pojęć teatralnych* Tischner sformułował szereg innych, bardzo istotnych wątpliwości przeciw myśleniu według wartości. Czytamy tam m.in.:

Słowo „wartość” robi od niejakiego czasu dość niezwykłą karierę. Wszyscy mówią o „wartościach”, a są nawet tacy, którzy sięgają po przemoc, by bronić nas przed agresją świata bez wartości<sup>21</sup>.

Zauważmy: kariera „wartości” jako pojęcia filozoficznego posiada krótką historię i jest „dość niezwykłą”. Rzeczywiście do wieku XIX myślenie filozoficzne czy etyczne doskonale radziło sobie bez „wartości”, odwołując się do dobra, cnoty etc., a dopiero jej dziewiętnastowieczny transfer z myślenia ekonomicznego do filozofii okazał się niezwykle rozwojowy. Dobro w myśli Platona to najwyższa idea, oświetlająca człowieka i ujawniająca przed nim prawdę i piękno, świecąca, można rzec, z góry. Pisał Tischner: „*Wartości*” pojawiły się dopiero wtedy, gdy zniknęły „dobra”, a miejsce „światła z góry” zajęły „światła z boku”<sup>22</sup>. Zamiana wymiarów wertykalnych na horyzontalne byłaby więc osiowym wskaźnikiem przejścia od etyki typu agatonicznego do etyki aksjologicznej. Tischner w tym kontekście przywołuje nauki przyrodnicze, które, jego zdaniem, zredukowały wszystkie jakości świata do jednego wymiaru, elementu – do przestrzeni. „Muzyka stała się określoną długością fali, barwa inną długością fali, nawet smak miodu na języku stał się rodzajem drgań, pobudzających zakończenia komórek nerwowych”<sup>23</sup>. Protest przeciw temu redukcjonizmowi przyszedł ze strony zmysłowości (szczególnie było to widoczne w romantyzmie), która nie chciała dać się zamknąć w kwantytatywnie rozumianej przestrzenności, podlegającej mierzeniu, porównywaniu, obliczaniu. Zdaniem Tischnera, zmysły w ten sposób brały odwet na rozumie. „Wartość” byłaby więc związana z bezpośredniością, wrażliwością na to, co bezpośrednio, zmysłowo dane: śpiew ptaka, błysk światłą w oczach, płacz dziewczyny. Wartości pociągają i odpychają, zachwycają i budzą wstręt.

<sup>21</sup> Tenże, *Tajemnica kilku pojęć teatralnych*, „Tygodnik Powszechny” 19, 11 maja 2008, s. 24.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 25.

Zmysły, które to odkrywają są genialne – „genialność zmysłów” to określenie Sorena Kierkegaarda. I teraz ważne słowa Tischnera:

Weźmy [...] pod uwagę kogoś takiego jak Matka Teresa. Czy jej dzieło ma coś wspólnego z „genialnością zmysłów”? Rzekłbym raczej: walcząc z nieszczęściami tego świata, Matka Teresa „czyni dobrze”. Wynika z tego: dobro jest jakby inne niż wartości. Może mniej bezpośrednie? Może mniej krzykliwe? Może skromniejsze? Jego „reguły” są inne<sup>24</sup>.

Tak więc logika dobra i logika wartości nie są tą samą logiką. Można zatem zaryzykować tezę, że aksjologiczne ugruntowanie etyki i stosowanie w niej języka wartości heterogenizuje jej istotę, wprowadza obce jej „reguły”, pochodzące z przestrzeni zmysłowości. Stąd zapewne, zdaniem Tischnera, bierze się estetyzacja moralności w etyce wartości. Odnośnie do powszechności języka wartości Tischner zauważa z wyraźnym sarkazmem:

Nawet chrześcijanie bronią dziś „wartości chrześcijańskich”. Nie widać jednak, by coś podobnego czynił św. Paweł. Czyżby „wartości chrześcijańskie” były mu zupełnie obce?<sup>25</sup>

Owszem, w swej ostatniej książce pt. *Drogi i bezdroża miłosierdzia* Tischner używa miejscami języka wartości, pisząc o Nietzschem i siostrze Faustynie, o resentymentach i tytułowym miłosierdziu. Czytamy, dla przykładu: „Każde Ja nosi ze sobą partyturę wartości, wedle której gra swoje życie”<sup>26</sup>. Wydaje się to jednak uwarunkowane sytuacyjnie omawianym problemem narzucającym wręcz frazeologię aksjologiczną.

Późny Tischner najwyraźniej zatem zdecydowanie przechodził z pozycji myślenia według wartości na pozycję myślenia przeciw wartościom. Niewątpliwie swej nowej koncepcji nie zdążył opracować, zarysowując ledwie jej kontury. Jego silne zaangażowanie w sprawy społeczne oraz przedwczesna śmierć uniemożliwiły wypracowanie równie zwartej jak wczesny paradygmat myślenia w żywiole wartości paradygmatu myślenia agatycznego, przeciwstawianego myśleniu według wartości. Wszak zarzuty przeciw temu myśleniu, wyżej zasygnalizowane, były zdecydowane i wyostrzały się w czasie. Trudno przejść nad nimi do porządku dziennego, widząc w Tischnerze przedstawiciela fenomenologicznego myślenia według wartości. Wydaje się, że antyaksjologiczny duch Heideggera zaczął jednak w Tischnerze zwyciężać. Trop myślowy o agatologicznym wymiarze obecnym w istnieniu drugiego jest

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tenże, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999, s. 59.

wzbogaconym o wątek dialogiczny tropem Heideggera mówiącym o byciu jako przestrzeni wy-darzenia się prawdy, także prawdy dobra.

\*

Analizując odchodzenie Tischnera od programu myślenia według wartości wyraźnie dostrzega się korelację czasową tego oddalania z dystansowaniem się wobec fenomenologii jako takiej, wobec programu Husserla, który zapoczątkował wielki ruch filozoficzny dwudziestego wieku<sup>27</sup>. Horyzont doświadczeń i namysłów filozoficznych Tischnera kazał mu oddalić się od programu klasycznej fenomenologii. Tischner wykazał się zatem odwagą godną filozofa i filozoficzną odpowiedzialnością za prawdę, potrafiąc porzucać modele i metody uznawane wcześniej za optymalne i słuszne. W 1974 roku w redakcji „Znaku” mówił:

Funkcją filozofii jest radykalne zapytywanie. Radykalne, nie znające kompromisów pytanie samo otwiera obszar możliwej odpowiedzialności filozofa. Filozof staje się autorem nie tylko odpowiedzi, lecz jest również świadomym sprawcą pytań, na które odpowiada. [...]. Muszę tu przyznać, że zawsze zdumiewała mnie u filozofów odwaga, z jaką podejmowali swe radykalne pytania<sup>28</sup>.

W tym właśnie duchu Tischner wykazał się odwagą rewizji swych wcześniejszych tez, rezygnacją z rudymentów filozofowania przyjmowanych wcześniej, odpowiedzialnością za filozoficzną „rzecz myślenia”, bo jak wiadomo od Arystotelesa, cytując w wersji zlatynizowanej, *amicus Plato, magis tamen amica veritas*.

Powyższy tekst to tylko szkic, przyczynek do problemu – dokładne analizy wszystkich tekstów Tischnera pozwoliłyby wydobyć wiele innych interesujących elementów jego przygody z myśleniem według wartości, kreślonych biegunami afirmacji i negacji. Każdy z wyróżnionych powyżej etapów ewolucji myśli Tischnera wymaga zniuansowania, ukazania nieliniowości tego procesu ewolucji. Osobną kwestią jest zagadnienie dyskusji nad blaskami i cieniami aksjologicznego ugruntowania moralności i etyki. Nie podjęliśmy tu problemu oceny samych projektów myślenia według wartości i myślenia przeciw wartościom, interesował nas wyłącznie bardzo doniosły i symptomatyczny, jak można sądzić, wątek przygody Józefa Tischnera z filozofią wartości.

<sup>27</sup> Por. K. Stachewicz, *Człowiek i jego ethos*, Poznań 2011, s. 71-87.

<sup>28</sup> *O odpowiedzialności filozofa*, „Znak” 240, 1974, s. 722.

### SUMMARY

The article reconstructs a certain element of the evolution in Józef Tischner's thinking. Initially representing orthodox phenomenology, Tischner situated his philosophy in axiological paradigm seeing in values the most fundamental reality and the main object of philosophical research. Later, thanks to agathological dimensions he put aside the language of values and sometimes doubted adequacy of values as philosophical category. Tischner revealed courage when he was able to radically revise his former views according to the principle: *amicus Plato, magis tamen amica veritas*.

### Key words:

Tischner, Scheler, Heidegger, Levinas, values, the good, axiology, agatology



**OSOBA I WARTOŚCI**  
FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA • TOM 8, POZNAŃ 2011  
UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

MAREK JĘDRASZEWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Teologiczny  
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

**„To jest prawda”.  
Droga Edyty Stein do Boga w świetle teologii  
Hansa Ursa von Balthasara**

---

„This is truth”. Edith Stein’s Way to God in the Light of Hans Urs von Balthasar’s Theology

W muzeum *Pro Memoria Edith Stein* w Lublińcu, mieszczącym się w kamienicy należącej niegdyś do rodziny Courantów, dziadków Edyty, znajdują się jedynie dwa eksponaty, które jeszcze pamiętają jej czasy: kamienny próg oraz wejściowe drzwi. Był to zapewne jeden z pierwszych progów, który w swym życiu musiała przekraczać mała Edyta i na którym lubiła siadać, oraz jedne z pierwszych drzwi, które otwierała i zamykała, gdy jako dziewczynka przyjeżdżała do swego „ukochanego” Lublińca. Kiedy natomiast ktoś zwiedzający to muzeum zasiądzie na znajdującym się tam żeliwnym krześle, ujrzy szczególną instalację: bruk i tory kolejowe prowadzące do ostatniej bramy, jaką jej przyszło przekroczyć dnia 9 sierpnia 1942 roku – bramę KL Auschwitz-Birkenau. Była to brama śmierci, z którą w myśl hitlerowskich zamierzeń miała się łączyć totalna *Vernichtung* – zupełne wyniszczenie, całkowita anihilacja poza resztką materii w postaci popiołu i dymu – Żydów w Auschwitz. Ta instalacja mówi o przemijaniu, ludzkim okrucieństwie i nieuchronności śmierci. Tak jakby właśnie przekroczenie jej progu miało być ostatnim słowem człowieka.

Nie jest to jednak pełna prawda ani o człowieku, ani, tym bardziej, o Edycie Stein. Szczególnym, choć przecież nie w sposób intencjonalnie powstałym, dopełnieniem instalacji muzeum z Lublińca jest bowiem dokonana



w latach 1995-1996 nowa aranżacja katolickiego kościoła St. Martin w Bad Bergzabern, miejscowości leżącej w Nadrenii-Palatynacie. Każdy wchodzący do kościoła już na początku nawy napotyka chrzcielnicę, z której dnia 1 stycznia 1922 roku polały się na głowę Edyty Stein wody chrztu świętego. Ten akt został potwierdzony następującym wpisem w parafialnej księdze chrztów:

1922, nr 1, dr Edyta Stein, lat 30, doktor filozofii [te słowa są na marginesie dokumentu]. Roku Pańskiego 1922, 1 stycznia, została ochrzczona Edyta Stein, lat 30, doktor filozofii, urodzona 12 października 1891 roku we Wrocławiu, córka + Zygryfryda Stein i Augusty Courant, która pouczona i dobrze przygotowana przeszła z judaizmu na wiarę katolicką. Na chrzcie otrzymała imię Teresa Jadwiga. Matką chrzestną była dr Jadwiga Conrad z domu Martius, zamieszkała w Bergzabern, co niniejszym poświadczam: Eugeniusz Breitling, proboszcz<sup>1</sup>.

Nad chrzcielnicą został umieszczony posąg Edyty Stein. Jej twarz jest zwrócona w stronę ołtarza, i dalej jeszcze, w stronę absydy kościoła, w której wznosi się wielki metalowy krzyż. Jego pionowa belka symbolizuje tory kolejowe – ostatnią drogę wiodącą Edytę Stein ku oświęcimskiej komorze gazowej i krematorium. Ten motyw przywołuje instalację z muzeum w Lublińcu. Jednakże wymowa krzyża wykracza poza śmierć i zaplanowaną przez hitlerowców *Vernichtung* Żydów. Krzyż z kościoła w Bad Bergzabern mówi bowiem o ostatecznym zwycięstwie Chrystusa – i dlatego przybiera kształt drzewa życia, którego najcudowniejszym owocem, dającym życie wieczne, jest On sam<sup>2</sup>. Błyszczące złotem liście tego drzewa tworzą jedno wielkie serce. Chrystusowy krzyż mówi o ofiarnej miłości, która poprzez kenozę – absolutne uniżenie się Chrystusa<sup>3</sup> – jest miłością „aż do końca”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> W oryginale zapis ten brzmi następująco: „1922. Nr 1. Anno Domini millesimo nongentesimo vigesimo secundo die primo Januarii baptizata est Editha Stein, triginta annos nata, doctor philosophiae, nata die duodecimo Octobris anni millesimi octingentesimi nonagesimi primi in Breslau, filia + Sygfriedi Stein et Augustae Courand, quae a Iudaismo in religionem catholicam transivit bene instructa et disposita. In baptismo nomen Theresia Hedwig accepit. Matrina fuit Dr. Hedwig Conrad, nata Martius, habitans in Bergzabern, qua testor Eugenius Breitling, parochus”. Por. Św. Teresa Benedykta od Krzyża, Edyta Stein, *Autoportret z listów. Część pierwsza 1916-1933*, tłum. J.I. Adamska, A. Talarek, Kraków 2003, s. 90, przypis 1. Drobne zmiany w tłumaczeniu: MJ.

<sup>2</sup> Podczas kanonizacji s. Benedykty od Krzyża (Edyty Stein) w dniu 11 października 1998 roku Jan Paweł II powiedział między innymi: „Krzyż Chrystusa! Kwitnące nieustannie drzewo krzyża przynosi wciąż nowe owoce zbawienia. Dlatego wierzący wpatrują się w krzyż z ufnością, a z jego tajemnicy miłości czerpią odwagę i energię, aby wiernie iść śladem Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego”. Jan Paweł II, *Wiara i krzyż są nierozdzielne. Homilia Ojca Świętego wygłoszona podczas Mszy św. kanonizacyjnej [bl. Edyty Stein]*, Watykan, 11 X 1998, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 19 (1998), n. 12, s. 17.

<sup>3</sup> Por. Flp 2,6-8.

<sup>4</sup> Por. J 13,1.

Między chrzcielnicą i postacią Edyty Stein, trzymającą w swych dłoniach duży krzyż, a krzyżem w absydzie kościoła daje się odczuć szczególne napięcie. Jest ono wypełnione tym wszystkim, czym żyła Edyta Stein od chwili chrztu aż do momentu śmierci w oświęcimskiej komorze gazowej, a co nakazał swoim uczniom sam Chrystus, wzywając ich, by szli za Nim, dźwigając własny krzyż<sup>5</sup>. Owa przestrzeń czasu, wyznaczona dwudziestoleciami 1922-1942, została przecięta, a z drugiej strony swoiście wzmocniona powziętą w 1933 roku radykalną decyzją Edyty Stein o wstąpieniu do karmelu. Wtedy też przyjęła imię zakonne Teresy Benedykty od Krzyża (*Teresia Benedicta a Cruce*)<sup>6</sup>. Od tej chwili jej osobiste dźwiganie krzyża nabrało nowego wymiaru. Jako oblubienica Baranka nosła go wytrwale, z pokorą a równocześnie z ogromnym zawierzeniem swemu Panu, nieustannie otwarta na Jego natchnienia – do końca. Dlatego też została, jak w dniu 1 maja 1987 roku podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej w Kolonii powiedział o niej Jan Paweł II, *benedicta a cruce* – „pobłogosławiona przez krzyż” (*Teresia, ‘die vom Kreuz Gesegnete’*)<sup>7</sup>.

Jeżeli kościół w Bad Bergzabern w sposób symboliczny mówi o ostatnich dwudziestu latach życia Edyty Stein, to wszystko to, co znajduje się poza nim, mówi o czasie, zanim przekroczyła bramy Kościoła katolickiego, czyli o trzydziestolecium zamkniętym w ramach lat 1891-1921. Na ten czas składają się różne stacje jej życia, wśród których głównymi są: Wrocław, Hamburg<sup>8</sup>, Ge-

<sup>5</sup> Por. Mt 16,24-25.

<sup>6</sup> Miało to miejsce podczas jej oblóczyn w dniu 15 kwietnia 1934 roku. Rok później złożyła śluby zakonne, co zostało odnotowane w *Księdze Chrztałów* przez kolejnego proboszcza parafii St. Martin w Bad Bergzabern ks. Wilhelma Sarreithera w postaci krótkiego zapisu: „Haec Dr. Editha Stein anno 1933 in monasterio Carmelitanum in Colonia professa est” – „Ta sama dr Edyta Stein w roku 1933 złożyła profesję w klasztorze karmelitanek w Kolonii”. W zapis ten zakradł się jeden błąd: Edyta Stein złożyła profesję w 1935 roku.

<sup>7</sup> W ten właśnie sposób interpretując jej imię, Jan Paweł II równocześnie podkreślił niezwykłość Edyty Stein poprzez wskazanie na pewien ważny punkt jej duchowej drogi, jakim było odrzucenie przez nią osobowego Boga w okresie młodzieńczego dojrzewania: „Teresa, ‘Pobłogosławiona przez Krzyż’. Takie było zakonne imię kobiety, która swoją drogę duchową rozpoczynała z przeświadczeniem o nieistnieniu żadnego Boga. Wówczas to, w latach młodości i studiów nie była jeszcze naznaczona odkupieńczym Krzyżem Chrystusa, ale już wówczas Krzyż stanowił przedmiot stałego poszukiwania i dociekań jej wnikliwego umysłu. Jako 15-letnia uczennica w rodzinnym Wrocławiu, wychowana w domu o starych tradycjach żydowskich, Edyta postanowiła ‘już więcej się nie modlić’. Chociaż przez całe życie pozostawała pod silnym wrażeniem głębokiej religijności swej matki, w okresie młodości i w czasie studiów zbliżyła się do intelektualnych kół ateistycznych. W tym okresie nie wierzyła w istnienie Boga osobowego”. Jan Paweł II, *Pobłogosławiona przez Krzyż. Homilia Jana Pawła II wygłoszona podczas uroczystości beatyfikacyjnej s. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, Kolonia-Müngersdorf, 1 V 1987, „L’Osservatore Romano”, wyd. pol., 8 (1987), n. 7, s. 22-23.

<sup>8</sup> Wspominając swój pobyt w Hamburgu u swej siostry Elzy i jej męża Maxa, którzy „byli zdecydowanymi ateistami i w ich domu nie było śladu jakiegokolwiek religijności” Edyta Stein na-

tynga<sup>9</sup>, Fryburg Bryzgowijski. I wreszcie stacja najważniejsza, którą stał się dom jej przyjaciółki Hedwig Conrad-Martius, znajdujący się przy Eisbrünnelweg (dzisiaj Neubergstrasse 16)<sup>10</sup>, ulicy wznoszącej się ku górze, w stronę winnic okalających miasto, niemal na osi kościoła St. Martin. To właśnie tam, pod koniec lata a u początków jesieni 1921 roku, dokonał się w niej przełom.

Sięgnęłam na chybił trafił i wyciągnęłam grubą książkę. Nosiła ona tytuł: ‘Życie św. Teresy z Avila’ napisane przez nią samą. Zaczęłam czytać, zostałam zaraz pochłonięta lekturą i nie przerwałam, dopóki nie doszłam do końca. Gdy zamykałam książkę, powiedziałam do siebie: ‘To jest prawda!’ (*Das ist die Wahrheit!*)<sup>11</sup>.

Następnego dnia rano udała się do miasta, by kupić katechizm katolicki i mszał. Gdy w pełni opanowała ich treść, poprosiła dla siebie o chrzest. Łącząc symbolicznie ulicę Eisbrünnelweg z kościołem St. Martin w Bad Bergzabern, można by powiedzieć, że Edyta Stein zesza wtedy z wyżyn ateizmu, by znaleźć się wreszcie u siebie, w Kościele, i tam podjąć na nowo drogę – tym razem mozolne wspinanie się na inne już wzniesienie: na szczyt góry Karmel.

---

pisala: „Tutaj także całkiem świadomie i z własnej woli zaprzestałam się modlić”. Por. E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 2005, s. 179.

<sup>9</sup> Studia w Getyndze były dla niej nie tylko czasem fascynacji odkrywaną wtedy pod kierunkiem Edmunda Husserla fenomenologią, ale także czasem głębokiego kryzysu duchowego, związanego z trudnościami przy pisaniu rozprawy doktorskiej: „Poszukiwanie jasności męczyło mnie teraz bardzo i nie dawało spokoju we dnie i w nocy. Przestałam sypiać i ta bezsenność miała trwać przez wiele lat. Ogarniało mnie coraz bardziej prawdziwe zwątpienie. Pierwszy raz w życiu stałam przed czymś, czego nie mogłam osiągnąć własną wolą. (...) Doszło nawet do tego, że zbrzydło mi życie, mimo że powtarzałam sobie często, iż takie przygnębienie nie ma najmniejszego sensu. (...) Niestety, motywy rozumowe niewiele tu pomagały. Kiedy szłam ulicą, jakże chciałam, aby mnie przejechał jakiś wóz! Gdy się wybierałam na wycieczkę, żywiłam cichą nadzieję, że skręcę kark i nie wrócę już żywa do domu”. Tamże, s. 357-358.

<sup>10</sup> W liście z dnia 22 września 1921 roku do Romana Ingardena, podając adres swego pobytu w Bad Bergzabern, Edyta Stein tak oto przetłumaczyła na francuski nazwę ulicy „Eisbrünnelweg”: „rue de la petite fontaine de glace” – „ulica małej fontanny z lodu (lodowej)” – por. E. Stein, *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Kraków 1994, s. 135.

<sup>11</sup> Teresa Renata od Ducha Świętego, *Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paris 1973, s. 61. Wbrew rozpowszechnionej przez s. Teresę Renatę wieści, że egzemplarz tej książki należał do biblioteki Hedwig Conrad-Martius i że Edyta Stein sięgnęła po nią na chybił trafił (por. tamże), Pauline Reinach zeznała, że książka ta znajdowała się w jej zbiorach bibliotecznych i że Edyta Stein sama wybrała ją całkiem świadomie latem 1921 roku, zabierając ze sobą do Bad Bergzabern. Por. E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, s. 541-542, przypis 19; U. Dobhan, *Wprowadzenie*, w: Św. Teresa Benedykta od Krzyża, Edyta Stein, *Wiedza Krzyża*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 2005, s. 11, przypis 12.

Słowo *die Wahrheit* wypowiedziane przez Edytę Stein przy Eisbrünnelweg jest słowem prawdziwie kluczowym. Komentując je, Virginia Raquel Azcuy stwierdziła:

Wyrażenie zdradza ton odkrycia, jak gdyby Edyta Stein powiedziała: ‘To jest to’, ‘znalazłam to, czego szukałam’. Prawda ukazuje się jej wcielona w świętość kobiety, to znaczy mająca egzystencjalne oblicze; równocześnie ukazuje się jej w odniesieniu do Prawdy Boga, który jest Miłością<sup>12</sup>.

Stwierdzenie Azcuy wskazuje zatem na trzy niezmiernie ważne elementy: odkrycie prawdy, które odpowiada na najgłębsze pragnienia Edyty Stein; odkrycie prawdy dzięki osobistemu świadectwu, jakie dała o niej św. Teresa z Avila; odkrycie prawdy o samym Bogu.

Do tego odkrycia Edyta Stein dochodziła pośród bólu poszukiwań. W liście do Fritza Kaufmanna pisała: „Mnie samej wówczas było bardzo źle, wcale nie mniej niż Panu”<sup>13</sup>. Mówiąc później o tym okresie, wyzna: „Moja tęsknota za prawdą była moją jedyną modlitwą”<sup>14</sup>. Była to droga nie tylko czysto osobistych poszukiwań. Torowali ją dla niej również inni ludzie. Do nich przede wszystkim należał jej ukochany mistrz Edmund Husserl. To on wpoił w nią konieczność bezstronnego podchodzenia do badanych zjawisk, wręcz bezkompromisowej uczciwości wobec przedmiotu badań, o czym przejmujące świadectwo dała nie tylko sama Edyta Stein<sup>15</sup>, ale również tacy jego

---

<sup>12</sup> V.R. Azcuy, *Una teologia epifanica, efficace e discreta. Dialogo tra Edith Stein e la teologia contemporanea*, w: *Edith Stein. Testimone di oggi. Profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale Roma – Teresianum 7-9 ottobre 1998*, Città del Vaticano 1999, s. 65.

<sup>13</sup> E. Stein, *List do Fritza Kaufmanna*, Spira, 13 IX 1925, w: tejże, *Autoportret z listów. Część pierwsza 1916-1933*, s. 107. W tym samym liście, nieco dalej, nazwała swoje dochodzenie do katolicyzmu „procesem”, którego zakończenie wyraziła poprzez nawiązanie do słynnych słów Augustyna z jego *Wyznań*: „Proces, o którym wspomniałam, zaczął się już wcześniej, ulegał przemianom i ciągnął się przez kilka lat, wreszcie doprowadził mnie do miejsca, gdzie każde niespokojne serce znajduje uciszenie i pokój”. Tamże.

<sup>14</sup> Teresa Renata od Ducha Świętego, *Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, s. 61.

<sup>15</sup> „Trzeba powiedzieć o Husserlu, że sposób, w jaki kierował on ku samym rzeczom, wychowując, by z całą ostrością zwracać na nie uwagę umysłu oraz opisywać je trzeźwo, wiernie i sumiennie, sposób, w jaki uwalniał od samowoli i pychy w poznaniu, prowadził do skromnej, posłusznej rzeczom i w tym właśnie pokornej postawy poznawczej. Prowadził on również do wyzwolenia się z przesądów, do nieskrepowanej gotowości przyjęcia tego, co naocznie zrozumiałe. I to nastawienie, do którego Husserl świadomie wychowywał, wyzwoliło wielu z nas i pozbawiło uprzedzeń wobec katolickiej prawdy, tak iż cały szereg jego uczniów zawdzięcza mu również i to, że odnaleźli oni drogę do Kościoła, której on sam nie znalazł”. E. Stein, *Światopoglądowe znaczenie fenomenologii*, tłum. Z. Stawrowski, „Logos i Ethos” 1992, n. 1, s. 77.

uczniowie, jak Hedwig Conrad-Martius<sup>16</sup> czy Peter Wust<sup>17</sup>. Natomiast spotkanie z Maxem Schelerem sprawiło, że poznała wybitnego intelektualistę, który przyznawał się do katolicyzmu i z niego czerpał inspiracje dla swych filozoficznych poszukiwań. Jawił się jej zatem jako świadek wiary, który swą postawą łamał w niej powoli intelektualne uprzedzenia, jakie zarówno ona, jak i niemal całe ówczesne środowisko akademickie żywiło wobec ludzi wierzących w Boga, patrząc na nich z góry, z wyżyn swego jakoby nieomylnego intelektu<sup>18</sup>. Dlatego też Edyta Stein mogła po latach stwierdzić:

<sup>16</sup> Hedwig Conrad-Martius pisze nawet o swoistym duchowym zrodzeniu, jakie dokonało się w duszach uczniów Husserla dzięki ich Mistrzowi. „Wzajemny stosunek, jaki nas łączył, był czymś zupełnie innym niż zwykła przyjaźń. Była to najpierw wspólnota atmosfery filozoficznej, z której wraz z wieloma innymi zostaliśmy zrodzeni. My, którzy byliśmy najbliższymi uczniami naszego czcigodnego nauczyciela i mistrza Edmunda Husserla. ‘Zrodzeni duchowo’! [...] Była to podstawa spajającego nas wszystkich związku, który trwał przez szereg getyngeskich pokoleń. Nie mieliśmy żadnego specjalistycznego języka, nie mieliśmy – i to w najmniejszym stopniu – żadnego wspólnego systemu. Tym, co nas jednoczyło, było jedynie spojrzenie otwarte na duchową osiągalność bycia we wszystkich jego możliwych do pomyślenia postaciach. [...] W kręgu fenomenologicznym używana więc została gleba dla poznania transcendencji i objawień, pierwiastka boskiego i samego Boga, dla ostatecznych decyzji religijnych, dla nawróceń i konwersji. Bynajmniej nie wszyscy – jakkolwiek liczni – fenomenolodzy dokonali konwersji w duchu katolickim. Niektórzy uzyskali nowe, głębsze osadzenie w kręgu ewangelickim i doszli do autentycznego nawrócenia. Inni pozostali przy judaizmie, stali się Żydami w sensie konfesyjnym albo byli całkowicie bezwyznaniowci. Wszyscy jednak doświadczyli jakoś istnienia zaświatów, których istota – podobnie jak istota tak wielu innych rzeczy – nagle im się ukazała”. H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, tłum. J. Zychowicz, „Znak-Idee”, 1 (1989), s. 3, 4, 5.

<sup>17</sup> „Od samego początku musiało być chyba w intencji owego nowego kierunku filozofii ukryte coś całkiem tajemniczego, jakieś pragnienie powrotu do tego co obiektywne, do świętości bycia, czystości i nieskażenia rzeczy, do samych rzeczy. Chociaż bowiem ojcu tego nowego kierunku myślowego Husserlowi nie udało się całkowicie przewyciężyć nowożytnego przekleństwa subiektywizmu, to jednak właściwa pierwotnej intencji tej szkoły otwartość na przedmiot kazała wielu jego uczniom zmierzać dalej ku rzeczom, ku stanom faktycznym, ku samemu byciu, a nawet ku temu, co stanowi habitus katolika, dla którego nie jest nic bardziej stosowne niż wieczne przymierzanie się poznającego umysłu do miary stanowiących rzeczy”. P. Wust, za: H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, s. 3-4.

<sup>18</sup> „Pierwsze wrażenie, jakie na mnie wywarł Scheler, było fascynujące. Nigdy już potem nie widziałam u żadnego człowieka tak czystego ‘fenomenu geniusza’. Z jego wielkich niebieskich oczu bił blask jakiegoś wyższego świata. [...] Dla mnie jak i dla wielu innych było rzeczą jasną, że jego wpływ w tamtych latach wykraczał daleko poza ramy filozofii. Nie wiem, w którym roku powrócił Scheler do Kościoła katolickiego, ale zapewne niewiele lat przedtem. W każdym razie, w tym właśnie czasie przepełniały go idee katolickie i umiał dla nich zjednywać zwolenników całym blaskiem swego ducha i potęgą wymowy. Było to moje pierwsze zetknięcie się z nieznanym mi dotąd światem. Nie doprowadziło mnie jeszcze do wiary, ale otwarło pewien zakres ‘fenomenu’, obok którego nie mogłam przejść jak ślepiec. Nie na darmo wpajano nam stale zasadę, abyśmy do każdej rzeczy podchodzili bez uprzedzeń, odrzucając wszelkie ‘obawy’. Jeden po drugim opadały ze mnie więzy racjonalistycznych przesądów, w jakich wzrastałam nie wiedząc o tym, i nagle stanął przede mną świat wiary. Przecież ludzie, których codziennie spotykałam, na których patrzyłam z podziwem – wiarą tą żyli. A więc musiała ona stanowić wartość godną co najmniej



W Getyndze nauczyłam się poszanowania dla problemów wiary i czci dla ludzi wierzących. Chodziłam nawet czasem z moimi przyjaciółmi do kościoła protestanckiego [...], ale drogi do Boga jeszcze nie odnalazłam<sup>19</sup>.

Do Boga przybliżyły ją trzydziestodniowe rekolekcje ignacjańskie, które rozpoczęła jako ateistka i z których wyszła – jak zwierzyła się o. Erichowi Przywarze – z decyzją o konwersji<sup>20</sup>. Ciągłe jednak brakowało jej czegoś, co by ostatecznie przesądziło o dokonującym się w niej przełomie. Hedwig Conrad-Martius wspomina nawet o pewnym religijnym kryzysie, jaki stał się udziałem zarówno jej samej, jak i Edyty Stein: „Szłyśmy obie jakby po wąskiej krawędzi tuż obok siebie, każda w każdej chwili oczekując Bożego wezwania”<sup>21</sup>. Wreszcie ono nadeszło, przybierając postać dość przypadkowej nocnej lektury autobiografii św. Teresy z Avili. Edyta Stein odpowiedziała na nie słowem, które z jednej strony określiło jej dotychczasową drogę życia, a z drugiej zadecydowało o dalszym jej kształcie zdążania: *das ist die Wahrheit*. „Bóg jest Prawdą. A kto szuka prawdy, szuka Boga, choćby o tym nie wiedział” napisała po latach do siostry Adelgundy Jaegerschmid, odnosząc to zwłaszcza do Husserla, ale także do własnych poszukiwań prawdy sprzed przełomu, jaki się w niej dokonał w Bad Bergzabern w 1921 roku<sup>22</sup>. Stąd można by powiedzieć, że człowiek jawił się jej, jak zauważył Marco Paolinelli, nie tylko jako *Wahrheitssucher*, ale również – a może właśnie dlatego – jako *Gottsucher*<sup>23</sup>.

To swoiste utożsamienie człowieka jako istoty szukającej prawdy z człowiekiem jako istotą, która szuka Boga, pozwala nam – i wręcz zaprasza – do tego, aby na problem tak szczególnie rozumianej i doświadczonej przez Edy-

---

przemyslenia. Chwilowo byłam aż nadto zajęta innymi sprawami i nie zajęłam się systematycznie problemami wiary. Zadawałam się tylko bezkrytycznym wchłanianiem w siebie impulsów płynących z mego otoczenia, które – prawie niepostrzeżenie – przekształciły mnie wewnętrznie”. E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, s. 332, 333-334. Wrażenie, jakie na Edycie Stein wywarł Scheler, musiało być wyjątkowo silne, skoro po latach, w roku 1941, pisała ona w liście do jezuitę o. Jana Hille Noty: „Scheler był dla mnie zawsze prawdziwym ‘fenomenem genialności’, jak żaden inny człowiek, którego spotkałam”. Tejże, E. Stein, *List Jana Hille Noty*, Echt, 29 XI 1941, w: też, *Autoportret z listów. Część druga 1933-1942*, tłum. I.J. Adamska, A. Talarek, Kraków 2003, s. 739.

<sup>19</sup> Tamże, s. 409.

<sup>20</sup> Por. E. Przywara, *Edyta Stein, przejrzyłość i milczenie*, tłum. J. Zychowicz, „Znak-Idee”, 1 (1989), s. 21-22.

<sup>21</sup> H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, s. 8.

<sup>22</sup> E. Stein, *List do s. Adelgundy Jaegerschmid*, Kolonia-Lindenthal, 23 III 1938, w: też, *Autoportret z listów. Część druga 1933-1942*, s. 418.

<sup>23</sup> Por. M. Paolinelli, *Note sulla „filosofia cristiana” di Edith Stein*, w: *Edith Stein. Testimone di oggi. Profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale Roma – Teresianum 7-9 ottobre 1998*, Città del Vaticano 1999, s. 65.

tę Stein prawdy spojrzeć w świetle monumentalnego dzieła Hansa Ursa von Balthasara, jaką jest *Teologika*. W pierwszym jej tomie, zatytułowanym *Prawda świata*, wskazał on na dwa aspekty prawdy. Pierwszym z nich jest „odsłonięcie, odkrycie, dostępność, nieukrytość ( $\alpha$ -ληθεια) bytu. Ta nieukrytość ma dwojakie znaczenie: że z jednej strony jawi się jako *być* i że z drugiej strony byt *się jawi*”<sup>24</sup>. Natomiast drugim aspektem prawdy jest *emeth* czyli: „wierność, stałość, niezawodność. Tam gdzie jest *emeth*, możliwe jest zaufanie”<sup>25</sup>. Jak pisze dalej Balthasar,

[...] w tym swoim charakterze prawda [jako *emeth*] spełnia dwojaką funkcję: z jednej strony stawia kres niepewności i nieskończoności poszukiwań, przypuszczeń i podejrzeń, aby miejsce tych chwiejnych stanów mogła zająć ukształtowana, umocniona w sobie oczywistość w odsłoniętym stanie rzeczy. Z drugiej strony to zakończenie niepewności i jej niedobrej nieskończoności jest otwarciem i odpieczętowaniem prawdziwej nieskończoności płodnych szans i sytuacji: z uobecnionej prawdy wyraasta jak z zalążka tysiąc wniosków, tysiąc nowych poznań; wiarygodność uzyskanej oczywistości zawiera w sobie bezpośrednio obietnicę dalszej prawdy, jest jakby prawdą wejściową, kluczem do życia ducha. Ta druga cecha – *emeth* jako początek i punkt wyjścia – tak dalece przeważa, że pierwsza, zamykająca, pozostaje w jej służbie: prawda nigdy nie zacieśnia w sobie podmiotu poznającego; jest zawsze otwarciem – nie tylko ku sobie i w sobie, lecz ku dalszej prawdzie<sup>26</sup>.

Obydwa aspekty prawdy – jej nieukrytość oraz *emeth* – wskazują na istnienie podmiotu, dla którego dana prawda odsłania się i jest równocześnie fundamentem budzącego się w nim zaufania. Dlatego też, jak pisze Balthasar, „do pojęcia prawdy nie należy to, że wszelki byt jest również samoświadomością, ale to, że wszelki byt ma pewne odniesienie do samoświadomości”<sup>27</sup>. To odniesienie polega na tym, że w poznającym podmiocie

[...] łączą się dwa na pozór przeciwstawne odczucia: poczucie posiadania jasności ducha, który ogarnia przedmiot poznania, i poczucie, że jest się zalewanym przez coś, co w poznaniu wykracza poza granice samego poznania, świadomość uczestniczenia w czymś, co samo w sobie jest nieskończenie większe od tego, czego się o tym dowiadujemy. W pierwszym odczuciu podmiot zawiera w sobie przedmiot, [...] w drugim natomiast podmiot jest wprowadzany w tajemnice przedmiotu, z którego głębi i pełni pojmuje wyraźnie tylko małą cząstkę, jednakże z obietnicą dalszego przyszedłego wtajemniczenia<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 37.

<sup>25</sup> Tamże, s. 38.

<sup>26</sup> Tamże, s. 38-39.

<sup>27</sup> Tamże, s. 38.

<sup>28</sup> Tamże, s. 39-40.



To, ostatecznie, wskazuje na swoistą dwubiegunowość prawdy. Dostępność bytu jest bowiem, z jednej strony, jego cechą obiektywną, jemu właśnie przynależną. Stąd poznający podmiot powinien się dostosować do poznawanej rzeczy. Podkreśla to tak zwana klasyczna definicja prawdy jako *adaequatio rei et intellectus*, w której decydująca miara należy do przedmiotu. Jednakże, z drugiej strony, poznający podmiot jest istotą wolną, mającą zdolność samookreślenia i twórczego działania. Dlatego też podmiot nie tylko posiada w sobie i doprowadza do końca poznanie, ale wyrokuje też „o prawdzie jako takiej: dopiero w akcie sądu o prawdzie zostaje ona w pełnym sensie rzeczywistniona – jako wyjawienie bytu posiadane w świadomości”<sup>29</sup>. W tym momencie punkt ciężkości prawdy przesuwają się z przedmiotu w stronę poznającego podmiotu, który jest czynnikiem mierzącym, a jego pomiar „jest jego spontanicznym, twórczym działaniem”. Wynika z tego, że „wolność i spontaniczność podmiotu pozwalają prawdę nie tylko pojmować, ale także ustanawiać”, przez co „ludzki podmiot uczestniczy tutaj w sposób szczególny w ustanawiającej prawdę mocy boskiego rozumu”<sup>30</sup>. Dlatego też prawda, zdaniem Balthasara, powstaje i polega na dwoistości mierzenia i bycia mierzoną. Jest ona bowiem, z jednej strony, przez poznający rozum w jego funkcji *intellectus passibilis* stwierdzana, przyjmując postać prawdy jako *θεορία*, a równocześnie, z drugiej strony, przez ten sam rozum w jego funkcji *intellectus agens* tworzona, obierając kształt prawdy jako *ποιησις*.

W blasku tak pojmowanej prawdy poznający podmiot dochodzi do szczególnej postaci samoświadomości. Staje się bowiem otwarty zarówno na samego siebie, jak i na to wszystko, co inne. Ta otwartość jest jego receptywnością, która „oznacza władzę i możliwość przyjęcia i jakby ugoszczenia we własnym domu czegoś obcego”. Co więcej, ujawnia się w tym niezwykła zależność między osobistą wolnością a wewnętrznym otwarciem. Jak pisze Balthasar, „im pełniej [...] jakaś istota posiada sama siebie, im zatem jest bardziej wolna, tym bardziej jest też otwarta, tym bardziej receptywna wobec wszystkiego, co ją otacza”<sup>31</sup>. Receptywność ta nabiera szczególnie szlachetnego kształtu, gdy staje się zdolnością „ku temu, by pozwolić się temu bytowi [Innego] obdarować jego własną prawdą. Zdolność otrzymywania prawdy należy do najwyższych wartości ludzkiej egzystencji”<sup>32</sup>. Objawia się to zwłaszcza w miłości międzyludzkiej. Miłość ma bowiem taką naturę,

<sup>29</sup> Tamże, s. 41.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 44.

<sup>32</sup> Tamże.

że w autentyczny i szczególny sposób pragnie przyjmować wszystko, czym ją owo ‘ty’ [Innego] obdarowuje, jako coś nowego, rzeczywiście wzbogacającego. Miłość chętnie zrezygnowałaby z niejednego fragmentu swojej wiedzy, gdyby dzięki temu mogła go na nowo przyjąć od istoty kochanej. Co więcej, dokonałaby nawet takiego cudu, że przestałaby wiedzieć o rzeczach, o których wie, aby tylko być zdolną do otrzymania ich na nowo jako daru od kochanej istoty<sup>33</sup>.

Tak doświadczana przez podmiot prawda domaga się najpierw, jako swego swoistego horyzontu – przyjęcia istnienia Boga. Opowiadając się za zasadą, że *cogitor ergo sum* jest podstawową formą zdania *cogito ergo sum*, Balthasar stwierdza, iż w tym praakcie, w którym ludzie

[...] pojmują [...] siebie jako podmioty, uzyskują świadomość, że są ukonstytuowani i pojęci przez Kogoś innego, przeciwstawieni Mu i odróżnieni od Niego. Właśnie w tej przestrzeni pełnego czci dystansu, otwierającej się między Bogiem a stworzeniem, współstworzenia jawią się im w swoim samodzielnym bycie<sup>34</sup>.

Oznacza to, z jednej strony, odrzucenie idealistycznego panteizmu, oraz, z drugiej, przyjęcie interpodmiotowości, czyli niemożności „redukcji wielości skończonych podmiotów”. Dlatego też

[...] prawda jawi się [...] w świecie jako rozdzielona na niezliczone podmioty, które są na siebie wzajemnie otwarte w postawie dogłębnej gotowości i oczekują wzajemnie od siebie udzielenia tej cząstki prawdy, która została im udzielona przez Boga jako uczestnictwo w Jego prawdzie nieskończonej<sup>35</sup>.

Wydaje się, że właśnie w świetle tak rozumianej prawdy, a zwłaszcza w jej nie dającym się uniknąć powiązaniu z prawdą o Bogu, oraz w zjawisku interpodmiotowości należy rozumieć duchową drogę, jaką odbyła Edyta Stein, by móc wreszcie zawołać *das ist die Wahrheit!* Była przecież tak skonstruowana, że nie mogła się obejść bez refleksji, jak pisała o sobie do Ingardena w dniu 15 października 1921 roku, a zatem tuż po wewnętrznym przełomie, jaki się w niej dokonał, a jeszcze przed przyjęciem chrztu<sup>36</sup>. Musiała zatem doświadczać w sobie owego napięcia między prawdą jako nieukrytością i jako *emeth*. Musiała więc nieustannie otwierać się na to, co inne – co ją wewnętrznie ubogacało, a równocześnie wzywało do kolejnych poszukiwań i zgłębień.

<sup>33</sup> Tamże, s. 47.

<sup>34</sup> Tamże, s. 52.

<sup>35</sup> Tamże, s. 53.

<sup>36</sup> „Przez te ostatnie lata dużo więcej żyłam niż filozofowałam. Moje prace są zawsze jedynie odzwierciedleniem tego, czym zajmowałam się w życiu bo jestem już tak skonstruowana, że nie mogę się obejść bez refleksji”. E. Stein, *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, s. 136.

Nie mogła też przechodzić obojętnie obok osób, które szanowała i które mniej lub bardziej świadomie ukazywały jej prawdę o Bogu: obok Husserla, Schellera, Reinacha i jego żony Anne<sup>37</sup>, nieznannej kobiety z koszykiem modlącej się we frankfurckiej katedrze<sup>38</sup>, Hedwig Conrad-Martius, czy na koniec wobec św. Teresy Wielkiej.

Prawda o Edycie Stein jako człowieku szukającym prawdy – jako o *Wahrheitssucher*, a przez to jako o kimś, kto szuka, nawet nieświadomie, Boga, czyli jako o *Gottsucher* – znajduje takie oto potwierdzenie i swoisty komentarz w *Prawdzie świata* Hansa Ursa von Balthasara: „W najmniejszym poruszeniu myśli żyje więc już, zawarta w nim, wiedza o prawdziwej nieskończoności; każdy sąd, wypowiedziany przez skończony rozum, jest dowodem na istnienie Boga. Tak więc również całe poszukiwanie jedności bytu jest w gruncie rzeczy poszukiwaniem Boga, a jednocześnie uznaniem, że żadna istota stworzona nie jest Bogiem”<sup>39</sup>. Stąd, zważywszy na jej intelektualną uczciwość i wewnętrzny radykalizm, by iść zawsze do końca za odkrytą przez siebie prawdą, można by się ośmielić na przytoczenie tutaj ostatnich słów, jakie umierający Stanisław Brzozowski tuż po swoim nawróceniu pod wpływem lektury Johna Henry’ego Newmana zanotował w swym *Pamiętniku* pod datą 5 kwietnia 1911 roku:

*I know, I know* Newmana nie jest dowolnym zwrotem literackim. [...] *I know, I know* jest sformułowaniem niezrównanym faktu trudnego do uchwycenia, lecz niezaprze-

<sup>37</sup> Po śmierci Adolfa Reinacha, który zginął na wojnie, jego dotychczasowa żona Anne zaprosiła Edytę Stein, aby „uporządkowała naukową spuściznę jej męża. (...) [Jednakże Edyta] bała się przekroczyć próg tego mieszkania. (...) Jeszcze bardziej bała się zobaczyć złamaną i zrozpaczoną wdowę, panią Reinach, którą знаła jako szczęśliwą małżonkę u boku szlachetnego człowieka. Rzeczywistość okazała się jednak inna. Co dla ateistki, Edyty Stein, było tylko druzgocącym ciosem losu, to chrześcijanka, pani Reinach, przyjęła jako udział w krzyżu swego Mistrza. (...) Zbawienie płynące z krzyża i jego tajemne błogosławieństwo kładły się jakimś blaskiem na zboliałych rysach twarzy tej dostojnej kobiety. Edyta o nic ją nie pytała, ale wrażenie, które pozostało po przeżyciu, okazało się niezatarte. ‘Było to moje pierwsze zetknięcie z krzyżem i z jego boską mocą, jakiej udziela on tym, którzy go niosą. Po raz pierwszy widziałam naocznie zrodzony ze zbawczego cierpienia Chrystusa Kościół i jego zwycięstwo nad ościeniem śmierci. Był to moment, w którym moja niewiara załamała się, judaizm zbladł, a Chrystus zajaśniał: Chrystus w tajemnicy krzyża’. To wyznanie, uczynione pewnemu księdzu krótko przed swą śmiercią, siostra Benedykta zakończyła słowami: ‘Dlatego też przy obłóczynach mogłam wyrazić tylko jedno życzenie: by w zakonie nazywać się siostrą ‘od Krzyża’’. Teresa Renata od Ducha Świętego, *Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, s. 54-55.

<sup>38</sup> „Wstąpiłyśmy na kilka minut do katedry i gdy pozostawałyśmy tam w nabożnym milczeniu, weszła jakaś kobieta obarczona koszykiem i uklękła w jednej z ławek na krótką modlitwę. Było to dla mnie coś zupełnie nowego. Do synagogi i zborów protestanckich, do których chodziłam, szło się tylko na nabożeństwo. Tu ktoś oderwał się od wiru zajęć, aby wstąpić do pustego kościoła, jakby na jakąś poufną rozmowę. Nigdy tego nie zapomnę”. E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, s. 513.

<sup>39</sup> H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, s. 233.

czalnego, stanowiącego najgłębszą podstawę naszej istoty. Na dnie naszej duszy jest światło. Pozostaje ono w łączności ze słońcem niegasnącym. [...] Każda wiara w zbawienie człowieka musi być uniwersalna. Katolicyzm jest nieuchronny. Nieuchronnym, w samej idei człowieka zakorzenionym faktem jest Kościół. Człowiek jest niezrozumiałą zagadką bez Kościoła. Życie ludzkie jest szyderstwem i igraszką, jeżeli Kościoła nie ma<sup>40</sup>.

*Das ist die Wahrheit!* Edyty Stein jest potwierdzeniem faktu, że również dla niej zarówno katolicyzm, jak i zakorzeniony w człowieku Kościół stały się nieuchronne.

Odtąd zaczął się dla niej nowy etap zdążania drogami prawdy, co symbolicznie wyraża przestrzeń zawarta między postacią Edyty Stein znaną baptysterium a krzyżem w absydzie kościoła St. Martin w Bad Bergzabern. Etap bardzo jasnego radykalizmu, który kazał jej przekraczać granice filozofii. Niezwykle przejmująco wyraził to Peter Wust, opisując pożegnanie Hedwig Conrad-Martius z Edytą Stein, już jako s. Teresą Benedyktą od Krzyża, w dniu jej obłóczyn 15 kwietnia 1934 roku:

Pewien szczególny obraz z uroczystości tego dnia stoi mi stale jeszcze przed oczyma, obraz cudownie symboliczny. Było to przy żegnaniu się z siostrą Benedyktą po zakończeniu uroczystości, w rozmównicy klasztornej. Z tamtej strony kraty stała nowoodziana karmelitanka, z tej strony – znana kobieta-fenomenolog, Hedwig Conrad-Martius, która w swym wnikliwym studium o metafizyce czasu doprowadziła aż po przepaść wieczności myśl przedmiotową. Była to, jak się zdaje, jedyna w swoim rodzaju gra przypadku: te dwie najwybitniejsze uczennice Husserla stojące naprzeciw siebie przez moment w tej osobliwej sytuacji. Jedna tropiła podstawową myśl fenomenologii aż do ostatecznych głębin metafizyki, o wiele głębiej niż sam mistrz, Husserl, druga natomiast w poszukiwaniu najgłębszej podstawy wszelkiego bytu doszła aż do mistyki Karmelu. [...] Długo jeszcze staliśmy przed kratą klauzury i rozważaliśmy tę długą, tak symboliczną drogę, którą szła ta nowicjuszka od Husserla poprzez Tomasza aż dotąd, tak – aż dotąd. Potem reguła zakonna wezwała do ostatecznego pożegnania. Nasze drogi rozeszły się twardo i nieubłagane – od świata – do świata (*weltabwärts – welteinwärts*)...<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Warszawa 1913, s. 167-168 (cytat według uwspółcześnionej ortografii). Jest rzeczą znamioną, że postać kard. Johna Henry'ego Newmana była także bardzo bliska samej Edycie Stein. Pisała między innymi o nim w liście do Romana Ingardena z dnia 8 listopada 1927 roku (por. E. Stein, *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, s. 193), sama też tłumaczyła niektóre jego teksty. O tej jej pracy translatorskiej wyrażał się z ogromnym uznaniem o. Erich Przywara. Por. E. Przywara, *Edyta Stein, przejrzystość i milczenie*, s. 13.

<sup>41</sup> P. Wust, *Von Husserl zum Karmel*. „Münsterischer Anzeiger”, 15 V 1934, później także w: „Kölnische Volkszeitung”; toż w: tenże, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Verneke, Band 7, Münster 1966, s. 298-301; toż w: A. Huning, *Edith Stein und Peter Wust. Von der Philosophie zum Glaubenszeugnis*, Münster 1969, s. 29-34; tłum. pol.: P. Wust, *Od Husserla do Karmelu*, w: Teresa Renata od Ducha Świętego, *Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, s. 131-133.

Jednym z bardzo ważnych rozróżnień, jakie w swojej teologii wprowadził Balthasar, jest dystynkcja między duchowym podmiotem a osobą. Jak pisze on w *Teodramatyce*,

[...] istota natury duchowej wie, że jest podmiotem, a tym samym, że jest człowiekiem w sposób niepowtarzalny i nieudzielny. Ale czy wie tym samym, *kim* jest? To znaczy: czym – nie tylko ilościowo, ale także jakościowo – różni się od wszystkich pozostałych podmiotów natury duchowej? Może sobie taką jakościową odrębność (*haecceitas*) przypisywać, ale nie potrafi jej pozytywnie określić<sup>42</sup>.

Według Balthasara, człowiek może przybliżyć zrozumienie siebie jako osoby na dwóch drogach. Pierwsza polega na empirycznym zebraniu cech danej jednostki decydujących o jej szczególności i wyjątkowości. Natomiast druga droga ma charakter międzyosobowy. Urzeczywistnia się ona wtedy, gdy druga osoba lub grupa osób uświadomi tę pierwszą, czym jest ona w oczach tego drugiego lub całej grupy. Powstaje tu jednak wątpliwość, czy to oświadczenie jest nie tylko w pełni prawdziwe, ale i nieodwołalne. Jeśli więc nie pojawi się jakaś inna gwarancja odnośnie do „kto” osoby, zawsze rzekomo ograniczona w sobie jednostka będzie poświęcana na rzecz powszechnej rzeczywistości. Ponieważ taka gwarancja nie może pochodzić ani ze świata nieosobowego, ani też ze sfery czysto ludzkiej solidarności, trzeba zatem przyjąć, że może być nią jedynie „absolutny Podmiot, sam Bóg”. Dlatego też

[...] tam gdzie Bóg mówi jakiemuś podmiotowi duchowemu, kim on jest dla Niego, Boga wiecznego i prawdziwego, gdzie mówi mu jednocześnie, dla jakiego celu istnieje, a więc daje mu uwiarygodnioną przez Boga misję, tam można o takim duchowym podmiocie powiedzieć, że jest osobą<sup>43</sup>.

Rozważania te odniósł Balthasar przede wszystkim do Osoby Jezusa Chrystusa, do którego Ojciec zwrócił się ze słowami „Ty jesteś moim Synem umiłowanym”. Jednakże mają one swe odniesienie także do ludzi. Im bowiem, czyli stworzonym podmiotom duchowym, Chrystus otworzył pewien obszar, w którym mogą stawać się osobami w sensie teologicznym, to znaczy mogą stawać się partnerami gry w Boskim dramacie. W obszar ten jednak nie mogą oni wejść tylko na mocy własnej decyzji ani też – tym bardziej – wybrać sami swej teologicznej roli. Wprawdzie obszar ten „dzięki Chrystusowi daje wolność w Bogu”, to jednak od samego Boga pochodzi wybór, powołanie i misja, które są darami łaski.

---

<sup>42</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003, s. 194.

<sup>43</sup> Tamże, s. 196.

Jeśli [one] zostaną zaakceptowane i dobrowolnie przyjęte – stanowią najwyższą możliwą dla człowieka szansę personalizacji i wzięcia w posiadanie swej własnej głębi albo swej własnej Idei, której w inny sposób nie zdołałby stworzyć<sup>44</sup>.

Nie znaczy to, oczywiście, że taki człowiek od razu pojmuje istotę otrzymanej od Boga misji, tym bardziej że jej celem jest pewna wspólnota, zwłaszcza wspólnota Kościoła. Jak stwierdza Balthasar,

[...] kto otrzymał powołanie (kwalifikowane) i został obdarowany nowym imieniem, nie musi od razu, z dnia na dzień dać pełnej odpowiedzi na treść nowego imienia, powinien jednak w niej wzrastać; poświadczają to przykłady Piotra, a także Pawła<sup>45</sup>.

Taką teologiczną osobą stała się Edyta Stein od chwili odkrycia Najwyższej Osobowej Prawdy w Bad Bergzabern. Jednym z przejmujących rysów jej personalizacji jest przedziwne doświadczenie religijne, jakie stało się jej udziałem podczas nabożeństwa w Kolonii, w drodze do Beuron, jeszcze za czasów pracy nauczycielskiej w Spirze.

Rozmawiałam ze Zbawicielem i powiedziałam Mu, że wiem, iż to Jego Krzyż zostaje teraz włożony na naród żydowski. Ogół tego nie rozumie, ale ci, co rozumieją, ci muszą w imieniu wszystkich z gotowością wziąć go na siebie. Chcę to uczynić, niech mi tylko wskaże jak. Gdy nabożeństwo się skończyło, miałam wewnętrzną pewność, że zostałam wysłuchana. Ale na czym ma polegać to dźwiganie krzyża, tego jeszcze nie wiedziałam<sup>46</sup>.

Natomiast wiedziała to już wtedy, gdy w chwili aresztowania skierowała do swej siostry Róży następujące słowa: „Chodź, idziemy za nasz naród!”, a następnie gdy odbywała ostatni w swym życiu, być może pośród głębokiego milczenia, marsz od kolejowej rampy w Auschwitz-Birkenau do komory gazowej.

Próbując w pełni zrozumieć dokonujący się w niej proces personalizacji, trzeba nam zapewne odnieść się zwłaszcza do tych oficjalnych dokumentów Kościoła katolickiego, w których jednoznacznie, ale przede wszystkim obiektywnie – to znaczy właśnie autorytetem Kościoła – zostały określone to powołanie i ta misja, jakie Edyta Stein otrzymała od Boga i jakie w pełni swej radykalnej i konsekwentnej wolności nieustannie realizowała, stając się partnerem gry w Boskim dramacie. Pierwszym z tych dokumentów jest homilia wygłoszona podczas uroczystości beatyfikacyjnej w dniu 1 maja 1987 roku

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 247.

<sup>45</sup> Tamże, s. 251.

<sup>46</sup> E. Stein, *Jak trafiłam do Karmelu w Kolonii*, w: *taż, Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, s. 538.



przez Jana Pawła II. Ojciec św. podkreślił w niej następujące wymiary misji Edyty Stein, a przez to jej teologicznej osoby: praca naukowa pojęta jako służba Boża, miłość oblubieńcza Boskiego Baranka, dźwiganie i umiłowanie Krzyża za zbawienie narodu żydowskiego, Kościoła i świata, ofiara prześlągalna za prawdziwy pokój<sup>47</sup>. Drugim dokumentem jest przemówienie Jana Pawła II podczas kanonizacji Edyty Stein w dniu 11 października 1998 roku, w którym Papież wskazał na kolejne elementy jej misji i związanego z nią przesłania, sprowadzającego się do następujących treści: świadek godności człowieka, związanie z Chrystusem źródłem wolności człowieka, miłość do ludzi jako miara miłości do Boga, konieczność zmierzania do Boga poprzez ciasną bramę rozeznania i wyrzeczenia, więź między miłością a prawdą, więź między miłością a cierpieniem i krzyżem<sup>48</sup>. Trzecim dokumentem jest *motu proprio* Jana Pawła II z dnia 1 października 1999 roku. Na jego mocy Ojciec św. ogłosił Edytę Stein – wraz ze świętymi Brygidą Szwedzką i Katarzyną Sieneńską – Patronką Europy. W dokumencie tym podkreślił wagę zaangażowania Edyty Stein w społeczną promocję kobiety i w ukazywanie przez nią bogactwa kobiecości. Wskazał również na to, że jej śmierć jest szczególnie głębokim protestem przeciwko wszelkim formom łamania podstawowych praw człowieka. Jej osoba jest ponadto „zadatkem nowego zbliżenia między żydami a chrześcijanami” oraz symbolem „szacunku, tolerancji i otwartości” dla wszystkich ludzi, którzy winni wzajemnie siebie rozumieć i akceptować, wznosząc się ponad różnice etniczne, kulturowe i religijne, budując w ten sposób „społeczeństwo prawdziwie braterskie”<sup>49</sup>.

Uświadamiając sobie te elementy misji, jaką przekazał Bóg Edycie Stein, i odkrywając przez to bogactwo jej teologicznej osoby biorącej udział w Bożej grze, widzimy też drogę, która ją ostatecznie do Boga doprowadziła.

<sup>47</sup> Por. Jan Paweł II, *Pobłogosławiona przez Krzyż. Homilia Jana Pawła II wygłoszona podczas uroczystości beatyfikacyjnej s. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, Kolonia-Müngersdorf, 1 V 1987, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 8 (1987), n. 7, s. 22-23.

<sup>48</sup> Por. Jan Paweł II, *Wiara i krzyż są nierozdzielne. Homilia Ojca Świętego wygłoszona podczas Mszy św. kanonizacyjnej [bł. Edyty Stein]*, Watykan, 11 X 1998, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 19 (1998), n. 12, s. 17-20.

<sup>49</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Polipatronami Europy*, n. 8-9, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 20 (1999), n. 12, s. 15-16.



### SUMMARY

The crucial moment in Edith Stein's life was the reading of Therese from Avila's autobiography in 1921. Having read it, she declared this well-known sentence: *Das ist die Wahrheit* – „This is truth!“. In the first part the article shows Edith Stein as a person passionately and consequently searching the truth. The second part is an attempt to interpret of what the truth itself is. There is also an analysis of the meaning for Edith Stein of her confession uttered in the moment of her conversion in the light of Hans Urs von Balthasar's theology (truth as *ἀλήθεια* and truth as *emeth*) and in consequence what the essence of her being a theological person was.

#### Key words:

cross, truth, phenomenology, man as *Wahrheitssucher* and as *Gottsucher*, theological person

WALDEMAR KMIECIKOWSKI

## **Niepewność – zasadnicza kategoria etyczno-antropologiczna w refleksji Zygmunta Baumana**

---

Uncertainty – Zygmunt Bauman's Basic Ethical-Anthropological Category

W naszych analizach podejmiemy próbę zrekonstruowania kilku znaczących momentów refleksji Zygmunta Baumana koncentrującej się na problematyce etycznej i antropologicznej. Bogata spuścizna polskiego postmodernisty zasługuje niewątpliwie na to, aby dokonać wglądu w jej zawartość. Wydaje się, że – pomimo dominacji socjologicznego paradygmatu Baumanowskiej analizy – można odnaleźć w niej znaczące motywy filozoficzne. Spróbujemy dokonać ich eksplikacji, a jednocześnie umieścimy je na tle zasadniczej – jak sądzimy – etyczno-antropologicznej kategorii, jaką jest niepewność. Przekonani, że myśl Baumana przeniknięta jest motywem niepewności, skoncentrujemy się na kilku jej przejawach i finalnie spróbujemy także ją odnieść do ontologicznych założeń, które *implicite* zdają się być obecne w Baumanowskich badaniach.

### I. NIEPEWNOŚĆ NA POZIOMIE GLOBALNYM

Charakterystyczne dla Baumana jest osadzenie jednostkowej niepewności w kontekście globalnym. To ów kontekst zdaje się nadawać oryginalne, indywidualne znamię Baumanowskim rozważaniom. Niepewność bowiem w optyce filozofa nie stanowi ani akcydentalnego rysu towarzyszącego pewnemu etapowi życia człowieka (który poszukuje własnej tożsamości) – i jako taka byłaby przejściowa – ani też nie jest ograniczona do pewnej grupy osób.

W ujęciu Baumana niepewność okazuje się być immanentnym, istotnym momentem egzystencji współczesnego człowieka, której nie da się już wyizolować z globalnej całości; całości, która wywiera wpływ na istnienie pojedynczego człowieka i temuż wpływowi podlega. Wszakże „cokolwiek się dzieje w jakimkolwiek miejscu – twierdzi Bauman – wpływa na to, jak żyją ludzie we wszystkich innych miejscach, jak mają nadzieję żyć i jak oczekują, że będą żyć [...]. Nic nie jest, bądź nie może na długo pozostać neutralne i obojętne wobec czegokolwiek innego”<sup>1</sup>; wszakże „na negatywnie zglobalizowanej planecie wszystkie najbardziej fundamentalne problemy [...] są globalne i jako takie pozostają odporne na wszelkie lokalne rozwiązania [...]”<sup>2</sup>; i jak polski postmodernista w innym miejscu zauważy – „z punktu widzenia ofiar jednostronna globalizacja, ograniczona do biznesu, oznacza przede wszystkim utratę kontroli nad dniem dzisiejszym i niezdolność przewidzenia tego, co może przynieść przyszłość, a więc także niezdolność opracowania sposobów radzenia sobie z przyszłością”<sup>3</sup>.

Niepewność okazuje się więc wpisana niejako w naturę współczesnego człowieczego bycia. Skoro nie istnieją już żadne enklawy suwerennego – autonomicznego wobec sieci globalnych zależności i skutków obecności owych powiązań – ludzkiego bytowania; skoro pojedynczy człowiek zdaje się być *wtopiony* we współczesną zglobalizowaną rzeczywistość, to wszelkie negatywne przejawy tejże globalizacji zdają się dotyczyć każdą ludzką jednostkę. Ta ostatnia jawi się jako nieuchronnie uwikłana w kontekst terroryzmu, utraty pracy, niepewności odnośnie do możliwości utrzymania rodziny itp. W optyce Baumana niepewność stanowiąca nieusuwalne wręcz znamię globalizacji i posiada wymiar ogólnoludzki. Przecież „globalizacja to, co się dzieje z nami wszystkimi”<sup>4</sup>, a „immanentną częścią procesu globalizacji jest postępująca segregacja przestrzenna, separacja oraz wykluczenie”<sup>5</sup>.

Współczesny, ponowoczesny czy – używając innego sformułowania Baumana – *człowiek płynnej nowoczesności* jest przeniknięty negatywnymi skutkami owej globalizacji. W ujęciu Baumana rzeczywistość, w której dokonuje się ludzka egzystencja, rodzi trwałą i wielokształtną niepewność. Filozof powie, że „ekonomika, przemoc, gwałt są już dziś zaiste globalne, ale polityka, a zatem i nasze poczynania zbiorowe nie wychodzą jak dawniej poza krajowe opłotki i gdzie im tam do zmierzenia się ze światowym biznesem i solda-

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, Warszawa 2007, s. 14.

<sup>2</sup> Tamże, s. 39.

<sup>3</sup> Tenże, *Płynne życie*, Kraków 2007, s. 234.

<sup>4</sup> Tenże, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 72.

<sup>5</sup> Tamże, s. 7.

teską [...]”<sup>6</sup>. Struktury państwowe doby dzisiejszej stają się bezradne wobec globalizacji i jej destrukcyjnych dla egzystencji pojedynczego człowieka skutków. Państwo zdaje się nie nadażać za tempem planetarnych zmian, które wyłamują się spod państwowej kontroli. Wiele elementów dawniej – w okresie twardej nowoczesności poprzedzającej współczesną ponowoczesność – przynależnych do prerogatyw państwa dzisiaj ulega *prywatyzacji i deregulacji*<sup>7</sup>. Człowiek ponowoczesny zostaje pozostawiony sam sobie – zostaje obciążony koniecznością rozwiązywania problemów, które wczorajsze (zaniżające) państwo narodowe samo usiłowało rozwiązywać, np. problemy mieszczące się w kontekście opieki społecznej, zabezpieczenia społecznego, ograniczania bezrobocia czy edukacyjnego przygotowania do sprostanania oczekiwaniom rynku pracy.

Znamienite dla filozofa jest to, że niepewność w dobie globalizacji nie ogranicza się tylko do osób żyjących w regionach ubogich, lecz zdaje się dotyczyć każdego człowieka. Musimy bliżej przyjrzeć się temu aspektowi rozważań filozofa.

## II. NIEPEWNOŚĆ INDYWIDUALNA

Człowiek żyjący w stanie komfortu psychicznego związanego z możliwością zabezpieczenia szeregu potrzeb także jest *wtopiony* w horyzont fundamentalnej, ponowoczesnej niepewności. Ów horyzont wypełniony jest przez różnorodne elementy. Odnajdujemy wśród nich strach przed obcymi, który skutkuje budowaniem miejskich, współczesnych *twierdz* (osiedli i budynków) oddzielających zamożną część społeczeństwa przed groźnymi, nieznanymi Innymi, jak również specyficzne, ukradkowe spojrzenie kierowane na mijających przechodniów; spojrzenie „jakie przechodzień rzuca spod na wpół przymkniętych powiek na innych przechodniów, nie chcąc przypadkiem zbliżyć się zbyttno, ale i nie chcąc zdradzić się, że się przygląda i zachęcić w ten sposób do zaczepki”<sup>8</sup>. Odnajdujemy także niepewność zawodową. Wszakże „stała, dobrze strzeżona i pewna praca należy dzisiaj do rzadkości. [...] Sloganem naszych czasów stała się – pisze dalej Bauman – ‘elastyczność’ i to coraz modniejsze pojęcie oznacza grę w zatrudnianie i zwalnianie przy przestrzeganiu niewielu reguł, zwykle zmienianych jednostronnie podczas owej

<sup>6</sup> Tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań 2006, s. 16.

<sup>7</sup> Por. tenże, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007, s. 131n, 139; tenże, *Płynne życie*, s. 72n., 92n.

<sup>8</sup> Tenże, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 208. Por. tenże, *Płynne życie*, s. 114nn.

gry”<sup>9</sup>. Wśród elementów powyższego horyzontu niepewności napotykamy także obawę przed tym, aby nie stać się kolejną jednostką przynależącą do grona odrzuconych i nieprzystających do współczesnej rzeczywistości. Znamienite jest Baumanowskie określanie tychże odrzuconych jako *nowych ubogich*. Wedle filozofa bowiem bycie ponowoczesnym ubogim niekoniecznie musi wiązać się z określonym (niskim) statusem materialnym. „Ubóstwo oznacza – konstatuje polski myśliciel – wykluczenie z tego, co określa się jako ‘normalne życie’. Oznacza ‘niemożność dorównania innym’”<sup>10</sup>. Trwoga nie tylko przed obcymi (która w warunkach miejskich przechodzi w *miksofobię*<sup>11</sup>), lecz także lęk, iż konkretne „Ja” może zasilić szeregi nieprzystosowanych, a więc i nie nadążających za zmianami współczesnego *dziania się* posiada charakter zarówno powszechny, jak i dokuczliwy. Bauman zdecydowanie stwierdza, że „prawdziwą stawką wyścigu jest (tymczasowe) ocalenie przed zasileniem wykluczonych i uniknięcie wywózki na śmietnik”<sup>12</sup>.

Powstaje oczywiście w tym momencie pytanie, czym jest owo *normalne życie*, z którego wykluczenie wzbudza powszechny lęk. W optyce Baumanowskiej niewątpliwie owym życiem będzie życie konsumenta. Epoka ponowoczesna przecież to nie epoka wytwórców (którzy w czasach twardej nowoczesności stanowili przedmiot troski etyki pracy<sup>13</sup>), lecz właśnie epoka konsumentów. Istotne wszakże dla funkcjonowania współczesnego społeczeństwa nie jest już wytwarzanie, ale konsumowanie wytworzonych produktów. O ile redukcja liczby osób nie produkujących nie stanowi współcześnie żadnego społecznego problemu – a ich obecność jako *nieużytecznych i zbędnych* staje się akceptowalna<sup>14</sup> – o tyle ograniczanie liczby konsumentów jest czynnikiem społecznie niepożądanym. Ta szczególna zewnętrzna presja przenosi się na świadomość poszczególnych osób, które przeniknięte są lękiem odnośnie do możliwości sprostania konsumenckim wyzwaniom. Te bowiem – co radykalnie eksponuje Bauman – nie ograniczają się wyłącznie do postulatu prozaicznej konsumpcji.

Chodzi bowiem o specyficzne – rodzące skutki zarówno antropologiczne (kontekst tożsamości człowieka), jak i etyczne – modyfikowanie świadomości osoby ludzkiej funkcjonującej w współczesnym zmiennym świecie; świecie *pulsującym* niestabilnością i rodzącym stałą niepewność. W tym kontek-

---

<sup>9</sup> Tenże, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków 2006, s. 60.

<sup>10</sup> Tamże, s. 77.

<sup>11</sup> Por. tenże, *Płynne czasy*, s. 120nn.

<sup>12</sup> Tamże, s. 9.

<sup>13</sup> Por. tegoż, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, s. 24nn.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 128nn.

ście Bauman zauważy, że „płynne życie, to życie oddane bez reszty konsumpcji. Traktuje ono świat oraz wszystkie jego ożywione i nieożywione elementy jak przedmioty konsumpcji, a więc przedmioty, które tracą swą użyteczność (a co za tym idzie: swój blask, atrakcyjność, siłę przyciągania i wartość) w miarę ich używania”<sup>15</sup>. Człowiek *wtopiony* w owo współczesne *płynne życie* odnosi się do całokształtu rzeczywistości w optyce syndromu konsumpcyjnego. Wszakże „syndrom konsumpcyjny”, posiadający charakter poznawczy i wartościujący, steruje postrzeganiem – powie Bauman – i podejściem do praktycznie wszystkich elementów przestrzeni społecznej oraz inicjowanych i kształtowanych przez nią działań. [...]. To prawdziwy syndrom, zespół zróżnicowanych, ale ściśle powiązanych z sobą postaw i strategii, nastawień poznawczych, sądów wartościujących, presupozycji, sformułowanych wprost i przyjętych milcząco założeń na temat zasad rządzących światem [...], wizji szczęścia [...]

Bycie konsumentem zatem wywiera wpływ na każdy element człowieczej egzystencji. Określa przecież zarówno widzenie świata jak i samego siebie. Zdaje się stanowić szczególny podmiotowy czynnik, który nieuchronnie modyfikuje indywidualne *bycie w świecie*. Podmiotowe człowieczeństwo zredukowane do egzystencjalnego statusu bycia konsumentem z jednej strony *wtopione* jest w zewnętrzną niepewność – stanowiącą istotny wymiar współczesnej, nieustannie przekształcającej się rzeczywistości – z drugiej natomiast strony owo człowieczeństwo zdaje się podlegać wpływowi tejże niepewności. Inaczej mówiąc – transcendentna wobec podmiotu niepewność zdaje się przenikać w głąb ludzkiej natury.

Człowiek współczesny – zredukowany i redukujący się do poziomu konsumenta, a jednocześnie obawiający się popadnięcia w stan nieużyteczności – świadomie przekształca siebie zgodnie z ponowoczesnym ideałem. Konstytutywnym wręcz elementem dla natury konsumenckiego człowieka jest pozbycie się immanentnych stałych momentów. O tyle bowiem można być człowiekiem – sprawnym konsumentem – o ile pozbędzie się jakichkolwiek trwałych sfer własnej tożsamości. *Pulsującemu* zmiennością współczesnemu światu odpowiada – i to w sensie koniecznym – ciągła antropologiczna zmienność. Jakakolwiek bowiem ludzka stałość unicestwiłaby człowieka jako konsumenta. Bycie konsumentem bowiem to bycie w ciągłym ruchu i w nieustannym – sukcesywnie narastającym – odrywaniu się od każdego *status quo*. Wszakże

<sup>15</sup> Tenże, *Płynne życie*, s. 17.

<sup>16</sup> Tamże, s. 130n.

„gdyby jednostki poczuły się pewnie, gdyby zadowolili się swoim stanem posiadania [...], zadałyby tym samym śmiertelny cios rynkowi”<sup>17</sup>.

W tym kontekście można powiedzieć, że o tyle staję się człowiekiem (konsumentem), o ile jestem w stanie permanentnego niezaspokojenia i pragnę posiąść kolejny przedmiot, który z samej natury konsumenckiego świata skazany jest na – szeroko rozumiane – unicestwienie. Specyficznym imperatywem konsumenta jest brak wewnętrznego przywiązania do przedmiotu i troska o ciągle pożądanie czegoś nowego, kolejnego i następnego. Bauman powie, że „doskonałego konsumenta” dałoby się porównać do fabryki, która pracując [...] dwadzieścia cztery godziny na dobę przez siedem dni w tygodniu, zapewnia nieprzerwaną produkcję ulotnych, krótkotrwałych pragnień ‘jednorazowego użytku’”<sup>18</sup>. Doskonały konsument – stanowiący w Baumanowskiej optyce współczesny antropologiczny ideał – byłby człowiekiem pozbawionym trwałego wewnętrznego osobowego rdzenia. Jego tożsamość bowiem budowałaby się jedynie jako zestaw narastających nieustannie egzystencjalnych epizodów; epizodów, z których każdy faktycznie zamykałby się w aktualnym dążeniu do zaspokojenia *tego oto* (kolejnego już) pragnienia i postulowałby nastanie następnego *pożądanego epizodu*.

Tak rozumiana podmiotowa tożsamość jest przeniknięta fundamentalną wręcz niestabilnością. Budowana jest wszakże w kontekście nieustannego wybierania przedmiotów konsumpcji. Temu ostatniemu natomiast towarzyszy nie tylko brak pewności, iż dokonano się właściwego (słusznego!) wyboru, ale i świadomość tego, iż nie istnieje właściwy wybór! Każda wszakże decyzja człowieka-konsumenta swoje uzasadnienie posiada wyłącznie w aktualnym pożądaniu i jako taka (będąc jednocześnie skazaną na przejście w kolejny epizod konsumenckiego bycia) pozbawiona jest obiektywnego sensu. Niepewność zatem zostaje wpisana niejako w naturę człowieka i zdaje się wzrastać korelatywnie do rynkowych ofert. „Nadmiar możliwości – powie filozof – powiększa jednak dodatkowo niepewność wyboru, którą miał jeśli nie usunąć, to w każdym razie złagodzić lub ograniczyć. [...] Życie konsumentów to niekończąca się seria prób i błędów. [...]. Życie konsumenta to nieustanna huśtawka nastrojów”<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 56.

<sup>18</sup> Tamże, s. 144.

<sup>19</sup> Tamże, s. 132n. „W każdej beczce zmysłowego miodu – powie Bauman w innym miejscu – znajdzie się zawsze łyżka, albo i chochła, dziegiu niepewności; każdą radość z przeżytego doświadczenia truje strach przed nieadekwatnością – podejrzenie, że się nie stało na wysokości zadania, że nie wycisnęło się przyjemności do końca, że inni potrafiliby więcej z okazji wydobyć”. Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 308.



Bycie człowiekiem w Baumanowskich  *płynnych czasach* oznacza *de facto* stan permanentnej niepewności i tworzenie kolejnego własnego epizodu w procesie konsumenckiego *dziania się*; procesie, który pozbawiony jest zarówno ontycznych jak i antropologicznych racji, a którego jedyny sens można odnaleźć na poziomie *rozsypanej* tożsamości, która redukuje się do kolejnych (stanowiących zamknięte całości) epizodycznych, konsumenckich odniesień do świata. Mówiąc metaforycznie – o tyle jestem, o ile jestem wolny od trwałego ontycznego rdzenia i doskonałę się w intensyfikacji własnego pożądanego w taki sposób, aby wyzwać się sukcesywnie z dotychczasowego *pragnę tego a tego* i aby móc z większą jeszcze mocą pragnąć nowego *tego a tego*; o tyle jestem – można by paradoksalnie powiedzieć – o ile mnie nie ma (jako trwałego Ja). Bauman wyraźnie skonstatuje, że „jedynym „jądrem tożsamościowym”, które z całą pewnością wyjdzie z tej karuzeli przemian nie tylko bez szwanku, ale wręcz wzmocnione, jest *homo eligens* – człowiek wybierający (ale nie człowiek, który wybrał!): trwale nietrwałe „ja”, w pełni niespełnione, ostatecznie nieostateczne i autentycznie nieautentyczne”<sup>20</sup>. Współczesny człowiek zresztą nie chce odnaleźć autentycznej własnej tożsamości. Przeniknięty immanentną epizodycznością każdego momentu własnej egzystencji i – nieuchronnie z tym związaną – niepewnością zdaje się akceptować takie antropologiczne *status quo*. Jego oczekiwania filozof oddaje słowami: „anulowanie przeszłości, ‘narodzenie się na nowo’, zdobycie nowego ‘ja’, odrodzenie się ‘jako zupełnie inna osoba’ [...] marzenie o ucieczce od własnego ja oraz przekonanie, że urzeczywistnienie tego marzenia leży w naszym zasięgu. Nie traktuje się jej jako jednej z dostępnych możliwości, ale jako najłatwiejsze rozwiązanie [...]”<sup>21</sup>.

Owej ciągłej ucieczce od autentycznej osobowej tożsamości – od swego „Ja” – i ciągłemu tkwieniu w immanentnej niepewności towarzyszy zresztą transcendentna wobec człowieka niepewność. Świat zewnętrzny bowiem nie pozwala na odnalezienie jakiegokolwiek trwałości; jakiegokolwiek nie-zmiennej i nie-przemijającej sfery, która umożliwiłaby odkrycie przez osobowy byt trwałego fundamentu sensu. Świat zewnętrzny *pulsuje* zmiennością i uniemożliwia człowiekowi poznawcze *dotknięcie* bytowej racjonalności. Bauman wskaże na „przekonanie lub podejrzenie, że nie istnieją żadne ustalone wcześniej reguły lub obrane wspólnie cele, do których dążenie uwolniłoby ludzi od niepożądanych konsekwencji ich wyborów. Punkty odniesienia i wskazówki, które dziś wydają się godne zaufania, jutro prawdopodobnie zostaną uzna-

<sup>20</sup> Tenże, *Płynne życie*, s. 55.

<sup>21</sup> Tenże, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, s. 213.

ne za mylące i błędne”<sup>22</sup>. Filozof zauważy również, że „drogowskazy zdają się pokazywać różne drogi; sposób bycia, jaki jeden wzór doradza lub zachwala, drugi wzór gani lub wyśmiewa. Co by więc człowiek ponowoczesny nie uczynił, nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to, co trzeba”<sup>23</sup>. Człowiek współczesny jest zarówno sam przeniknięty niepewnością, jak również przez nią jest otoczony.

Każdy element, który mógłby stanowić regułę, aksjologiczny pewnik, normę czy jakikolwiek przejaw bytowej inteligibilności naznaczony jest nieuchronnie prze-mijaniem i wtopiony jest w nurt  *płynnego stawania się*. Świat otaczający staje się sumą wrażeń, które mogą stanowić przedmioty naszego pożądania, a wszystko zmienia się niczym w kalejdoskopie – rzeczywistość jest nie-stałością, a podmiot odnoszący się do niej prze-chodzeniem kolejnych chwilowych pragnień. W takiej rzeczywistości uległy unicestwieniu wszelkie wartości i nośniki sensu. Nie ma też miejsca na miłość. Pozostają tylko „naskórkowe kontakty i hotelowe romanse, których urok na tym właśnie się zasadza, że jutro nadawać się już będą tylko do puchnącej z dnia na dzień teczki wspomnień”<sup>24</sup>. Ów stan permanentnego dynamizmu i wykluczenia z tego, co istnieje, autentycznych fundamentów racjonalności, odnaleźć można w jeszcze jednej konstatacji postmodernisty twierdzącego, że „kuszące alternatywne oferty – rozgłos zamiast normatywnych ustaleń, sezonowe sławy i jednodniowi idole, ulotni bohaterowie, których wydobywa z mroku i milczenia reflektor lub mikrofon w ręku reportera i którzy znikają ze sceny i gazetowych czołówek z prędkością błyskawicy – oto ruchome drogowskazy w świecie pozbawionym drogowskazów trwałych”<sup>25</sup>.

Bauman jednak zdaje się wskazywać na szansę odnalezienia pewnego wyjścia z wyżej opisanego antropologicznego zagubienia poprzez odkrycie szczególnej sfery tkwiącej w głębi człowieka; sfery o wymiarze moralnym. Skonstatuje bowiem, że „jaźni przed jaźnią moralną nie ma, istnienie moralności jest ‘faktem ostatecznym’ i niejako pierwotnym [...]”<sup>26</sup>. W tym kontekście można by przypuszczać, że to właśnie moralność pozwoli przełamać dramat powszechnej niestabilności sensu i wskazać ponowoczesnemu człowiekowi rzetelny – nie tylko etyczny, ale wręcz ontologiczny – fundament jego egzystencji.

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 225.

<sup>23</sup> Tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 38.

<sup>24</sup> Tamże, s. 33. Por. tamże, s. 17; tenże, *Etyka ponowoczesna*, s. 141nn.

<sup>25</sup> Tenże, *Płynne życie*, s. 52.

<sup>26</sup> Tenże, *Etyka ponowoczesna*, s. 22.

## IV. MORALNOŚĆ WOBEC BRAKU PEWNOŚCI

Sam Bauman pokłada wiele zaufania w odrodzonej moralności. Ta ostatnia w czasach ponowoczesnych – w okresie *płynnej nowoczesności* – jest już wyzwolona z gorsetu nowoczesnej etyki kodeksowo-jurydycznej. Życie moralne człowieka nie jest już *wtłoczone* w ramy norm etycznych pretendujących do uniwersalnej akceptacji. Mając świadomość, że „zmierzch Wieku Etyki (a więc wieku ferowania praw dla moralności)”<sup>27</sup> – w optyce Baumanowskiej – nie stanowi wcale kresu życia moralnego, a „kres ‘ery etyki’ jest początkiem ‘ery moralności’ [...]”<sup>28</sup>, musimy bliżej przyjrzeć się tejże *wyzwolonej* moralności.

Charakterystyczne dla rozważań etycznych omawianego postmodernisty jest wyeksponowanie kategorii odpowiedzialności. Zdaje się ona stanowić szczególne centrum analiz. „To właśnie podejmując się odpowiedzialności za dobro innych – powie filozof – na jaką skazany jestem już jako istota społeczna, spełniam się jako ‘osoba’. Być osobą to tyle, co zdać sobie sprawę z odpowiedzialności za innych, zgodzić się na tę odpowiedzialność i uznać, że choć wszyscy jesteśmy sobie nawzajem winni odpowiedzialność, to ja i tylko ja odpowiadam za wywiązanie się ze swojej”<sup>29</sup>. Odpowiedzialności Baumanowskiej zdaje się zresztą towarzyszyć rys radykalizmu czy nawet heroizmu. Wszakże „odpowiedzialność moralna jest ze swej strony jednostronna (czy raczej obojętna wobec dwustronności), asymetryczna i nie-wzajemna (czy raczej obojętna na fakt, że będzie odwzajemniona)”<sup>30</sup>. Odpowiedzialność ma zawsze charakter indywidualnego – *mojosiłowego* – imperatywu odnoszącego się do moich relacji z innymi ludźmi. W odpowiedzialności nacisk położony jest nie tyle na interpersonalny (symetryczny) charakter, ile właśnie na *mojosiłowe* zobowiązanie wobec Innego, w które jestem po prostu uwikłany. Zawsze to Ja ponoszę odpowiedzialność i od ciężaru tejże godności nie mogę się uchronić. Imperatyw odpowiedzialności zresztą ściśle wiąże się z osobową wolnością. „Nie jesteśmy wolni. Wyzwolenie – konstatuje filozof – przychodzi dopiero wtedy, gdy decydujemy się przekuć los w powołanie; gdy, innymi słowy, przyjmujemy odpowiedzialność za tę odpowiedzialność, którą i tak wszak ponosimy i od której uwolnić się nie możemy”<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, s. 73.

<sup>28</sup> Tamże, s. 83.

<sup>29</sup> Tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, s. 12.

<sup>30</sup> Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, s. 99.

<sup>31</sup> Tenże, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, s. 357.

Można by więc pokusić się o stwierdzenie, iż sfera moralna człowieka – sfera związana z odpowiedzialnością za każdego Innego – nabiera zarówno wymiaru antropologicznej powszechności, jak i ontycznego fundamentu dla zagubionej ponowoczesnej tożsamości człowieka. Skoro żaden człowiek nie może wyzwolić się od decydującej dla moralności odpowiedzialności, to – być może – właśnie jego przestrzeń moralna mogłaby być odczytana jako bytowy rdzeń człowieka. Element jego natury konstytutywnej; rdzeń pozwalający wyrwać się z współczesnej sieci – zarówno transcendentnej, jak immanentnej, człowieczej – permanentnej niepewności. Bauman przecież ową odpowiedzialność zdaje się osadzać bardzo głęboko w ludzkiej naturze i nadawać jej radykalny, ogólnoludzki charakter i zasięg. W owym radykalizmie idzie tak daleko, że przypisuje człowiekowi odpowiedzialność za losy każdego innego człowieka i zdaje się domagać swoistej świeckiej świętości. W kontekście refleksji skupionej wokół Lévinasa zauważy, że „standard, wedle którego ja (tylko ja) mogę mierzyć moją (tylko moją) odpowiedzialność, jest, w tym sensie, skrojony na wzór świętych: jest standardem, który mogę – i winieniem nawet – stworzyć dla siebie, ale którym nie wolno mi się posłużyć dla mierzenia moralności innych”<sup>32</sup>. O zasięgu natomiast mojej odpowiedzialności może świadczyć przekonanie Baumana, że w dzisiejszej rzeczywistości odróżnienie przez Jaspersa *winy moralnej* (związanej z moim konkretnym działaniem) od *winy metafizycznej* (wynikającej z faktu cierpienia jakiegokolwiek człowieka) straciło swoje uzasadnienie<sup>33</sup>. W kontekście powszechności informacji i *tkwienia* w cyberprzestrzeni swoją odpowiedzialnością partycypuję w cierpieniu każdego człowieka. Wszakże „nikt z nas nie może się już dziś zaklinać, że nie ma żadnego związku między jego ospałością czy, przeciwnie, zapaleństwem, a huraganem nieszczęść, jakie nawiedziły odległe ludy i nadal nad nimi wiszą”<sup>34</sup>.

W świetle powyższych rozważań można by sądzić, iż zdołaliśmy odnaleźć w refleksji Baumanowskiej swoisty punkt oparcia dla współczesnego człowieka, który pozwoli mu odnaleźć zarówno prawdę o sobie samym jako

---

<sup>32</sup> Tenże, *Etyka ponowoczesna*, s. 71. Warto w tym miejscu nadmienić, iż Bauman czasami stosuje specyficzny styl narracji, w którym trudno zdecydowanie oddzielić referowanie poglądów innych myślicieli od jego własnych poglądów. Zbigniew Sareło – omawiając poglądy Baumana – stwierdzi, że „napotyka my na trudność, którą niesie ze sobą eklektyzm jego wypowiedzi [...]. Poglądów wymienionych myślicieli Z. Bauman nie podziela w całości. Przejmuje on od nich tylko pojedyncze idee”. Z. Sareło, *Złożenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 65.

<sup>33</sup> Por. Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, s. 66; tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, s. 14.

<sup>34</sup> Tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, s. 15.

człowieku – a także *tym oto* człowieku – jak i wyciszyć ciągłą niepewność; punkt oparcia, którym byłaby *przestrzeń moralna* konstytuowana przez *możliwą* odpowiedzialność. Baumanowska etyka jednak obejmuje także takie momenty, które zdają się podważać taką ewentualność.

Już na wstępie do swojej klasycznej już *Etyki ponowoczesnej* filozof stwierdzi, że „ludzie są moralnie wieloznaczeni: ambiwalencja unosi się nad ‘pierwotną sceną’ ludzkiego spotkania. [...] moralność nieambiwalentna jest egzystencjalnie niemożliwa”<sup>35</sup>. Odnajdujemy tam także twierdzenie, że „moralność jest nieuleczalnie aporetyczna. Nieliczne tylko wybory (i to z reguły wybory trywialne...) są jednoznacznie dobre. W większości przypadków wybierać trzeba między sprzecznymi impulsami. Co gorsza, każdy niemal impuls moralny, jeśli podporządkować mu się bez reszty, doprowadzić może do niedobrych następstw (przykładem najbardziej dobitnym jest impuls troski i opieki nad Drugim Człowiekiem – który, doprowadzony do krańca, wiedzie do unicestwienia autonomii podmiotowej podopiecznego, do zdominowania jego osobowości, do ucisku)”<sup>36</sup>. Wydaje się, że te Baumanowskie wglądy w specyfikę jego moralności oddają najbardziej istotne jej momenty. Przestrzeń moralna przenikająca naturę pojedynczego człowieka – przestrzeń, w której próbowaliśmy doszukać się antropologicznego, ale i ontycznego rdzenia pozwalającego usunąć immanentny niepokój – pozbawiona jest jednoznaczności i czytelności.

Bauman wszakże wprost przypisuje jej zarówno ambiwalencję jak i aporetyczność. To, co zdawało się stanowić szansę na odrodzenie człowieka płynnej nowoczesności – na odnalezienie jego zagubionej (zarówno gatunkowej jak i indywidualnej) tożsamości – samo zdaje się stanowić źródło niepokoju. Skoro bowiem wspomniana sfera moralna sama jest ogołociona z trwałego sensu i wyklucza odnalezienie w sobie ostatecznego ładu i uporządkowania, to trudno ją uznać za poszukiwany przez Baumana – przynajmniej *implicite*, tzn. w kontekście eksponowania współczesnej zmienności – drogowskaz dla współczesnego człowieka. Bauman stawia człowiekowi poszukującemu własnej wolności i dążącemu do bycia pełną osobą wysokie standardy oczekiwań (absolutna odpowiedzialność za Innych granicząca wręcz ze świętością), ale jednocześnie cała etyczna doktryna filozofa zdaje się ograniczać tylko do tego postulatu. Bauman obciąża człowieka koniecznością wzięcia odpowiedzialności, lecz pozostawia go zupełnie samego wobec zarówno wyjaśnienia konieczności pójścia drogą świeckiego świętego, jak również

<sup>35</sup> Tenże, *Etyka ponowoczesna*, s. 17n.

<sup>36</sup> Tamże, s. 19.

sposobu realizacji owego wzniesłego postulat. Jedyny drogowskaz dla poszczególnego człowieka tkwi wyłącznie w nim samym w formie jego indywidualnej moralności; w postaci jego (wyłącznie jego!) osobowych impulsów moralnych, dla których nie można odnaleźć żadnych ogólnych normatywnych wskazówek.

Bauman wprowadza *mojściową* egzystencję w stan osamotnienia i konieczności sprostania imperatywowi moralnej odpowiedzialności za losy wszystkich ludzi oraz zmusza ją do odnalezienia sposobów realizacji tegoż zadania wyłącznie w sobie. Filozof obwieściwszy zmierzch wieku etyki (kodeksowej, normatywnej) – przekreśliwszy sens obecności jakichkolwiek trwałych moralnych zasad – odkrytą przez siebie moralność zdaje się utożsamiać tylko z indywidualnością impulsów moralnych. Te natomiast zupełnie wyzwolone z ogólnych norm stają się zarówno ambiwalentne jak i aporetyczne. Moralność jest wprawdzie *mojściowa* – wreszcie wolna od deprecjonowanych przez Baumana norm – ale równocześnie jest nie-do-precyzowana, radykalnie nieokreślona. W jej naturę wpisana jest nieusuwalna sprzeczność. Przecież moralny impuls może zrodzić ucisk Drugiego i panowanie nad nim; przecież „z tej samej gleby wyrastają miłość i nienawiść; najbardziej człowiecza z miłości i najbardziej nieczłowiecza z nienawiści. Teren odpowiedzialności jest zarazem – i to w sposób trudny do uniknięcia – polem uprawnym przemocy i okrucieństwa”<sup>37</sup>; przecież „działanie moralne jest z natury wieloznaczne; balansuje ono na cieniutkiej i wyboistej ścieżce między przepaścią dominacji, z jednej strony, a otchłanią obojętności (przebranej za tolerancją) z drugiej. [...] Osoba moralna nie może przewyciężyć ambiwalencji zawartej w jej kondycji. [...] Sztuka moralności [...] może być tylko sztuką życia i działania w warunkach wieloznacznych”<sup>38</sup>.

Wypowiedzi te wyraźnie wskazują na negatywny charakter Baumanowskiej koncepcji moralności. Wszakże moralność sama z siebie nie posiada aksjologicznej pozytywnej treści. Skoro moralne odniesienie do Drugiego doprowadzić może zarówno do jego uprzedmiotawiającej degradacji (do dominacji nad nim), jak również może przybrać postać nienawiści, to trudno znaleźć w intymności *mojściowej* moralnej przestrzeni źródło dobra; skoro odpowiedzialność – Baumanowski rdzeń jego moralności – doprowadzić może do okrucieństwa, to powstaje przypuszczenie, że moralny impuls sam w sobie pozbawiony jest aksjologicznego określenia, a wyłonić może nie tylko dobro, ale i zło!

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 119.

<sup>38</sup> Tamże, s. 246n.



Jeżeli jednak nasze uwagi byłyby uzasadnione twierdzeniami Baumana, to jego moralność miałyby wyraźnie znamię przed-moralne. Bez względu na to, czy posłużymy się pojęciem impulsu moralnego, osoby moralnej, jaźni moralnej czy odpowiedzialności, to sfera moralna z własnej natury jest przed-dobrem i przed-złem. Jako taka jest potencjalnością i indywidualnością, ale z pewnością pozbawiona jest *wartościowej gęstości*. Przypisanie jej aporetyczności i ambiwalencji (a także irracjonalizmu<sup>39</sup>) zdaje się stanowić tylko Baumanowską próbę obrony owej moralności przed unicestwieniem! Owa wieloznaczność stanowi bowiem jedyne treściowe znamię. Odebranie tego momentu sprawiłoby, że moralność fundamentalnie specyfikująca każdego człowieka – „jaźni przed jaźnią moralną nie ma”<sup>40</sup> – przestałaby istnieć!

Analiza Baumanowskiej koncepcji moralności pozostawia nas wobec wielu pytań. Wiedząc, czym moralność nie jest – jej naturę przecież Bauman buduje poprzez konsekwentną opozycję wobec etyki normatywnej – nie możemy sprecyzować, czym ona faktycznie jest. Powszechność występowania (obecność w każdym człowieku) i wysokie standardy stawiane przed nią nie usuwają wcale wątpliwości. Baumanowskie konstatacje zdają się zresztą często pozostawać tylko na poziomie deklaracji. W tej przecież tonacji sformułowano twierdzenia, że „moja odpowiedzialność jest jedyną ‘racją’ działania moralnego”<sup>41</sup>, „etyka [...] ma do czynienia ze stanami, które jeszcze nie zaistniały, [...] obiektem jej troski jest przyszłość [...]”<sup>42</sup>, jak również konstatację, iż „ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne nie mają poniekąd ucieczki: muszą oni spojrzeć w oczy własnej niezawisłości moralnej, a zatem własnej, nie wywłaszczalnej i nie zbywalnej, moralnej odpowiedzialności”<sup>43</sup>. Przytoczone jednak – podniosłe i postulatywne – sformułowania nie przybliżają nas jednak do zrozumienia istoty moralności i pozostawiają nas wobec tego nie-jasne, nie-racjonalne, nie-określone i nie-dające się poznać.

Wydaje się zresztą, że to właśnie owe negatywne deskrypcje najpełniej oddają naturę Baumanowskiej koncepcji. Wszakże „nie ma więc standardów uniwersalnych, gdy o moralność idzie [...]. Moralność jest ‘nieugruntowana’; moralność nie ma ‘fundamentu’ [...]”<sup>44</sup>. Pozostaje czystą wieloznacznością, *odartą* z jakiegokolwiek ogólności i tkwiącą w normatywnej pustce; pustce, która pozbawiona fundamentu, sama ma stać się fundamentem dla odpowie-

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 21.

<sup>40</sup> Tamże, s. 22.

<sup>41</sup> Tamże, s. 166.

<sup>42</sup> Tamże, s. 300.

<sup>43</sup> Tenże, *Dwa szkice*, s. 84.

<sup>44</sup> Tenże, *Etyka ponowoczesna*, s. 73, 99.



działnego bycia dla Drugiego. Ale taka pustka nie może stanowić poszukiwanej przez nas w refleksji filozofa antropologicznej rdzennej sfery, która umożliwiłaby ponowoczesnemu człowiekowi powrót do rzetelnej prawdy o sobie samym. Wręcz odwrotnie – wyzwolona moralność stanowić może źródło jeszcze większej niepewności. Skoro moralność jest czymś wcześniejszym od naszego myślenia („jestem istotą moralną, zanim myślę”<sup>45</sup>), to niepewność wiążąca się z nią jeszcze intensywniej przenika naturę człowieka i pogłębia faktyczny antropologiczny dramat. Bauman pozostawia człowieka w absolutnej niepewności! Twierdzi, że „nie mogę ukoić sumienia, nie mogę uzyskać pewności poprzez stosowanie się do czytelnych reguł [...]. Choć jako istota społeczna jestem zawsze z innymi, jako istota moralna jestem zawsze sam”<sup>46</sup>. W podobnym tonie skonstatuje także, że „oszołomiona i zdezorientowana jaźń staje dziś samotnie w obliczu dylematów moralnych pozbawionych dobrego (a tym bardziej: oczywistego) wyjścia, konfliktów moralnych nie do rozwiązania i konstatacji, że być istotą moralną jest boleśnie trudno”<sup>47</sup>. Bauman zatem *de facto* skazuje człowieka na nieusuwalną samotność, dramat i brak rozeznania w horyzoncie tego, co najbardziej człowiecze – aksjologicznego imperatywu!

Wydaje się jednak, iż u Baumana możemy dostrzec jeszcze głębszy i bardziej podstawowy fundament eksponowanej dotąd niepewności etycznej i antropologicznej.

## V. BYTOWA NIESTABILNOŚĆ

„Egzystencjalne wstrząsy – zauważa Bauman – towarzyszyły ludziom na przestrzeni całej ich historii [...]. 'Los' z definicji uderza bez ostrzeżenia i bez względu na to, co jego ofiary mogą zrobić [...]"<sup>48</sup>. W innym miejscu filozof stwierdzi, że „nagłość podmuchu losu, ich nieregularność [...] – wszystko to czyni je nieprzewidywalnymi, a nas samych w ich obliczu bezbronniymi. [...]. Nic dziwnego, że marzy nam się od czasu do czasu świat bez wypadków. Świat regularny, przewidywalny”<sup>49</sup>. To marzenie jednak jest nieosiągalne. Egzystencja człowieka *wtopiona* jest w rzeczywistość nie-regularną i nie-przewidywalną. Taka przecież autorska wizja ujawnia się *de facto*

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 83.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże, s. 339.

<sup>48</sup> Tenże, *Płynne czasy*, s. 19.

<sup>49</sup> Tamże, s. 131n.

w specyficznych Baumanowskich opisach, w których filozof często kryje swoje stanowisko za poglądami innych. Zauważy, że „jako gracz, świat zachowuje się dokładnie tak samo, jak inni gracze: trzyma karty przy piersi i lubuje się w wyjściach zaskakujących i zbijających z pantafyku”<sup>50</sup>. Pomimo ascezy wobec osobistych konstatacji ontologicznych napotykaemy jednak na przyznanie Baumana, że „wiemy dziś, że nie odkryto dotąd i zapewne nie odkryje się już nigdy fundamentów bytu [...]”<sup>51</sup>, jak również, że „byt z pozoru uładowany i sensowny podszyty jest Chaosem i Absurdem [...]”<sup>52</sup>; napotykaemy także na stwierdzenie, iż śmierć jest „szparą, przez którą [...] absurdalność bytu sączy się w nurt żywota [...]”<sup>53</sup>.

Wypowiedzi te z jednej strony stanowią wyraz określonej ontologicznej koncepcji polskiego postmodernisty, a z drugiej – jak się zdaje – pozwalają głębiej spojrzeć na tytułową dla naszych rozważań niepewność Baumanowskiej antropologii i etyki. Okazuje się bowiem, iż omawiany filozof w swojej obszernej spuściźnie – osadzonej w socjologizujący i nieco kryjący pełnię własnych poglądów narracyjny schemat – porusza się w horyzoncie niestabilności ontycznej. Ta ostatnia stanowi trwałą (aczkolwiek wprost przez autora nie ujawnianą) motyw jego rozważań. Te bowiem dokonują się niejako w tle bytowego chaosu. Nie jest tak, aby tylko etyka i antropologia przeniknięte były niepewnością. To sama rzeczywistość jest absurdalna i chaotyczna. *Pulsuje* niestabilnością i zmiennością, a niepewność i zagubienie współczesnego człowieka stanowią tylko szczególną egzemplifikację bytowej wieloznaczności i sprzeczności. To byt sam w sobie jest *tkany* przez absurdalności. Ogołocony jest z trwałości, sensu i racjonalności!

Być może zatem właśnie tutaj należałoby doszukiwać się typowo Baumanowskiej – fundamentalnej i radykalnej! – niechęci do nowoczesnych projektów racjonalizacji ludzkiej rzeczywistości i jego awersji wobec etyki normatywnej. Skoro bowiem rzeczywistość jest chaotyczna, to nowoczesna pasja normatywno-jurydyczna (stanowiąca zresztą bardziej autorski wytwór redukcji kilkuwiekowej refleksji etycznej niż rzetelny opis tejże refleksji) byłaby czymś negatywnym nie tyle z powodu zamknięcia moralności w *gorsecie* zasad i norm, ile z powodu niezgodności z samą naturą bytu! Bauman nie opisuje takiego kontekstu, jednak – jak się zdaje – to on faktycznie określa jego refleksję etyczną i antropologiczną. Jeżeli wszakże istnienie jako takie

<sup>50</sup> Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 219.

<sup>51</sup> Tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, s. 50n.

<sup>52</sup> Tamże, s. 57.

<sup>53</sup> Tamże, s. 48.

jest chaotyczne, absurdalne i nie-racjonalne, to trudno przypuszczać, aby pewne istniejące konkretne *jestestwo* (człowiek wraz z jego najgłębszym moralnym poziomem) pozbawione było niestabilności, irracjonalizmu i niepewności. Skoro byt jest aporetyczny, to można już spokojnie skonstatować, że „nie ma prawdziwych ani fałszywych wartości: są tylko przyjęte lub odrzucone”<sup>54</sup>.

Jeżeli jednak Baumanowskie rozważania odsłaniają powszechność irracjonalizmu – ontyczną, antropologiczną i moralną – to powstaje pytanie o sens odpowiedzialności moralnej; o sens podstawowej kategorii etycznej. Jakie jest miejsce na wzniosłość moralnego imperatywu w obliczu ontycznego Absurdu i Chaosu? Być może jest on – jako obecny w każdym człowieku stan potencjalności pozbawiony racjonalnego *zakorzenia* i wytłumaczenia – jedynie wyrazem ludzkiej irracjonalnej egzystencji! Być może radykalna niepowtarzalność i *mojściowość* impulsów moralnych stanowi jedynie wyraz irracjonalnej natury człowieka; wyraz tego, co można by określić jako „ludzką kondycję moralną, wspólną istotom ludzkim [...]”<sup>55</sup>.

Czy jednak taka – tylko deklaratywnie wzniosła – człowiecza kondycja nie redukuje się do poziomu bliskiego specyfikacji czysto biologicznej? Bauman przecież – tym razem już wprost – postuluje „wprowadzenie do ‘programu emancypacji’ [...] połączenia nakazów etycznych z instynktem samozachowawczym w celu stworzenia swoistej wspólnoty przetrwania [...]”<sup>56</sup>. Czy tym samym jednak nie instrumentalizuje moralności i – wbrew własnym twierdzeniom – nie przypisuje jej utylitarnej i biologicznej funkcji? Może powstać bowiem podejrzenie, że ogólnoludzkie impulsy moralne nieco prozaicznie integrują ludzi ze sobą i *wtapiają* się w horyzont gatunkowych mechanizmów obronnych. Trafność sugestii o naturalizacji – pozornie wzniosłej – Baumanowskiej moralności zdaje się zresztą potwierdzać szczególnie estyma filozofa do ludzkości. Wszakże „moje osobiste niepowodzenia w niczym nie podważają przeświadczenia o nieskończoności ludzkiej potencji; przeciwnie, dowodzą pośrednio potęgi ludzkich, gatunkowych dokonań. Mój los uczyniło niepewnym połączenie mojej osobistej słabości i ignorancji z wszechpotęgą i wszechwiedzą ludzkiego gatunku”<sup>57</sup>.

Czyżby zatem powrót do autorytetu Marksa, Lenina i Róży Luksemburg nie był przypadkowy i czy nie tam właśnie należałoby szukać fundamentów myśli samego Baumana?<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Tenże, *Płynne życie*, s. 166.

<sup>55</sup> Tenże, *Etyka ponowoczesna*, s. 23.

<sup>56</sup> Tenże, *Płynne życie*, s. 236.

<sup>57</sup> Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 304n.

<sup>58</sup> Por. tenże, *Płynne czasy*, s. 43n; tenże, *Płynne życie*, s. 47n, 62, 71, 217n, 223, 228, 230nn.

### SUMMARY

The article centers around Bauman's category of uncertainty and presents its ethical and anthropological contexts. The author also makes an attempt to set human drama in ontological sphere. Post-modern man is deprived of solid moral indicators and has constant doubts about the rightness of his choices. Ethical-anthropological uncertainty is a sign of ontological instability and it seems to be the consequence of absurd and irrationality immanent to Bauman's structure of being. Polish post-modernist does not say much *explicite* about being which is undoubtedly aporetic.

#### Key words:

Zygmunt Bauman, uncertainty, instability, ambivalence, globalization, consumption, responsibility



## Recenzje

Jerzy Besala, *Miłość i strach. Dzieje uczuć kobiet i mężczyzn*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2010, t. I, ss. 491; t. II, ss. 455.

Książka Jerzego Besali *Miłość i strach* to historyczna rekonstrukcja – jak pisze autor – „krajobrazu uczuć kobiet i mężczyzn”. Autor studium zaplanował na pięć tomów. Opublikowane dotąd dwa tomy obejmują najstarsze cywilizacje: od prehistorycznych, mezopotamskich i egipskich, czasy greko-rzymskie oraz okres Celtów, Germanów i Słowian. Dalsze tomy mają objąć czasy chrześcijańskie i islamu, wiek XVI do XVIII oraz wiek XIX, XX i XXI. W całości będzie to zatem wielka panorama historyczna „krajobrazu uczuć kobiet i mężczyzn”. Autor koncentruje się na przedstawieniu dziejów pojmowania miłości i sposobów jej przeżywania, a więc na emocjonalnym odnoszeniu się do siebie kobiet i mężczyzn. Na wstępie podkreśla, że: „Filozofowie tej miary, co Immanuel Kant czy Artur Schopenhauer mieli fatalne

opinie o kobietach i o miłości. W czasach narodzin psychologii jako nauki w XIX i XX wieku pojawiło się jednak nowe spojrzenie na miłość: w jej zdecydowanie seksualnym kontekście, jak to widać u Zygmunta Freuda. Tłumienie potrzeb seksualnych w znacznej mierze prowadziło podobno do nerwic i psychoz. Niechęć do kobiet zaczęła być nareszcie rozumiana i wyjaśniana, a nie postrzegana jako dziwactwo i szaleństwo” (t. I, s. 28). Ale czy to dziwactwo i szaleństwo zostało przez naukę wyjaśnione i zniknęło z wzajemnych relacji kobiet i mężczyzn? Na początku XX wieku Otto Weininger, autor słynnej książki *Płeć i charakter*, wyrażał się z nienawiścią o miłości i o kobietach, a Fryderyk Nietzsche zanegował kompletnie wartość miłości, widział w niej egoizm, „najszybszą chęć posiadania”. Ale bez miłości żyć nie można, dlatego jej negacja prowadzi do szaleństwa. Autor pisze: „Każdy, kto przeżył choćby epizod miłości i czuje w sobie jakikolwiek potencjał miłości do Boga, ludzi i świata, a nie tylko zakochania się, zauroczenia,

wie bowiem, że przytoczone wyżej opinie o miłości jako formie iluzji i samoszukiwania się – to bzdura. Bez aury miłości właściwej człowiekowi i interakcji na miłość w jakiegokolwiek formie dzieją się rzeczy dramatyczne i ludzie wchodzą w krainę szaleństwa, o czym pisał Erich Fromm” (s. 31).

\*

Trudno streszczać interesujące opisy historyczne Besali, a także referować jego syntezy. Mnie interesuje wyłącznie problematyka antropologiczno-historyczna, tzn. odkrywanie świadomości sensu bycia kobietą i mężczyzną oraz ich wspólna droga do pełnego człowieczeństwa. I pytania, dlaczego we wzajemnej komunikacji uczuciowej kobiet i mężczyzn tyle strachu, urazów, wzajemnego lekceważenia, pogardy, a nawet wzajemnej nienawiści? W dziejach cywilizacji w te wzajemne związki ustawicznie wkładała się przemoc i różne formy podstępnej panowania nad sobą (nie tylko mężczyzn nad kobietami, ale i odwrotnie). Dlaczego kobiety tak łatwo poddawały się męskiej opresji? Czy dlatego, że są fizycznie słabsze? Zdaje się, że nie tylko dlatego, bo przecież często okrucieństwa uczyły się od mężczyzn, a wtedy same stawały się agresywne.

Autor na podstawie dostępnych źródeł opisuje te różne przejawy uczuć w cywilizacjach jako fakty dramatyczne, często wręcz tragiczne. W toku dziejów przybierały różne formy, od zwyczajnego zniewolenia aż po patologiczne dewiacje uczuć kobiet i mężczyzn.

Wszędzie u podłoża tych opisów odnajdujemy – jako swego rodzaju źródłowe uzasadnienie form zniewolenia

i dewiacji – negatywne nastawienie do sfery uczuć (miłość i strach to jedynie temat wywoławczy), wypaczone pojmowanie samych uczuć i sposobu ich przeżywania, oraz poglądy degradujące kobietę, wręcz jej człowieczeństwo. Stąd ważne jest również pytanie, dlaczego uczucia w toku dziejów były traktowane jako sfera z natury swej irracjonalna, niemal zwierzęca, która domaga się kierowania rozumem? Jak cież bowiem za historią ludzką wlecze się obiegowe przeświadczenie, że kto jest emocjonalnie wrażliwy lub kto żyje i kieruje się uczuciami, ten „tonie” w magmie irracjonalności. A kto chce żyć rozumnie, ten musi w sobie tłumić wszelkie przejawy uczuć.

Autor rekonstruuje barwne obrazy z dziejów uczuć kobiet i mężczyzn. Kobiety zawsze fascynowały mężczyzn, przyciągały ich oczy swym wyglądem estetycznym; mężczyźni ulegali temu urokowi, ale jednocześnie spychali je na margines życia jako istoty słabsze, przeznaczone wyłącznie do pracy domowej, nawet ograniczali ich wpływ na wychowanie dzieci. Autor nie ogranicza się jednak do opisu ekspresji samych uczuć – powiedzmy – nie poprzestaje na stronie czysto behawioralnej emocjonalnych zachowań w różnych kulturach. Stara się ponadto odczytać ponadhistoryczny sens samej uczuciowości w życiu ludzkim, sens ich wzajemnego spotkania jako pierwotny fakt antropologiczny.

Świadomy jest jednak, że pełnego sensu miłości nie da się ani wyprowadzić, ani też sprowadzić do biologii i do czysto witalnych funkcji dla dobra gatunku. Uczucia w życiu kobiet i mężczyzn mają inny sens, inną wymowę.



Podstawą i racją emocjonalnego spotkania kobiet i mężczyzn jest partnerska więź między nimi, *bycie-ze-sobą-dla-siebie*. Ta egzystencjalna więź jest ich przeznaczeniem, ich prawdziwym ludzkim życiem. Autor podkreśla to z naciskiem: „Nie anatomia, lecz uczucia są przeznaczeniem. Kobieta i mężczyzna są wyposażeni w tę samą grę uczuć, ale jak zwykle różnią się one gradacją i natężeniem” (t. I, s. 236).

Odwołując się do przedstawionego w książce materiału historycznego jako swego rodzaju doświadczenia człowieka, można śmiało sformułować antropologiczną tezę, że przeznaczeniem kobiety i mężczyzny jest wzajemna więź miłości, rozplamieniąca ich egzystencję całą gamą tzw. „miękkich uczuć”. W uczuciach tych wyraża się nie tylko fascynacja estetyczna, nie tylko potrzeby biologiczne; nawet nie dążenie do zaspokojenia wzajemnych potrzeb seksualnych, także nie poszukiwanie w sobie wsparcia i bezpieczeństwa. We wzajemnych uczuciach miłości wyraża się najgłębsze pragnienie ludzkiej wspólnoty, więzi takiej, która gdy się zawiązuje, zdolna jest kształtować w nich prawdziwe ludzkie oblicze, ich sens bycia kobietą i mężczyzną – słowem ich człowieczeństwo. I to mimo wkradających się w sferę uczuć patologii i dewiacji, przemocy i krzywd. Między kobietą i mężczyzną liczy się wzajemna miłość partnerska. W każdej epoce i pod każdą szerokością geograficzną – w Azji i w Ameryce, w Afryce i w Europie, w starożytnej Mezopotamii i w Egipcie, w starożytnej Grecji i w Rzymie, we współczesnej Europie, w ogóle na świecie na każdej szerokości geograficznej – wszędzie kobiety

i mężczyźni oczekują od siebie we wzajemnym spotkaniu miłości, liczą w miłości na spełnienie życia. I wcale nie dlatego, że tak zostali ukształtowani przez kulturę – przez swoje *genderowe* zdeterminowanie – ale że do takiej miłości zostali stworzeni. Dlatego z miłością wiążą tyle marzeń. Zarazem w nieudanych przypadkach przeżywają tyle rozczarowań i cierpień, tyle bólu i goryczy, czasem wprost szaleństwa.

\*

Podczas lektury książki uparcie nasuwało się jeszcze inne pytanie: dlaczego w toku dziejów – i to w różnych szerokościach geograficznych – kobiety i mężczyźni tak bardzo się wzajemnie poniżali i ranili emocjonalnie? Nie rozumiejąc do końca swych najgłębszych pragnień, kobiety bały się mężczyzn, mężczyźni bali się kobiet, co więcej, wprost wzajemnie się *nienawidzili*? Demonizowali samych siebie, z *lękiem* i *strachem* przeżywali wzajemne zafascynowanie sobą. We wszystkich cywilizacjach toczyły się między nimi upokarzające konflikty i walki.

Przyjrzyjmy się temu fenomenowi w starożytnej Grecji, która jest nam kulturowo bliska. Już Hezjod wszczepiał swym ziomkom negatywny obraz kobiety: „Nie pozwól się oczarować wdziękom kobiecym i słowom uroczym, bo kobiecie zależy nie tyle na tobie, ale na twoim spichlerzu i pamiętaj, że kto ufa kobietom, ufa zdradzieckim rabusiom”. Komedio pisarz Arystofanes uważał: „Żadne stworzenie nie jest tak bezwstydne jak kobieta”. Ale kobiety wyszydzały nie tylko komedio pisarze. Także historyk Herodot, uważał, że młode kobiety są przyczyną

wielu wojen. Choć przecież wielkie konflikty rozpętywali właśnie mężczyźni.

Negatywne opinie o kobietach utwierdzali – o dziwo – także *miłośnicy mądrości*, czyli filozofowie. Platon, który tak wzniośle mówił o miłości, że kochamy to, co piękne, w cielesnym pięknie kobiety widział jednak...zwierzęce piętno. Kobiety słabe, opiekuńcze, lękliwe, skłonne do popłochu – nie dorównują mężczyznom w myśleniu i dzielności; muszą być zatem poddane ich kierownictwu. Arystoteles w kreowaniu negatywnego obrazu kobiety poszedł jeszcze dalej. Dla niego kobieta była istotą nieudaną, skarłałym samcem; jest ona bowiem ze swymi narządami odwróconą kopią mężczyzny, wybrakowanym mężczyzną. Widać to w procesie zapłodnienia: kobieta według niego jest bierną materią, w którą dopiero czynnik aktywny, czyli mężczyzna, wnosi formę i tym samym duszę.

Takie poglądy musiały deformować życie emocjonalne, jak i obraz samej kobiety. Bo czyż dzielny mężczyzna mógłby obdarzać uczuciami taki nieudany „skarłały” twór, jakim jest kobieta? Czyż mógłby z nią żyć w partnerskich związkach uczuciowych i w przyjaźni? „Arystoteles – pisze autor – zaważył niesłychanie silnie w czasach antycznych i wczesnochrześcijańskich na pojmowaniu, a raczej na negowaniu i represji uczuć, wpędzając pojęcie to w ślepy zaułek, z którego świat nie potrafił wyjść nawet w czasach XIII-wiecznego wielkiego Tomasza z Akwinu i później, patrząc w skali wielkich populacji, poniekąd do dzisiaj. Grecy

uczucie nazywali *pathe*, czyli pasja, co oznaczało poruszenie duszy, a więc coś nadzwyczajnego, bolącego. Schedę po takim pojmowaniu uczuć przejęli Rzymianie. Cyceeron nazwał je wzruszeniem (*perturbationes*). Ale większość Rzymian kultywujących *areté* jako *virtus* skojarzy uczucia z namiętnościami (*affectiones*) lub z żądzami (*affectus*) i pasjami (*passiones*). [...] te „spokojne” i naturalne uczucia Grecy i Rzymianie zablokowali – bo musieliby się spotkać z własnym lękiem, poczuciem wartości, paranoją niezaspokojonych żądz i popędów, chorych ambicji itd.” (t. II, s. 71).

W Grecji kobiety zamykano w tzw. *ginajkosie*, w życiu publicznym nie było dla nich miejsca. Udaowało się „przebić” tylko pewnym heterom o silnych osobowościach, ale i one nie miały praw publicznych. Jedynym przeznaczeniem kobiet było rodzić dzieci i służyć mężczyznom do zaspokojenia pożądania. Stąd w greckiej kulturze: „Redukcja uczuć stała się częścią kultury” – pisze autor (t. II, s. 72). Dla Anakreonta z Teos, piewcy wina, miłość i sympozjonów, miłość była tylko miłym flirtem i konsumpcją seksu, a kobieta obiektem drwin i żartów. Miłość jako uczucie sprowadził do erotyzmu i namiętności. Miłość jako duchowa więź była mu obca.

Dzielny mężczyzna uczuć się wstydział. „Zablokowanie «miękkich uczuć» sprawiało, że znaczna część populacji zapewne cierpiała, zastępując pragnienie miłości seksem i wyrażając uczucia w skrajny, neurotyczny czy psychopatyczny sposób. [...] tragiczne postaci i skrajne uczucia nienawiści pojawiały

się w dramatach greckich w sposób niespotykany w innych cywilizacjach. Gloryfikacja postawy męstwa i wypieranie, jak dziś byśmy zdiagnozowali, miękkich uczuć miłosierdzia, zwątpienia, obawy, rozpacz, zagubienia u mężczyzn – wywoływało, moim zdaniem, dramatyczne skutki w stosunku do kobiet, seksu i samej miłości. Akt seksualny stawał się potwierdzeniem *areté*, czyli dzielności, własnej pozycji w stadzie ludzkim. A wypieranie «żeńskich uczuć», przypisywanych kobietom, spychało je na obrzeża świata mężczyzn z ich pyszną *andrią*. Tym samym świat płci i wyrażania uczuć dzielił się jeszcze bardziej, pomimo usiłowania niektórych ambitnych kobiet, by naśladować mężczyzn czy stać się do nich podobnymi” (t. II, s. 75).

Takie myślenie sprzyjało przeinterpretowaniu miłości w pożądanie seksualne, którego zaspokojenie uznawano za najważniejsze. I to przeinterpretowanie utwierdzało się. Ale zaspokajanie erotycznego pożądania nie rodziło przyjacielskiej serdeczności i poczucia partnerskiej wspólnoty; raczej wyzwało przemoc i prostą drogą prowadziło do poniżenia kobiety w jej człowieczeństwie; sprzyjało to usankcjonowaniu różnych form pederastii i lupanarów.

Nie inaczej było w starożytnym Rzymie. W czasach republikańskich kobieta – jako matrona rodu – cieszyła się poszanowaniem i prawami publicznymi. Co prawda mąż zawsze był panem żony – jak i innych członków rodziny, w tym niewolników – ale żona, pod warunkiem, że była cnotliwa i we wszystkim mężowi posłuszna, stawała się panią wobec całego *domus*, czyli służby i klientów. Ona też decydowała

w sprawach gospodarczych, gdyż mąż często bywał na wojnie. Żona tym samym patronowała trwałym związkom uczuciowym, jakie zawiązywały się zwłaszcza wokół dzieci. Prawo regulowało, że Rzymianin mógł mieć tylko jedną prawowitą żonę, której przeznaczeniem była prokreacja. Zdawano sobie bowiem sprawę, że poligamia i promiskuitizm są zagrożeniem dla funkcjonowania państwa. Trwałe małżeństwo i rodzina były uznawane za fundamentalną strukturę życia wspólnotowego.

Jeśli jednak chodzi o uczucia, to w życiu Rzymian nie było miejsca na wylewność uczuć w małżeństwie ani na partnerstwo. Rzymianie poskramiali w sobie emocjonalność. Nie tylko w życiu publicznym, ale także w domu należało być powściągliwym, rozważnym, obojętnym, a nawet chłodnym, żeby nie dać się ponieść niekontrolowanym emocjom. Represjonowano więc wszelkie „miękkie uczucia” serdeczności, dobroci, miłosierdzia. Rzymianie kierowali się stwierdzeniem Katona, że zakochany „pozwała swojej duszy mieszkać w innym ciele”, to bowiem byłoby groźne dla trwałych struktur rodowych, stanowych, państwowych i dla rzymskiej krwi (zob. t. II, s. 211). Co prawda Plutarch (50-125 rok) zalecał w małżeństwie rozwój duchowy, bo ten podtrzymuje związek, gdy już wystygną namiętności seksualne. Dostrzegał także, że „niektórzy mężowie, pojawiwszy dobrze urodzone i bogate kobiety, zamiast stawać się lepsi, starają się je poniżyć, by łatwiej nad nimi panować; tymczasem trzeba uszanować w kobiecie godność i dopiero posługiwać się wędzidłem” (tamże, s. 240). Seneka zaś zalecał: „Choć bo-

wiem oba rodzaje w równej mierze tworzą społeczność życia, to jednak mężczyźni są stworzeni do rozkazywania, niewiasty do słuchania rozkazów”. Za czasów cesarstwa ten „krajobraz uczuć kobiet i mężczyzn” zmienił się radykalnie. Lecz substytutów niewyrażonych złych uczuć coraz częściej szukano w seksualnych ekscesach, których było pod dostatkiem, a w atmosferze ekscesów miłość łatwo stawała się elementem gry politycznej mężczyzn i kobiet. U wielu patrycjuszek uczucia miłości zdumiewająco łatwo przechodziły w zapiekłą nienawiść. We wzajemnych związkach zapanował wręcz wyuzdany erotyzm. Zimni Rzymianie ulegli chorobie zwanej *luxuria*, w seksie więc szukali stymulacji dla miłości jako pożądania; miłość bowiem pomyliła im się z namiętnością, a cielesna pożądliwość zastąpiła dobre uczucia. W życiu warstw wyższych zapanował emocjonalny horror.

W Rzymie hetery nigdy nie osiągnęły tej pozycji, co w Grecji, niemniej Rzymianom, opętanym manią seksu były potrzebne dla imitacji uczuć miłości, mogły więc liczyć na ich wyrozumiałość. Uczucia, seks, erotyka i wychowanie także w świecie rzymskim zostały zaprzęgnięte w służbę układów handlowych prostytutka-klient i to bez względu na płeć, gdyż także panie korzystały z usług chłopców.

„Cała surowa moralność rzymska – pisze Besala – została zbudowana na hamowaniu miłości, która ponoć pozabawiała obywateli rozumu. Bezpieczniejsza wydawała się im *luxuria*. Poprzez ową kamienną postaw i erotyzm Rzymianie usiłowali też, jak się wydaje, zablokować kobiecą emocjo-

nalność. *Afrenia* i *aleksytymia*, rozumiane jako niemożność czy nieumiejętność wyrażania uczuć, zbierały wielkie i dramatyczne żniwo, gdyż kobiety i tak czyniły swoje z emocjami i uczuciami. Był w tym pewien fatalizm, gdyż jednocześnie nieczułość i brak empatii wobec ‘bliźniego’ pozwalały Rzymowi utrzymywać w ryzach ogromne obszary i rzesze wrogów. [...] W czasach cesarstwa rozpoczęła się epoka, która na szczytach władzy nie miała nic wspólnego z miłością. Cesarzy, ich żony i dwór, niewiele łączyło z dawną obyczajnością rzymską czy jej dotychczasowym paradygmatem trwałości związku na dobre i na złe. [...] Jeśli jednak chcemy zrozumieć odczłowieczenie, wyzbycie się ludzkich odruchów i uczuć ówczesnych cesarów i ich żon, to wypada uwzględnić niezwykle ważną okoliczność – wiarę tych wyniesionych na szczyty władców i ich ‘matron’ w boskość. Swymi poczynaniami i skrajną rozpustą zdawali się oni potwierdzać, że stają ponad ludzką moralnością i jakimkolwiek prawem” (s. 269).

\*

W krajobrazie *uczuć kobiet i mężczyzn* w cywilizacjach starożytnych pojawia się jakby świetlisty promień. Jest to obraz uczuć w cywilizacji żydowskiej. W tej cywilizacji od początku kobieta i mężczyzna pojawiają się jako stworzeni przez Boga na jego obraz i podobieństwo i przeznaczeni *sobie-dla-siebie*; tzn. dla osobowej koegzystencji. Od momentu stworzenia ta osobowa koegzystencja ufundowana na wzajemnej miłości jest ich przeznaczeniem. Zarówno w raju, jak i po wygnaniu z raju. Dlatego w wolności poszu-

kują wzajemnie siebie, aby być *ze-sobą-dla-siebie*. W tym poszukiwaniu uczucia nie są czymś irracjonalnym, czymś tylko cielesnym, jakimś ślepym żywiołem. Uczucia są na pierwszym miejscu; są poprzez ciało wyrazem serca, duszy; co więcej, są dla obojga darem. Nawet wstyd jest tu doświadczeniem pierwotnym i zarazem granicznym i jako taki czymś pozytywnym. *Adam i Ewa wraz z „Darem Uczuć – pisze Besala – otrzymali pełną wolność czynienia dobra i zła, kierowania się tak miłością, jak i nienawiścią: otrzymali pełną wolną wolę, cząstkę Boskości. Mogli czynić Dobro, ale mogli i Zło, i doznawać w umyśle i ciele pełnej gamy emocji i uczuć. I z tego mogli być rozliczeni, jak zapewne my, tu na ziemi, wszyscy. Tomasz z Akwinu sądził, iż «wydaje się, że w duszy nie ma żadnego uczucia», «uczucie jest drogą do zniszczenia, jak mówi Arystoteles, każde bardziej rozniecone uczucie niszczy jestestwo». Otóż mnie się raczej wydaje, że obydwaj filozofowie mylili gruntownie uczucia z obsesją, która rzeczywiście potrafi niszczyć ego, czyli tożsamość człowieka. Natomiast właśnie uczucia, kontakt z nimi, kierowanie się nimi i ich wyrażanie są miarą duchowości i człowieczeństwa. Być może uczucia są częścią duszy»* (t. I, s. 248). Powiedziałbym więcej: uczucia są prawdziwym najgłębszym życiem duszy.

W tej atmosferze, kobieta choć ustępowała miejsca mężczyźnie, żyła w wolności obok niego. Nie musiała zasłaniać twarzy i kryć swych uczuć, gdyż oboje mogli je wyrażać. Pieśń nad Pieśniami odsłania tę niezwykłą prawdę, że miłość kobiety i mężczyzny ob-

jawia światu Boga. Dekalog potępiał nierząd i cudzołóstwo, ale nie dlatego, że potępiał seks, lecz dlatego, że wytyczał „granice poczucia winy, wyrzutów sumienia, lęku przed karą, nienawiści, jak również radości, dobroci, miłości i życzliwości wobec bliźnich. [...] Świat uczuć staje się w ten sposób bardziej czytelny” (t. I, s. 286).

Przyznać trzeba, że tej wizji człowieka – i zarazem sensu emocjonalnej więzi kobiety i mężczyzny – trudno było się przebijać przez cywilizacyjne knieje i zarośla Dalekiego i Bliskiego Wschodu, przez różne mity i obrazy, poprzez greckie filozoficzne pojęcia duszy i ciała oraz uczuć zredukowanych do pożądania i doznań, poprzez doktryny filozoficzne, poprzez neoplatonskie pojęcia świata i zaświata, życia i śmierci. Kulturowe zmagania dotyczące miłości między Wschodem i Zachodem pokazuje także wydana przed laty książka Denis de Rougemonta *Miłość a świat kultury zachodniej* (Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968).

\*

Książkę Jerzego Besali warto czytać (a czyta się ją dobrze, niemal jak powieść). Autor, przedstawiając fakty z historii, niejako oprowadza czytelnika po zawitych drogach i bezdrożach emocjonalnej komunikacji kobiet i mężczyzn w różnych cywilizacjach; pokazuje formy przemocy i panowania mężczyzn nad kobietami, różne przejawy miłości i strachu. Pokazuje także, że główne źródła męskiej przemocy w stosunku do kobiet kryły się nie w samej przewadze fizycznej, nawet nie w egoizmie mężczyzn, lecz w ze-



pchniętych do podświadomości urazach i obsesjach, a ostatecznie w błędnym myśleniu człowieka o sobie samym, w braku właściwego rozpoznania własnej duchowo-cielesnej natury i wzajemnego przeznaczenia dla siebie. Lektura tej książki daje do myślenia. Obszerna prezentacja faktów historycznych wskazuje, że bez pojęć filozoficznych – m.in. bez pojęcia natury konstytutywnej jako czynnika determinującego od wewnątrz w każdym z nas człowieczeństwo – nie da się zrozumieć do końca owej ontycznej całości, jaką jest kobieta czy mężczyzna, w których człowieczeństwo wpisane jest bycie dla siebie.

ANTONI SIEMIANOWSKI

Jerzy Machnac, *Edyta Stein. Św. Teresa Benedykta od Krzyża. Wprowadzenie w życie i twórczość*, Dolnośląskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Wydawnictwo i Drukarnia „Silesia”, Wrocław 2010, ss. 138.

Ksiądz Jerzy Machnac znany jest w środowisku filozofów i teologów jako autor i redaktor wielu publikacji naukowych i popularnonaukowych poświęconych osobie i twórczości Edyty Stein. Do najważniejszych zaliczyć można: *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999, ss. 337 oraz *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, Wrocław 1999, ss. 152. Tym razem czytelnik otrzymuje książkę o świętej karmelitanke wydaną w serii „Sylwetki Wybitnych Ślązaków”.

W krótkim słowie *Od Wydawcy* nakreślony został historyczny obraz, który nie tyle wiąże się z twórczością i działalnością Stein, lecz z sytuacją społeczno-polityczną Śląska po zakończeniu II wojny światowej. Poszczególne etapy życia i twórczości Edyty Stein autor dzieli na siedem części. Szczegółowe ich omówienie zapowiada w krótkiej notce pt. *Przebłysk – zamiast wstępu* i od razu odsłania swoje nastawienie stanowiące klucz do systematyzacji materiału. Akcentuje tu pewną niezwykłość poszczególnych wątków biograficznych Stein, przenikniętą wydarzeniami o wielkim znaczeniu symbolicznym. „Urodziłam się w Dniu Pojednania...” – tak rozpoczyna swoją książkę Machnac, sięgając do zapisków autobiograficznych Stein<sup>1</sup>.

Interesującymi dodatkami do książki są: *Tablica czasowa*, homilia Ojca św. Jana Pawła II pt. *Wiara i krzyż są nierozdzielne*, wygłoszona podczas Mszy św. kanonizacyjnej 11 października 1998 roku, ponadto *List apostolski Jana Pawła II ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronami Europy*. Na końcu Machnac omawia treść wydanych dzieł wszystkich Edyty Stein (*Edith Stein Gesamtausgabe*).

W prezentacji poszczególnych części Machnac koncentruje się nie tylko na wydobyciu z biografii Edyty interesujących i oryginalnych wątków, lecz chce ukazać określoną logikę w jej roz-

<sup>1</sup> E. Stein, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny. Autobiografia Edyty Stein: lata dziecięce i młodość*, w: *Pisma*, t. 1, tłum. I.J. Adam-ska, Kraków 1982, s. 70.

woju osobowym i naukowym. O ile w latach dzieciństwa i wczesnej młodości Stein koncentruje się na poszukiwaniu własnej tożsamości osobowej, o tyle czas studiów filozoficznych oraz zetknięcie się z metodą fenomenologiczną zapoczątkowuje jej życie w prawdzie i dla prawdy. Kolejne lata (1916-1922) są czasem, w którym Stein odkrywa rzeczywistość wiary, następnie przyjmuje wiarę chrześcijańską, aby w tym nowym filozoficzno-duchowym nastroju zgłębiać myśl św. Tomasza z Akwinu oraz przygotować się do podjęcia ostatecznej decyzji – wstąpienia do zakonu karmelitańskiego. Zza klauzury prowadzi nieprzerwanie działalność filozoficzną i tu pisze jedne z ważniejszych swoich dzieł: *Endliches und ewiges Sein*<sup>2</sup> oraz *Kreuzeswissenschaft*<sup>3</sup>. Być może medytując nad pismami św. Jana od Krzyża, nad tajemnicą ciemnej nocy i śmierci, przeczuwała już męczeński koniec własnego życia w komorze gazowej w Oświęcimiu-Brzezince 9 sierpnia 1942 roku. „«Po nocy ciemnej» – pisze Stein – jaśnieje żywy «płomień miłości»”<sup>4</sup>.

Studia filozoficzne, jak również indywidualne uprawianie filozofii, w przypadku Edyty Stein dokonywało się w atmosferze krytycznego nastawienia do nurtów myślowych, które badała i analizowała. Krytycyzm ten

przenikał także nastawienie Stein do siebie samej i do innych, co nie ułatwiało jej osobistych kontaktów z innymi, lecz na pewno umożliwiło bardziej precyzyjną ocenę tych, których słuchała, zwłaszcza podczas studiów na Uniwersytecie Wrocławskim. Odkrywając uprawianie psychologii „bez duszy”, Stein konsekwentnie zwraca się w stronę filozofii, by tu szukać odpowiedzi na nurtujące ją pytania dotyczące sensu życia, bycia człowiekiem itd.

W tym nastroju rozpoczyna się w życiu Stein zwrot w stronę fenomenologii (Getynga 1913-1916). Machnacz, omawiając ten okres życia i twórczości Stein nie tyle wskazuje na specyfikę metody fenomenologicznej, co omawia środowisko fenomenologów z Getyngi i ducha, w którym uprawiali naukę, gromadząc się wokół Mistrza Edmunda Husserla. To właśnie w tym czasie Stein podejmuje temat wczucia, który rozwija w ramach swojej rozprawy doktorskiej pt. *Zum Problem der Einfühlung*<sup>5</sup>.

Ważnym okresem w jej życiu (1916-1922, 1922-1931) jest stopniowe odkrywanie rzeczywistości wiary, a co za tym idzie – zgłębianie twórczości św. Tomasza z Akwinu. Warto przy okazji dodać, że zmiana przedmiotu refleksji filozoficznej nie pociągnęła za sobą zmiany metody. Stein pozostała wierna fenomenologii. Jak wykazuje Machnacz, ten okres jej życia jest bogaty w kontakty z osobami, które żyją wiarą religijną, zaś sama wiara sprawia, że filozoficzna twórczość każdego z nich

<sup>2</sup> Tejże, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein*, Freiburg im Breisgau 1986 (*Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1995).

<sup>3</sup> Tejże, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, Freiburg im Breisgau 2003 (*Wiedza Krzyża*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 2005).

<sup>4</sup> Tejże, *Wiedza Krzyża...*, s. 258.

<sup>5</sup> Tejże, *Zum Problem der Einfühlung*, Reprint der Originalausgabe von 1917, München 1980 (*O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka i J.F. Gierula, Kraków 1988).



zwraca się w stronę Bytu Wiecznego, w stronę Boga. W przeważającej mierze byli to uczeni ze środowiska Husserla, twórcy fenomenologii.

Machnacz, prezentując sylwetkę świętej karmelitanki, pozostaje wierny pierwotnemu założeniu wyłożonemu w *Przebłyску – zamiast wstępu*. Narrację prowadzi w ten sposób, by ukazać „filary” życia Edyty Stein, najważniejsze jej odkrycia, ponadczasowy charakter i sens poszczególnych wydarzeń i spotkań. Dlatego też w ostatniej części książki pt. *Pobłysk – zamiast zakończenia* wspomina o marzeniach Stein, by jej życie stało się życiem niezwykłym. I stało się takim – stało się głównie przez to, że mimo zmienności losu, niezmiennie poszukiwała prawdy, że dała się Prawdzie prowadzić za rękę, że wreszcie zgodziła się na to, by pełnia Prawdy, którą jest Chrystus, objawiła się w krzyżu. *Ave crux, spes unica* – mówiła św. Teresa Benedykta od Krzyża.

W omawianej książce po raz kolejny, i w nowy sposób, możemy spotkać się z niezwykłą kobietą, filozofem, karmelitanką – doktorem Kościoła i patronką Europy. Stein może towarzyszyć człowiekowi na drogach jego egzystencjalnych poszukiwań, życiowych dramatów, podczas których gubi sens własnego istnienia, popada w zwątpienie, a nawet w rozpacz. A jeżeli sama żyła według maksymy: „im ciemniej wokół nas, tym szerzej musimy otwierać nasze serce na światło z góry”, to ona sama może być tym światłem dziś dla każdego z nas.

RYSZARD KOZŁOWSKI

Gabriel Marcel, *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. Krzysztof Chodacki, Paulina Chołda, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2011, ss. 117.

Gabriel Marcel to myśliciel, z wielu względów – wśród których nie bez znaczenia jest jego gorliwa postawa religijna – niezasłużenie zapomniany przez współczesną filozofię. Polakom czytelnikowi znany z tłumaczonych książek: *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei* (1959), *Być i mieć* (1962), *Od sprzeciwu do wezwania* (1965), *Dziennik metafizyczny* (1987), *Tajemnica bytu* (1995) oraz licznych tekstów publikowanych przed laty głównie w miesięczniku „Znak”. Jest to jednak zaledwie drobna cząstka spuścizny filozoficznej Marcela, nie wspominając o twórczości dramatycznej, w ogóle u nas nieznannej. Staraniem Wydawnictwa Arcana w Krakowie ukazał się kolejny tom esejów francuskiego egzystencjalisty zatytułowany *Mądrość i poczucie sacrum*, zawierający siedem cennych tekstów w tłumaczeniu K. Chodackiego oraz P. Chołdy. Warto przystanąć przy niektórych myślach w nich zawartych, niczym przy heideggerowskich *Wegmarken*. Marcel, wyraźnie nawiązujący do zanikającego współcześnie, jak się wydaje, sokratejskiego sposobu filozofowania, mądrościowego podejścia do zagadnień filozoficznych, rysuje bowiem interesujące tropy dla dalszych namysłów i własnych poszukiwań. Teksty pochodzące z około pół wieku temu w wielu punktach zaskakują świeżością i aktualnością ujęcia.

Gdyby szukać osiowych zworników myśli Marcela sądzę, że dałoby się

wskazać na dwa najważniejsze: nadzieję i wierność. One ogniskują często bardzo bogate tematycznie teksty Marcela i pola jego filozoficznych namysłów i zamysłów. W nadziei i wierności widzi on źródłową niejako problematykę metafizyczną i filozoficzną. Otwieranie horyzontów nadziei człowiekowi współczesnemu pogrążonemu często w bez-nadziei codzienności, żyjącemu w cywilizacji technicznej, w której technologii – ze wszystkimi tego, uświadomionymi i ukrytymi, konsekwencjami – wsączają się we wszystkie dziedziny życia, to jedna z naczelnych zasad powołania filozofa według Marcela, najważniejszy element jego społecznej misji. Wierność, z kolei, jest swoistym uniezależnieniem się człowieka od rzekomej wszechwładzy płynięcia, zmiany, niestałości, destrukcji powodowanej przez czas i jego upływ.

Ocena cywilizacji przemysłowej dokonana przez Marcela w tekście pochodzącym z roku 1953 ma charakter wyraźnie ambiwalentny, choć z przewagą elementów krytycznych. Jego postawa krytyczna wobec postępującej technicyzacji życia człowieka ujawniła się zresztą w trakcie znakomitej dysputy, jaką odbyli ze sobą w Paryżu Marcel oraz Teilhard de Chardin, apologeta rozwoju techniki jako przedłużenia ewolucji. W środowisku naturalnym, zauważał Marcel, człowiek jest obecny w swej pracy, jest to środowisko obecności i współodczuwania, natomiast środowisko techniczne posiada cechy przeciwstawne. Wpływa to na relacje międzyludzkie w pracy, a także na szeroko pojęty etos pracy. Technika wprowadza nas w zakłęty krąg wzbudzania sztucznych potrzeb, aby je następnie

zaspakajać. Herbert Marcuse używał w tym kontekście określenia „człowiek jednowymiarowy”, akcentując wymiar produkcja-konsumpcja jako konstytutywny dla człowieka doby stechnicyzowanego późnego kapitalizmu. Swą ambiwalencję oceną w stosunku do świata techniki wyrażał Marcel, dla przykładu, w słowach: „Z jednej strony oczywiste jest, że panowanie nad siłami natury przy użyciu coraz doskonalszych technik stanowi autentyczne wyzwolenie i jako takie zasługuje na uznanie. Niemniej jednak z drugiej strony, z powodów, które mamy sobie jasno uświadomić, owo wyzwolenie może nabrać charakteru zniewolenia. Dramat cywilizacji przemysłowej polega właśnie na tej sprzeczności” (s. 20). Widząc pozytywne strony techniki Marcel wskazuje na istotne zagrożenia, jak dehumanizacja poznania czy mimowolne kwestionowanie ogólnocywilizacyjnych wartości. Jedną z nich jest dziedzictwo narodowe, często w duchu pogardy, poczucia wyższości odrzucane przez człowieka nowoczesnego. A przecież należy ono do esencji życia narodu i całej cywilizacji śródziemnomorskiej. Pamięć jest wszak jednym z istotnych elementów wierności. Człowiek powinien postrzegać siebie jako spadkobiercę dziedzictwa, stanowiącego nieustanne wezwanie, stania się tym, kim on jest w swej najgłębszej warstwie.

Żyjąc w świecie technicznego zawiądnienia przekazem informacji jesteśmy narażeni na utratę mądrości i poczucia *sacrum*, jako rzeczywistości odstających od paradygmatu technicznej użyteczności, skuteczności, niezgodnych z pragmatyczną mentalnością człowieka stechnicyzowanego, owego

*homo faber*. „Czy dzisiejszy człowiek – pytał Marcel – w takiej mierze, w jakiej orzeka on śmierć Boga, co więcej, zdaje się upajać ogłaszaniem własnej śmiertelności, nie stawia siebie w sytuacji uniemożliwiającej mu dostęp do wszystkiego, co można uznać za godną tego miana mądrość” (s. 74).

Marcelowskie refleksje nad myślą Erazmiańską i jej związkami ze współczesnym humanizmem, nad pogwałceniem intymności (prowadzącej do *obumierania bycia*), karą śmierci, budzą czytelnika do współmyślenia. Nie zawsze na zasadzie przytaknięcia i zgody, często sprzeciwu i niezgody, prowokowania do zajęcia własnego stanowiska. To wszak jedno z zadań filozofa. W swym *Testamencie filozoficznym* Marcel określał główny element powołania filozofa jako czuwanie, ciągłą walkę z sennością, która przybiera w dziedzinie myśli bardzo zróżnicowane kształty: przyzwyczajenia, uprzedzenia, dogmatyzmu, obojętności. „Trzeba bronić się przed każdą nieuczciwością w myśleniu” (s. 98) – wzywał w duchu Pascala Marcel. Ku takiej nieuczciwości zdawały się skłaniać, choć z różnych powodów, wszystkie epoki. Nasza nie jest tu wyjątkiem, a jeśli nawet to w złym znaczeniu tejże wyjątkowości. Nie dać się uwieść kuszeniu przez nieuczciwość, być czujnym wobec także innych pokus i wiernym rzeczywistości, to podstawowe zasady etosu filozofa. Temu etosowi Gabriel Marcel był wierny, często w stopniu heroicznym. Jego teksty warto czytać nie tylko jako owoc przemyśleń i mądrości filozoficznej, ale także jako element świadectwa. Jego słowa, że nie napisał niczego, czego sam nie

przeżył, zdają się wskazywać na fundamentalność takiego właśnie klucza do lektury jego pism. Obyśmy doczekali się kolejnych przekładów dzieł Marcela na język polski.

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Ryszard Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby. Studium antropologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2011, ss. 304.

Recenzowana książka dotyczy męstwa jako fenomenu antropologicznego, rozumianego szerzej niż tylko jako cnota moralna, a ujmowanego w perspektywie stawania się człowieka, sprostania wymogom bycia sobą i osobą ludzką. Sam autor tak pisze we *Wstępie* do swej monografii: „Książka dotyczy refleksji o naturze człowieka, który zbyt często zaprzecza swojemu powołaniu do życia w pokoju i harmonii. Zbyt często korzysta z aktów agresji, aby potwierdzić własną godność, niszcząc przy tym własne podstawy bytowe i duchowe. Idea odwagi i męstwa obecna w refleksji filozoficznej, psychologicznej i teologicznej pozwala określić sposób wychowania człowieka, który potrafi dobrze zidentyfikować i zrealizować główne wartości swojego życia” (s. 15). Powyższe słowa adekwatnie identyfikują zarówno cel rozprawy, jak i powody podjęcia tytułowego tematu oraz przyjętą w książce jego problematykę. We wstępie zabrakło jednakże jasnego określenia metody badawczej, co jest pewnym brakiem

metodologicznym. Czytelnik czuje też niedosyt w kwestii uzasadnienia wyborów tych, a nie innych myślicieli jako swoistych przewodników intelektualnych dla autora książki: J.-P. Sartre, G. Marcel, E. Stein, K. Wojtyła. Czy łączy ich wyłącznie „czas marny”, w którym przyszło im żyć? Doświadczenia kataklizmu wojen światowych, rewolucji, totalitaryzmów? Czasów, w których odwaga bycia sobą, przeciwstawiania się wiatrom historii, wymagała męstwa i to często w stopniu heroicznym. Czy jednak wątek fenomenologii jako ruchu filozoficznego zapoczątkowanego w 1900 roku przez *Logische Untersuchungen* Edmunda Husserla nie jest tu równie istotnym kluczem, uzasadniającym w koniunkcji z polem ich życiowych doświadczeń, wybór tych właśnie autorów? Wszyscy oni wszak wpisali się w paradygmat filozofowania zapoczątkowanego przez Husserla, modyfikowanego zresztą na wiele sposobów, szczególnie w filozofii francuskiej. Powstaje jednak pytanie, do którego jeszcze wrócimy, o brak w tym wyborze Martina Heideggera, który nadał fenomenologii profil egzystencjalny i wprowadził doń wątki męstwa rozumianego w sposób, który zainspirował później Gabriela Marcela czy Paula Tillicha? Sam Heidegger wykazał w swym życiu brak męstwa w stosunku do wielu trudnych sytuacji, w których przyszło mu egzystować, co też wniosłoby cenne momenty analityczne do wywodów przedstawionych w pracy. I jeszcze jedna uwaga krytyczna – czytelnik, oczekując jakiegoś wstępnego określenia rozumienia męstwa, nie będzie, niestety, usatysfakcjonowany tym, co przeczyta we wstępie.

Rozprawa składa się z czterech rozbudowanych rozdziałów podzielonych na pięć (ostatni na cztery) podrozdziałów. Rozdział pierwszy pt. *Egzystencjalne i personalne kryteria męstwa* stanowi swoiste tło dla dalszych analiz i zawiera szkice dotyczące myśli Sartre'a (*Męstwo wobec istnienia*), Marcela (*Męstwo bycia w sytuacji*), Stein (*Męstwo jako odpowiedź na wezwanie*) i Wojtyły (*Męstwo jako spełnianie się osoby w czynie*). Układ poszczególnych podrozdziałów nie jest przypadkowy – pozwolił on autorowi na nakreślenie różnych typów męstwa, poczynając od postawy męskiej wobec bycia po – akcentowane przede wszystkim w książce – męstwo jako kryterium spełniania się osoby w czynie. Rozdział drugi (*Męstwo bycia sobą i osobą*) – zbudowany według tego samego klucza strukturalnego – zgłębia naturę męstwa i kreśli jego rolę w byciu sobą. Rozdział trzeci (*Męstwo współistnienia z Drugim*), w oparciu o tych samych autorów, analizuje problem spełniania się osoby ludzkiej poprzez bycie-z-(D)drugim, bycie-we-wspólnocie, bycie-z-Bogiem. Rozdział czwarty (*Męstwo w osobowym spełnianiu się człowieka*) jest swoistą rekapitulacją całości wywodów. To autorska propozycja rozumienia męstwa w procesie aktualizacji osoby, jej spełniania się, to personalistyczna, dodajmy, że bardzo interesująca w swej istocie, wizja męstwa.

Filozoficzna analiza męstwa jest książce dokonywana z dwóch pułapów: subiektywnego przeżywania i obiektywnych struktur ontologiczno-metafizycznych, a tym samym jest próbą łączenia paradygmatu metafizyki klasycznej (zogniskowanej na przedmioto-

wości) i filozofii nowożytnej (ukierunkowanej podmiotowo). W tym sensie Ryszard Kozłowski jest wiernym uczniem Stein i Wojtyły, którzy próbowali łączyć oba porządki: metafizyczny i przeżyciowy. Egzystencjalne korzenie męstwa są dopełniane wskazaniem na ich fundamentalnie personalny charakter. Autor książki nie boi się też wychodzenia z płaszczyzny filozoficznej ku obszarom teologiczno-religijnym, a nawet mistycznym. Pokazuje on, jak porządek naturalny w wielu punktach domaga się wręcz porządku nadnaturalnego, jak jest przezeń dopełniany.

Warto podkreślić staranną redakcję książki i efektywną korektę wydawniczą. Drobne niezręczności językowe (np. na s. 13 „Prezentowana książka dotyczy filozofii...” wyrażenie „dotyczy” brzmi niezręcznie), sformułowania bezzasadne i mimowolnie wprowadzające w błąd (np. że Stein była wychowana w duchu św. Tomasza; s. 65-66), ekwiwokacja (na s. 67 ostatni akapit: słowo „dzieli” raz jest użyte w znaczeniu dzielenia, a drugi raz łączenia w odniesieniu do tej samej kwestii), nieliczne literówki i potknięcia gramatyczne, zakłócenie kolejności określeń (na s. 118 rozporządzalności wobec siebie zostaje przypisana relacyjność, a rozporządzalności wobec drugiego człowieka wsobność, a powinno być odwrotnie), dwukrotne pozostawienie w tekście głównym na s. 112 cytatów z Marcela w oryginale bez przekładu na język polski (a przecież *Le Mystere de l'Être* jest spolszczone), czy konstatacje będące chyba przeoczeniem redakcyjnym (s. 177: „Ty nie umrzesz” – jest aktywną negacją śmierci, używaniem rzuconym człowiekowi”

– czy rzeczywiście „człowiekowi”, a nie śmierci, losowi, Bogu?), czy wyraźne pogubienie się w przypisach na s. 86 numery 286-290, brak podziału bibliografii, co prowadzi do wymieszania tekstów źródłowych, opracowań, słowników językowych etc. (w bibliografii pojawia się też błąd w zapisie nazwiska Józefa Górniewicza – „Garniewicz”, co doprowadziło do dwukrotnego wymienienia jego książki: pod nazwiskiem rzeczywistym i tym z błędem na s. 286), nie zmieniają w żadnym stopniu generalnie bardzo pozytywnej konstatacji dotyczącej formalnego i strukturalnego aspektu książki.

Książka w wielu punktach skłania do dyskusji, współmyślenia z autorem, czasem na zasadzie zgody, a czasem sprzeciwu. W trakcie lektury rodzi się pytanie o specyfikację męstwa, jego ejdetykę, które nie uzyskuje niestety w trakcie lektury satysfakcjonującej odpowiedzi. Autor operuje ogólnym, by nie powiedzieć ogólnikowym, rozumieniem tej kluczowej kategorii, mając wyraźne kłopoty teoretyczne z okiełznaniem jej – zresztą w jakimś stopniu zamierzonej w książce – wieloznaczności. Klasycznie funkcjonujący w myśli filozoficznej i teologicznej sens etyczny męstwa zdecydowanie rozszerza, czyniąc z niego kategorię antropologiczną, tytułowy *sposób spełniania się osoby*. Odnoszę wrażenie, że autor nie zadbał przy tym należycie o wydobycie istoty i natury tak rozumianego męstwa oraz nie zaproponował jakiegos definicyjnego jej określenia, co można było zrobić też na sposób projektujący. Definicja zaproponowana na s. 278 jest zbyt ogólna i budzi z wielu względów zastrzeżenia. Brak unaoczniających



przykładów w książce, choćby z literatury pięknej lub z życia codziennego, może wskazywać na fakt, że autor sam ma kłopoty z operacjonalizacją zbyt ogólnikowo określonej w swej książce kategorii męstwa. Uwagi o relacji pomiędzy czynem człowieka a czynem mężnym zawarte na s. 246 nie ułatwiają rozumienia czynu mężnego. Powstaje bowiem pytanie, czy „punktowy”, pojedynczy czyn może być w rozumieniu autora czynem mężnym, czy też określenie to jest zastrzeżone wyłącznie dla „całosobowej postawy”? Zdaje się, że w świetle wywodów przedstawionych w książce trzeba by skłaniać się ku odpowiedzi drugiej, co budzi poważny sprzeciw z etycznego, ale i potocznego, punktu widzenia. Autor, wskazując na *proprium* swej koncepcji męstwa, mówi o jej personalistycznej orientacji. Rodzi się pytanie, czy Tomaszowa wizja męstwa nie ma charakteru personalistycznego? Czy męstwo w rozumieniu Kozłowskiego ma charakter czysto formalny (w duchu etyki Kanta), czy też posiada materialne, treściowe komponenty? W trakcie lektury książki rodzi się zasadne chyba pytanie, czy męstwa w przedstawionym w pracy wywodzie nie dałoby się zastąpić inną cnotą/wartością moralną (np. odpowiedzialnością czy wiernością), która po analogicznym rozszerzeniu swej treści nadawałaby się w równej mierze jak męstwo do opisu spełniania się osoby. Mam poczucie, że dałoby się to zrobić bez większych problemów. Czy świadczy to o zamienności cnót niczym w klasycznej koncepcji transcendentaliów czy też o definicyjnych brakach w strukturze dyskursywnej? Czy teza o wyróżnionym miejscu zajmowa-

nym w aretologii rzekomo przez męstwo jest zasadna? Argumentacja merytoryczna autora nie jest w tym względzie przekonywająca, a powoływanie się na autorytety niczego tu nie zmienia (Akwinata pisał, że argumentacja z autorytetu jest najsłabszą argumentacją). Czyż w analogicznym wywodzie nie dałoby się przeprowadzić uzasadnienia dla uprzywilejowania każdej innej cnoty/wartości? Czyż wszystkie cnoty nie spełniają osoby, nie pełnią funkcji osobotwórczej? Owszem, teza, że w realizacji siebie jako osoby w przekształcaniu trudności na drodze rozwoju w czynniki temu rozwojowi sprzyjające męstwo jest konieczne, nie budzi wątpliwości. Ale czy tylko męstwo? Czy bez innych wartości/cnót byłoby ono wystarczającym drogowskazem osobotwórczym? Nie bardzo jest też zrozumiała deklaracja autora, że męstwo rozumie jako proces spełniania się istoty w istnieniu i istnienia w istocie (s. 261). To tylko kilka szczegółowych pytań i wątpliwości, nasuwających się w związku z sygnalizowanym wyżej zagadnieniem ogólnym natury merytorycznej, ale i metodologicznej.

Każdy wybór myślicieli, których tropami podąża autor książki, jest zawsze obciążony dowolnością, pewną arbitralnością, a zatem jest dyskusyjny. Świadomy tej zasady pozwolę sobie jednak przez chwilę zatrzymać się nad wyborem autora recenzowanej książki. Co uzasadnia wybór tych, a nie innych myślicieli przy analizie męstwa jako kategorii antropologicznej? Faktem jest, jak już była o tym mowa, że wybranych przez R. Kozłowskiego myślicieli łączyło doświadczenie totalitaryzmów dwudziestowiecznych i okrucieństwa drugiej

wojny światowej. W różny sposób zostali obciążeni tym dziedzictwem, w różny sposób nań reagowali i doń się ustosunkowywali. Wszystkich ich łączyła też – choć różnie rozumiana – filozoficzna tradycja fenomenologiczna. Niestety, ten wątek ich swoistej jedności nie został przez autora w ogóle wydobyty, a zdaje się być fundamentalną racją teoretyczną, przemawiającą za dokonanym wyborem. Można też zapytać, czy wybór Martina Heideggera, szczególnie jego pism z późnego okresu twórczości, nie byłby w kontekście problematyki pracy bardziej zasadny niż wybór J.-P. Sartre’a. Czy myśl Sartre’a rzeczywiście da się interpretować w kontekście męstwa, tak jak próbuje je rozumieć autor? Męstwem jest dla Sartre’a raczej stanięcie wobec bezsensu życia i wytrzymanie tego, życie w obliczu pustki. Bycie w perspektywie nicości aksjologicznej, gdzie jedyną wartością jest wolność, która musi wybierać. Czy można mówić u Sartre’a o tożsamości osobowej? Mam wrażenie, że tylko za cenę mocnej re-interpretacji rudymentów antropologicznych francuskiego egzystencjalisty. I wreszcie, czy brak w rozprawie Emanuela Levinasa jako myśliciela Drugiego, jako radykalnie rozumianego Innego, nie jest poważnym brakiem? W kontekście analiz męstwa bycia z drugim, potrzeba spojrzenia na ten problem w kontekście drugiego jako Innego jawi się jako wręcz konieczny i dopełniający immanentne ujęcia drugiego z perspektywy *ego*. Zabrakło też pogłębionych refleksji nad propozycją męstwa bycia P. Tillicha, stanowiącą wszak istotny trop myślowy we współczesnej filozofii. Czy fakt, że nie jest on personalistą w rozumieniu przyjmowa-

nym w książce jest tu usprawiedliwieniem? Czyż Sartre był personalistą?

Poza tymi ogólnymi wątpliwościami rodzi się szereg bardziej szczegółowych pytań i wątpliwości. Czy wyraźnie realistyczna interpretacja *Einführung*, którym posługiwała się – zresztą za m.in. E. Husserlem i T. Lippsem – Edith Stein, jest zasadna? Czy rzeczywiście dzięki wczuciu mamy dostęp do wnętrza drugiego człowieka, jego bezpośrednie poznanie, jak chce autor recenzowanej rozprawy? Czy nie jest to w tej perspektywie zawsze dostęp wyłącznie do alter-ego, złudzenie docierania do cudzych stanów psychicznych? Tak uważał, dla przykładu, Roman Ingarden (*O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: tenże. *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 411-412, 417-422 i tenże, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 170nn), z którym w omawianym kontekście R. Kozłowski nie podejmuje żadnej polemiki, przechodząc nad tym do porządku dziennego. A przecież choćby dla interpretacji charakteru i natury miłości u wczesnej Stein, rozstrzygnięcie kwestii, jak rozumieć wczucie, ma charakter niebagatelny. Dyskusyjne jest też mocno aksjologiczne podejście do myśli przywoływanych filozofów. Czyż Marcel nie wyrażał dość zdecydowanych obiekcji w stosunku do myślenia według wartości? Czy odnoszenie do jego koncepcji Tischnerowskiej kategorii „ja aksjologicznego” jest zasadne i usprawiedliwione (s. 174)? Czyż rozumienie wartości przez Sartre’a nie stanowi radykalnie nowej jakości, wręcz kontrapunktu, w stosunku do wartości jako



kategorii myślenia autora recenzowanej książki? I wreszcie, czy nie należało poświęcić trochę miejsca dla przeanalizowania postaw męstwa w życiu omawianych myślicieli?

Powyższe zastrzeżenia, wątpliwości, pytania nie umniejszają istotnie wartości książki. Wszak skłanianie do dyskusji, budzenie sprzeciwów, własnych namysłów często podążających w innym kierunku niż ten obrany przez autora, to jedna z funkcji prac z szeroko pojętej humanistyki. Roman Kozłowski przedstawił rozprawę gęstą problemowo, wykazał się erudycją, warsztatem analitycznym i zdolnościami syntezy i umiejętnościami argumentacyjnymi. Wykazał się też swoistą odwagą intelektualną (męstwem?), podejmując temat trudny, analizując myśl filozofów mówiących o męstwie nie wprost, często „między wersami”, co wymagało niemałego trudu w wydobywaniu tych wątków z ich bogatej twórczości piśmienniczej. Trzeba też podkreślić przejrzystą strukturę książki, obecność wprowadzeń i podsumowania w każdym rozdziale oraz poprawny i zrozumiały język wywodów. Książka warta jest trudu czytelniczego i godna polecenia.

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Julian Baggini i Peter Stanley Fosl,  
*Przybornik filozofa. Kompendium metod i pojęć filozoficznych*, tłum. Dorota Chabrajska, Pax, Warszawa 2010, ss. 328.

Julian Baggini jest doktorem filozofii i pisarzem. Peter Stanley Fosl wy-

kląda filozofię w Transylwania University w Lexington, w Kentucky. Obaj napisali, również wspólnie, *Przybornik etyki. Kompendium metod i pojęć etycznych*<sup>1</sup>. W polskiej literaturze filozoficznej brakowało takiej pozycji, która w prosty, czytelny dla studenta pierwszych lat, a nawet osób młodszych, prezentowałaby pojęcia techniczne i metody filozofii. Czym innym jest przecież podręcznik metodologii, czym innym podręcznik wstępu do filozofii, a czym innym *Przybornik filozofa*. Pierwszy przedstawia metody nauk w ogóle, nie stroniąc od formalizmu i wykładu teoretycznego. Drugi z kolei koncentruje się przede wszystkim na metodach i szkołach filozoficznych, raczej pod kątem ogólnej o nich wiedzy, niż techniki stosowania danych metod. Natomiast *Przybornik...* uzupełnia ową lukę, dając niejako gotowe narzędzia w ręce adeptów filozofii. Jedyne może, wydana po polsku po raz pierwszy przed kilkunastoma laty, praca Arno Anzenbachera stanowi wyjątek<sup>2</sup>. Jednakże nie prezentuje ona tak szczegółowo wspomnianych metod i pojęć. *Przybornik filozofa...* omawia m.in. „brzytwę Ockhama”, „widły Hume’a”, redundancję, błąd kategorialny i wiele innych jeszcze stosowanych we filozofii narzędzi pojęciowych. Składa się on z sześciu tematycznych części, podzielonych na sekcje poświęcone jednemu zagadnieniu. Każdej sekcji tematycznej towarzyszy wykaz literatury szczegółowej

<sup>1</sup> J. Baggini, P.S. Fosl, *Przybornik etyka. Kompendium metod i pojęć etycznych*, tłum. P. Borkowski, Pax, Warszawa 2010.

<sup>2</sup> A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987.

omawiającej dane zagadnienie. Tok wywodu okraszają liczne przykłady wyjaśniające dane zagadnienie i prezentują często konkretne historyczne i współczesne polemiki filozofów.

W pierwszej części omówiono podstawowe narzędzia argumentacji, takie jak dedukcja, indukcja, konkluzywność, prawomocność czy błąd logiczny. Zrozumienie prezentowanych pojęć ułatwiają czytelne przykłady. Cenne jest też zwrócenie uwagi na wnioskowania, które strukturą mogą przypominać wnioskowania dedukcyjne, gdy tymczasem zawierają w sobie ukryte przesłanki wysnute drogą indukcji. Interesujące jest też przedstawienie różnicy między wnioskowaniem logicznie prawomocnym i nieprawomocnym.

W drugiej części autorzy prezentują inne narzędzia argumentacji. Z bardziej znanych, należą do nich m.in. abdukcja, metoda hipotetyczno-dedukcyjna; do rzadziej omawianych: dźwignie wyobraźni, użyteczne fikcje, konstrukcje logiczne czy anomalie i wyjątki potwierdzające regułę. W tej ostatniej z wymienionych znajduje się ciekawe rozwinięcie problemu swoistego napięcia między regułą a wyjątkiem od niej. Otóż znane powiedzenie „wyjątek potwierdza regułę” (ang. *The exception proves the rule*), zostaje tutaj zinterpretowane z pomocą etymologii angielskiego *prove*. Jak podają autorzy pierwotnie znaczyło ono „sprawdzać”, a nie „potwierdzać” i w takim znaczeniu zostało zastosowane w powyższym powiedzeniu<sup>3</sup>. Przy takim zastrzeżeniu,

autorzy stawiają pytanie: jak można więc potwierdzać lub sprawdzać reguły? W odpowiedzi odwołują się do klasycznego miejsca u Hume’a, który dostrzegając wyjątki od niektórych reguł, na przykład generalnej niemożliwości wyobrażenia sobie niewidzianego nigdy odcienia koloru niebieskiego stwierdził, że są to na tyle wyjątkowe sytuacje, że nie negują ogólnej reguły. Reguły więc, jak konkludują autorzy *Przybornika*... nie mają charakteru absolutnego, a wyrażają jedynie ogólny wzorzec.

Trzecia część książki Bagginiego i Fosl’a przedstawia narzędzia oceny, jak brzmi zresztą tytuł tejże części. Lista omawianych pojęć pozwala doprecyzować, że chodzi o ocenę argumentacji. Pośród narzędzi oceny znajdują się na przykład: błąd kategorialny, wyjaśnienia alternatywne, zasada życzliwości czy redundancja. Do ciekawszych należy fałszywa dychotomia i tzw. sofizmat psychogenetyczny. Fałszywa dychotomia pojawia się wówczas, gdy ktoś prezentuje jako wybór między tylko dwoma członami alternatywy rozłącznej coś, co *de facto* ma więcej opcji. Jako przykład wykazania fałszywej dychotomii autorzy podają m.in. Austina krytykę wprowadzenia pojęcia danych zmysłowych, z postrzeżenia złamanego kija we wodzie. Nieco czytelniejszy jest przykład z argumentacji za prawdomównością Jezusa Chrystusa. Otóż czasem ktoś argumentuje, że skoro w Ewangeliach nie ma przykładu, żeby Jezus kłamał, dlatego to, co mówił, musi być prawdą. Autorzy wykazują, że alternatywa nie jest tutaj dwuczłonowa, ale wieloczłonowa. Można też przyjąć, że Ewangelie nie przekazały dokładnych słów Jezusa

<sup>3</sup> J. Baggini, P.S. Fosl, *Przybornik filozofa...*, s. 75.

albo że Jezus mówił coś, co uważał za prawdę, ale *de facto* była to nieprawda<sup>4</sup>. Jak więc zauważają, w argumentacji za prawdomównością Jezusa brakuje rzetelnego wyliczenia pozostałych możliwości i ich obalenia. Z kolei, omawiając sofizmat psychogenetyczny Baggini i Fosl krytykują zbyt proste przechodzenie od wykazania genezy poglądu czy faktu do jego uzasadnienia, czy oceny. Tak na przykład psychologiczno-ewolucyjne wyjaśnienie powstania zmysłu moralnego, jako sprzyjającego przetrwaniu gatunku, nie może stanowić obecnie całkowitego wyjaśnienia istoty moralności, jako wynikającej tylko ze strategii przetrwania. Z tej racji, że jak piszą autorzy „byłoby to jednak prawdą tylko wtedy, gdyby ktoś założył, że wyjaśnienie jak powstała molarność, całkowicie ujawnia, czym jest ona dziś. Tymczasem założenie takie wydaje się fałszywe. Myli ono źródła moralności z jej uzasadnieniem oraz źródła kompetencji moralnych z ich obecną rolą” (s. 133). Baggini i Fosl przestrzegają jednak przed całkowitym pominięciem źródeł twierdzeń, czy przekonań, gdyż mogą one wiele wyjaśnić. Krytyka sofizmu psychogenetycznego pozwala, zdaniem autorów *Przybornika...*, z pewnym dystansem ocenić również poglądy Nietzschego czy M. Foucaulta. Dlatego, że wykazanie odpowiednio źródeł moralności chrześcijańsko-platońskiej, władzy czy seksualności nie stanowi jeszcze wystarczającego uzasadnienia do ich krytyki.

W rozdziale czwartym omawianej pozycji znajdujemy narzędzia rozróż-

niania pojęciowego. Autorzy zestawiają w parach przeciwstawnych takie terminy jak: a priori/a posteriori, kategoryczne/modalne, konieczne/dostateczne czy pojęcia gęste/rozrzedzone. Jednym z bardziej istotnych wydaje się rozróżnienie na typy i egzemplarze. Fosl i Baggini pokazują nie tylko różnicę między typami pojęć i ich konkretnymi egzemplarzami, ale także zastosowanie tego rozróżnienia. Przykładem jest odrzucenie realnego istnienia idealnego platońskiego świata, jako wyniku przypisania realnego istnienia czemuś, co jest tylko zbiorem typów, zatem abstrakcyjnych pojęć.

W piątej części autorzy prezentują narzędzia krytyki radykalnej. Do tego nurtu zaliczają na przykład marksistowską krytykę klasową, krytykę feministyczną czy Foucaulta krytykę władzy. Poszczególne krytyki opisane są przejrzysto i merytorycznie poprawnie. Autorom udaje się też wskazać ograniczenia niektórych z owych metod. Tak jak w poprzednich częściach tak i tutaj, w poszczególnych paragrafach znaleźć można nie tylko opis, przykład, ale i zastosowanie danego narzędzia. Podział danej sekcji na takie właśnie podczęści ułatwia lekturę.

Z podobną rzetelnością spotkać się możemy w części ostatniej, poświęconej takim zagadnieniom, jak pojęcia pierwotne i zdania bazowe, prawdy oczywiste czy doświadczenie mistyczne i możliwość oparcia poznania na nim. Nawet wobec doświadczenia mistycznego autorzy, mimo raczej ateistycznych poglądów, przynajmniej Bagginiego, zachowują umiar w jego ocenie. Pokazują zarówno bezdyskusyjne ograniczenia tego poznania jak

<sup>4</sup> Tamże, s. 129.

i jego niemalże odwieczną rolę w kulturze ludzkiej. Pięknym i pouczającym jest też fragment poświęcony nadużyciom językowym, jakim nieraz humaniści posługują się w argumentacji. Przykładowe Heisenberga twierdzenie o nieoznaczoności, czy Gödla twierdzenie o niezupełności, nie mogą być poręcznym narzędziem stosowanym w jakiegokolwiek dziedzinie i do czegokolwiek, gdyż mają one ściśle określone dziedziny i treść.

Książka Bagginiego i Fosl'a napisana jest językiem zrozumiałym, rzetelnie i posługuje się czytelnymi przykładami. Co najważniejsze, zbiera w jednym miejscu narzędzia pojęciowe, które nieraz z mozołem i przypadkiem zbierane są z lektur czy wykładów. *Przybornik...* pokazuje też jaką wagę kultura anglosaska przypisuje szczegółowi, konkretowi i nieprzypadkowości w edukacji studentów.

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Michel Onfray, *Antypodręcznik filozofii. Lekcje sokratejskie i alternatywne*, tłum. Elżbieta i Adam Aduszkiewiczowie, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009, ss. 408.

Michel Onfray, doktor filozofii, znany jest polskiemu czytelnikowi nie tylko z *Antypodręcznika filozofii*, ale także z *Traktatu ateologicznego*<sup>1</sup>. Jest autorem ponad pięćdziesięciu książek. Założył uniwersytet ludowy w Caen,

<sup>1</sup> M. Onfray, *Traktat ateologiczny: fizyka metafizyki*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008.

który nie jest finansowany przez państwo, a stoi w opozycji do systemu nauczania we francuskich uczelniach wyższych. W swoich pracach i uczelni propaguje ateizm, hedonizm i anarchizm. Jak sam przyznaje od dwudziestu lat sprawdza pisemne prace maturalne z filozofii we francuskich szkołach średnich. Jego *idée fixe* to walka z idealizmem platońskim, przejawiającym się zarówno we filozofii, jak i w religiach, zwłaszcza w chrześcijaństwie, które jest krytykowane i obwiniane o unieszczęśliwianie ludzi między innymi w *Traktacie...*

*Antypodręcznik*, jak sama nazwa wskazuje, stara się nie być podręcznikiem, nie jest też przede wszystkim i tylko dziełem propagandowym, a na pewno stara się zachęcić do filozofowania.

Książka składa się z trzech głównych części zatytułowanych: *Kim jest człowiek?*; *Jak żyć razem?* i *Co można wiedzieć?* Każda z nich zwiera rozdziały poświęcone zagadnieniom: natury, sztuki, techniki – w części pierwszej; wolności, prawu, historii – w części drugiej; w ostatniej części natomiast pojawiają się: świadomość, rozum, prawda. Ten klasyczny wręcz zakres tematów przedstawiony zostaje już w sposób bardziej dostosowany do potrzeb młodego czytelnika, przede wszystkim uczniów ostatniej klasy szkół średnich, których straszy widmo pisania pracy maturalnej z filozofii. W tym celu autor trafnie dobiera liczne i treściwe fragmenty z dzieł kilkudziesięciu filozofów, a wspomniane szczegółowe tematy prezentowane są tak, aby zainteresować młodych odbiorców. Autorowi zależy na postrzeganiu

i uczeniu filozofii na sposób sokratejski, a nie urzędowy, sprowadzający się do przedstawienia wymaganych przez program zagadnień<sup>2</sup>. Tak więc problem świadomości rozpoczyna pytanie o to, co robiliśmy jako sześć-, siedmiolatki w sypialni rodziców, a w rozdziale dotyczącym rozumu znajdziemy m.in. pytanie, czy powodzenia na maturze zapisane jest w gwiazdach. Dydaktyczne walory *Antypodręcznika...* widać też w rzetelnym omówieniu sposobu pisania rzeczonyj pracy maturalnej, które zakończone jest przykładową rozprawką, autorstwa Onfray'a, z wyraźnym zaznaczeniem, ciekawego zresztą, schematu owej pracy.

Każdy z tematów szczegółowych prezentowany jest w odniesieniu do konkretnego problemu życiowego. To stanowi zdaje się cel główny *Antypodręcznika...* Wskazuje na to fakt, że Onfray mniejszą wagę przywiązuje do wyczerpującej poziom podstawowy prezentacji klasycznych pojęć czy nurtów filozofii. Na przykład fenomenologia i jej przedstawiciele przywołani zostają, by przedstawić koncepcję utraty świadomości jako odpowiedzi na sytuację nie do przeżycia<sup>3</sup>, John Locke natomiast, by ukazać racje za prawem do oporu wobec niesprawiedliwych prawodawców<sup>4</sup>. I tylko tyle. Nie jest to więc prezentacja ani głównych poglądów Locke'a czy fenomenologów, ani tym bardziej wyczerpująca ich analiza.

<sup>2</sup> Tenże, *Antypodręcznik filozofii. Lekcje sokratejskie i alternatywne*, tłum. E. i A. Aduszkiewiczowie, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009, s. 17-19.

<sup>3</sup> Tamże, s. 262.

<sup>4</sup> Tamże, s. 194-195.

Jak się po lekturze można domyśleć, jest to świadomy wybór autora, mający na celu niezanudzenie czytelnika trudnymi pojęciami czy wywodami. Czytelnik przecież jest bardzo młody.

*Antypodręcznik...* stara się faktycznie i celowo być antypodręcznikiem. Choć autorowi częściowo się to udaje, trudno być pewnym, czy w tej mierze i w tym zakresie, który sam zamierzył. Celem Onfray'a nie jest zniechęcenie do filozofii, ale raczej takie jej przedstawienie, aby pokazać jej związek z problemami codziennymi, a przez to zachęcić do bardziej pogłębionych, choć niekoniecznie akademickich studiów. Owa nieakademickość to przejaw zapatrzenia autora w nurty postmarksistowskie i psychoanalityczne. Jak na francuskiego filozofa przystało Onfray widzi wszędzie, łącznie z rodziną, problem ucisku i zniewolenia przez system. Jako piewca indywidualizmu i hedonizmu nie pozostaje obojętny nawet w czymś, co zawiera w sobie mimo wszystko cechy podręcznika. Owo filozoficzne zaangażowanie i zaangażowaną filozofię widać zwłaszcza we fragmentach, które zdają się być celowo prowokacyjne. Rozpoczynające książkę pytanie, czy należy spalić nauczyciela filozofii, jest raczej nieporadnym puszczaniem oka do licealistów, ale fragmenty mówiące o masturbowaniu się na dziedzińcu liceum, niewątpliwie są już prowokacją<sup>5</sup>. Chyba, że autor recenzji przesadza w życzliwej interpretacji odnośnego fragmentu. Z góry więc pana Onfray'a przepraszam, jeżeli nieprowokacyjnie, a faktycznie zachęca do takich praktyk. Moja interpre-

<sup>5</sup> Tamże, s. 55nn.



tacja okaże się wówczas kabotyńska, burżuazyjna i inspirowana katolickim znerwicowaniem seksualnym. Wszak Diogenes Pies wykazał już dawno, że pocierać się można wszędzie, i na rynku, i po brzuchu, a czasem tu i tu jednocześnie. W tym kontekście jednak brakuje w *Antypodręczniku...* już nie tylko przedstawicieli filozofii dialogu, personalizmu, czy etyki chrześcijańskiej, ale choćby Hegezjasza z jego hedonistycznym hamletyzowaniem. Z drugiej jednak strony, Onfray wyraźnie sugeruje etykę wartości i sugerując, by przesadnie nie poddawać się wpływowi społeczeństwa, jednocześnie wskazuje na ważną rolę wyrzutów sumienia w relacjach z innymi ludźmi.

Antypodręcznikowość książki Onfray'a dostrzeżona może być nie tylko w przemilczeniach, ale i przyznaniu się autora do subiektywizmu w prezentacji filozofii i zanegowaniu możliwości obiektywności<sup>6</sup>. Autor otwarcie więc mówi, że książka nie jest bezstronna, gdyż każda bezstronność jest zakamuflowaną stronniczością, prezentacją własnych poglądów. Czymże więc jest praca Onfrey'a?

W *Antypodręczniku...* znajdziemy nie tylko słuszne i uciążliwe fragmenty mówiące o współczesnym niewolnictwie ubogich, o kapitalizmie pożerającym ludzkość; fragmenty wybijające z wizji świata typu: „tak już jest i tak być musi”. Napotkamy też jednak

passusy jawnie światopoglądowe. Czy to oskarżenie religii o antyrozumność, czy widzenie działań ludzkich tylko przez pryzmat psychoanalizy, czy zmurszała i niesprawiedliwą krytykę chrześcijaństwa, czy wreszcie uogólniające i naiwne stwierdzenie, że rodzice wychowują dzieci zgodnie z własnymi interesami. To wszystko bez głębszych argumentów, bez rozważenia racji za i przeciw. W tym sensie więc *Antypodręcznik...* jest antypodręcznikiem, że nie uczy zasady *audiatur et altera pars* i rzetelnej argumentacji, ale perswazji odwołującej się do potocznych oczywistości. Onfray przypomina czasem znerwicowanego i zideologizowanego katolickiego kaznodzieję, któremu racje strony przeciwnej nie tylko wydają się być niewarte przedstawienia, ale samo ich pomyślenie uważałby za grzeszne. Jednocześnie Onfray, czasem między wierszami, czasem wprost sugeruje hedonizm, ateizm i indywidualizm anarchizujący, które to nurty są mu bliskie.

W tym sensie więc omawiana książka jest antypodręcznikiem filozofii, że nie wznosi się na poziom ogólnej prezentacji poglądów i nie uczy sztuki argumentacji, a jest – przy wszystkich sporych dydaktycznych walorach, ciekawym układzie i interesujących tekstach – podręcznikiem światopoglądu Michela Onfray'a.

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

<sup>6</sup> Tamże, s. 372nn.



### ***O Sartrze i wartościach***

Sprawozdanie z VI Międzyuczelnianego Seminarium Naukowego z cyklu „Dziedzictwo współczesnej etyki” Poznań 30 maja 2011 oraz Konferencji „Osoba i wartości” Kalisz 12-13 czerwca 2011

Zakład Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu był w roku 2011 organizatorem dwóch konferencji naukowych. Pierwsza, poświęcona Jean-Paul Sartre’owi, odbyła się w ramach międzyuczelnianego seminarium z cyklu *Dziedzictwo współczesnej etyki*. Seminarium zapoczątkowane przed laty w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego aktualnie jest dziełem pięciu ośrodków akademickich, organizujących u siebie kolejne sesje. Druga, obradująca w Kaliszu, poświęcona była odniesieniu człowieka do świata wartości w aspektach historycznych, ale i systematycznych. Problematyka obu konferencji zazębiała się, ukazując często nieoczekiwane przejścia pomiędzy dość odmiennymi, przynajmniej w pierwszych skojarzeniach, zagadnieniami. Ożywione dyskusje towarzyszące tym spotkaniom wskazywały na trafny wybór podjętej problematyki.

Wczesny Sartre, autor m.in. *Bytu i nicości*, czynił wolność człowieka jedynym kreatorem wartości. Pisał: „ontologia i psychoanaliza egzystencjalna [...] powinny odkryć przed czynnikiem moralnym, że jest bytem, przez który istnieją wartości. Wtedy dopiero jego wolność uświadomi sobie siebie samą

i odkryje siebie w trwodze jako jedyne źródło wartości, i nicość, przez aktora istnieje świat”<sup>1</sup>. To proste widzenie natury wartości i ich genezy Sartre w kolejnych latach komplikował, widząc jego niewystarczalność. Moralność była tematem, do którego często wracał, modyfikując swe wcześniejsze ujęcia. W rozmowach z Benny Levy’em u końca swego życia mówił, że każda świadomość posiada sferę, której nie zbadał w swych dziełach, sferę obowiązku. „Każda świadomość powinna robić to, co robi, nie dlatego, by to, co robi, było aż tak ważne, lecz przeciwnie, dlatego, że każdy cel, który świadomość sobie wyznacza, ma zawsze charakter żądania i to jest dla mnie punkt wyjścia moralności”<sup>2</sup>. Pytanie o to, jakie miejsce w świadomości zajmuje moralność było dla Sartre’a zawsze pytaniem kluczowym. Patrząc wstecz uznał, że jego wczesne badania abstrahowały od związków świadomości z innym człowiekiem, a tym samym nie były w stanie uchwycić sfery moralnej konstytuującej się w wychyleniu ja ku innemu, ku drugiemu człowiekowi. Referenci i dyskutanci zebrani na konferencji w Poznaniu pochylali się nad wybranymi aspektami i wątkami myśli etycznej Sartre’a, także w kontekście jej ewolucji. Pytali o ich wpływ na dwudziestowieczną i współczesną myśl etyczną, a także o nierzadko kontrowersyjne wybory moralne w przestrzeni społecznej samego Sartre’a. Ta ostat-

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *Wartości istnieją przez człowieka*, w: G. Picon, *Panorama myśli współczesnej*, Paryż 1960, s. 651.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, B. Levy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, tłum. H. Puszko, Warszawa 1996, s. 50.

nia kwestia leżała w centrum analiz przedstawionych w referacie pt. *Między etyką a polityką. Myśl Sartre'a a jego zaangażowanie w idee marksizmu i komunizmu* przez prof. Małgorzatę Kowalską (UwB), tłumacza tekstów Sartre'a i znawczynię jego myśli. Marksizm, zdaniem referentki, spowodował przejście Sartre'a od wolności rozumianej ontologicznie do wolności faktycznej, empirycznej, rozumianej głównie jako wolność innych. Wolność jawiła mu się jako możliwość osiągania stawianych przed sobą celów, w ramach samo-kreacji. Rozwijany przede wszystkim po II wojnie światowej wątek Innego spowodował też, że etyka autentyczności została zastąpiona etyką odpowiedzialności za i wobec innych, przede wszystkim tych najuboższych, za których intelektualista, jak uważał Sartre, jest w sposób szczególnie zatroskany i odpowiedzialny. Etyka Sartre'a miała zawsze charakter silnie polityczny, choć on sam, zdaniem prof. Kowalskiej, nie rozumiał polityki, ale i nigdy nie był moralistą. W odniesieniu do marksizmu i komunizmu jego stosunek był ambiwalentny i zmienny: od fascynacji pewnymi ideami tego nurtu (choć nigdy nie był członkiem partii komunistycznej i nie deklarował się jako komunista) – trzeba tu postawić pytanie czy w grę wchodził marksizm rzeczywisty czy, według określenia Arona, wyimaginowany – po wyraźny dystans po roku 1968, przynajmniej w stosunku do komunizmu sowieckiego, o którym zaczął się wypowiadać jednoznacznie negatywnie. Humanizm Sartre'a leżał na antypodach myśli chrześcijańskiej, ale i kantowskiej. Człowiek bowiem w jego wizji jest nicością, nie jest ni-

czym określony, nie posiada natury, a zatem nie istnieje człowiek jako taki. Człowiek to projekt, całość swych dokonań – jest też jedynym prawodawcą moralnym dla siebie. Kowalska zwracała uwagę, że idealizm Sartre'a generował jego cynizm i powodował głęboko dwuznaczny charakter jego etyki.

Biskup prof. Marek Jędraszewski (UAM) w referacie zatytułowanym *Jean-Paul Sartre: w poszukiwaniu podstaw moralności* skupił się na późnym i niepublikowanym za życia Sartre'a dziele pt. *Cahiers pour une morale* oraz innych tekstach z tego okresu. *Cahiers* wydała dopiero trzy lata po śmierci myśliciela (1983) jego adoptowana córka. Moralność jest tu rozumiana jako permanentna przemiana. Człowiek musi odkryć siebie jako byt samowtworzący, odkrywać swój etos przede wszystkim w konfrontacji i spotkaniu z innym. Trzy modele tych relacji kreślił Sartre: prośba (drugi oślepia mnie swą wolnością, neguje moją wolność, co prowadzi do oddania się drugiemu), wymaganie (drugi usiłuje sobie mnie podporządkować, zabiera mnie sobie, staję się dla niego narzędziem – to idiom moralności niewolników) i apel (inny apeluje do mnie o pomoc, następuje tu wzajemne umacnianie wolności, dialog, rozumienie siebie wzajemnie – moralność przybiera tu kształt chybotliwy, jest słabą moralnością). Sartre wyraźnie opowiada się za tym trzecim schematem odniesień międzyludzkich. Z kolei, w *Critique de la raison dialectique* mamy próbę uchwycenia moralności i zbudowania etyki w oparciu o przesłanki marksistowskie – jest to etyka zatroskana o słabych. W *Czasie nadziei*, zapisie rozmów Sar-

tre'a z Levym, wskazuje on na ideę, że pełen człowiek to dopiero przyszłość, póki co jesteśmy „podludźmi”. Ideę braterstwa próbuje zaś gruntować już nie na modelu kolektywu czy grupy, jak w *Critique*, lecz wspólnego pochodzenia biologicznego.

Ksiądz prof. Ryszard Moń (UKSW) wygłosił referat zatytułowany: *Czy Inez może (powinna) się zmienić? Kilka uwag o ewolucji poglądów Sartre'a*. Wskazał na preferowanie przez Sartre'a modelu moralności jako dzieła sztuki, cel moralności jest poza nią. Według referenta, Inez musiała się przynajmniej trochę zmienić, bo Sartre doszedł do wniosku, że ani konflikt, ani miłość nie są możliwe na gruncie jego myślenia filozoficznego. Stąd też poniekąd musiał dokonać pewnych modyfikacji swoich poglądów etycznych. Inez z jednej strony musiała się zmienić, lecz z drugiej nie do końca mogła tego dokonać, gdyż Sartre zamienił rzeczywistą wolność na pojęcie wolności. Niemniej jednak Inez „trochę się zmieniła”, jak powiedział ks. Moń. Moralność chrześcijańska, zdaniem Sartre'a, jest niemoralna, bo operuje zasługą i nagrodą wieczną jako kategoriami etycznymi. Referent zauważył, że w koncepcjach etycznych Sartre'a brakuje jakichkolwiek odniesień do prawdy, a człowiek jako podmiot moralności egzystuje absurdalnie, co nie pozostaje przecież bez wpływu na rozumienie przestrzeni moralnych.

Z kolei dr Piotr Domeracki (UMK) podjął problem implikacji etycznych ontologii fenomenologicznej Sartre'a, pytał o kształt sartre'owskiej egzystencjalnej filozofii moralnej. Zauważył on, że u Sartre'a nie ma etyki rozumianej

tradycyjnie, można jedynie szukać implikacji etycznych jego teorii ontologicznych. Sartre tak postrzegał ten problem: „Sama ontologia nie potrafiłaby sformułować moralnych przepisów. Ona zajmuje się wyłącznie tym, co jest, a nie jest rzeczą możliwą wyciągnąć z jej wskazań nakazów. Pozwala jednak przewidywać, czym będzie etyka, która stanie się odpowiedzialną wobec ludzkiej rzeczywistości w sytuacji”<sup>3</sup>. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na wymiary samotności silnie wpisane w myślenie o człowieku i moralności u Sartre'a. Źródłem, a raczej prąźródłem tego osamotnienia jest projekt moralności bez Boga, bez ostatecznej legitymizacji. Głęboka, wręcz chroniczna samotność cechuje człowieka w perspektywach ontologii sartre'owskiej, w której wolność jawi się jako jedyna wartość funkcjonująca sama przez siebie. Wolność, tak jak ją rozumie Sartre, skazuje na samotność. Człowiek jawi się jako projekt przeżywany subiektywnie, w osamotnieniu, a owe projekty ludzkiej egzystencji mają etyczny sens i znaczenie.

W dyskusji moderowanej przez prof. M. Kowalską skupiono się na kilku wątkach. Kwestia podstaw i założeń etycznych, a także implikacji ontologii Sartre'a była jednym z najżywiej dyskutowanych. Podkreślano też dwuznaczność myśli Sartre'a, która była prawdopodobnie przez niego założona. Sporo uwagi wywołała też kwestia zaangażowania francuskiego egzystencjalisty w idee marksistowskie i komunistyczne. Dyskusja pokazała aktualność

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *Wartości istnieją przez człowieka*, s. 651.

wielu idei etycznych Sartre'a, które współcześnie, częściej pewnie na zasadzie sprzeciwu niż afirmatywnego rozwijania, budzą nowe myśli i otwierają interesujące horyzonty.

Problem wartości i aksjologii jako ogólnej teorii wartości jest dziś wyjątkowo złożony i trudny. Z jednej strony, kategorie pojęciowe aksjologiczne zyskały rangę wyróżnionego języka w mówieniu o moralności, pięknie, ludzkich wyborach i decyzjach etc. Dotyczy to mowy codziennej, dyskursu publicznego, politycznego, publicystyki czy przekazu medialnego. Wartości są uznawane za bezpośrednią daną ludzkiego doświadczenia, samooczywistą kategorię pojęciową. Z drugiej strony, myśl filozoficzna początkowo (trzeba jednak pamiętać, że dopiero od XIX wieku) zafascynowana „wartością” jako pojęciem, które przeszedłszy z ekonomii do nauk filozoficznych zdawało się jawić jako wyjątkowo adekwatne i operacyjne, dziś coraz bardziej dystansuje się od języka wartości, wskazując na wiele jego ograniczeń i zniekształceń, jakie powoduje jego stosowanie w opisie określonych przestrzeni rzeczywistości<sup>4</sup>. Stąd aktualność problematyki związanej z zagadnieniem: człowiek a świat wartości. Konferencja kaliska była podzielona na dwie sesje plenarne, a łącznie wygłoszono na niej pięć referatów.

Jedną ze słabości pojęcia „wartość” jest we współczesnej aksjologii jego

<sup>4</sup> Por. K. Stachewicz, *Czy wartości są fundamentem moralności i etyki, czyli kilka pytań pod adresem materiale wertethik*, w: *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, red. P. Duchliński, Kraków 2011, s. 57-77.

rozmytość, a także nieodróżnianie wielu kategorii pojęciowych w aksjologii, co prowadzi nierzadko do bełkotu aksjologicznego. Profesor Ryszard Wiśniewski (UMK) w referacie pt. *Interesy i wartości, użyteczność i godność – o potrzebie interwencji w moralne gry językowe* dokonał pewnych precyzacji, które miałyby zapobiegać wskazanym powyżej problemom i porządkować wiele kwestii od strony semantycznej. Referent śledził relacje pomiędzy takimi kategoriami, jak interes, zainteresowanie, użyteczność, wartość etc. Pytał też o rolę pojęcia bezinteresowności w etyce oraz postawił tezę, że problematykę wartości można do pewnego przynajmniej stopnia traktować bez angażowania rozstrzygnięć ontologicznych.

Profesor Tadeusz Gadacz (UP i PAN) podjął problem wątków aksjologicznych w myśli Rene Le Senne'a, oryginalnego filozofa, w Polsce prawie nieznanego, a będącego przedstawicielem francuskiej szkoły filozofii ducha. Wartości zaspakajają, jego zdaniem, nasze potrzeby i stanowią cele działań, a boskość kształtuje się właśnie w oparciu o wartości. Ja stanowi poniekąd duszę wartości. Wartość jawi się jako nadrzędna wobec bytu – pierwotna jest wartość, a byt stanowi jej emanację – w ten sposób ontologia zostaje podporządkowana aksjologii, wyraźnie jawiącej się u Le Senne'a jako filozofia pierwsza. Bóg również pierwotnie jest wartością, a dopiero wtórnie bytem. Gadacz wskazywał na liczne paralele między myślą aksjologiczną Le Senne'a a Tischnerem tak w jego myśleniu aksjologicznym, jak i agatologicznym.

Na aktualność i znaczenie klasycznej etyki wartości uprawianej w ra-

mach fenomenologii (*materiale Wertethik*) zwracał uwagę w swym wystąpieniu ks. prof. Antoni Siemianowski (UAM). Jego zdaniem, analiza ejdeyczna uprawiana zgodnie z dyrektywami Husserla jest najbardziej adekwatnym narzędziem pracy w aksjologii i fundowanej na niej etyce. Doświadczalny punkt wyjścia etyki wartości oraz jej legitymizacja w bezpośrednich wglądach apriorycznych gwarantuje kontakt z żywymi treściami przeżywania moralności. Zdaniem prelegenta, jest to widoczne w dziełach etycznych Schelera, Ingardena, a przede wszystkim Dietricha von Hildebranda.

Profesor Krzysztof Stachewicz (UAM) w referacie zatytułowanym *Józefa Tischnera myślenie według czy przeciw wartościom?* wskazał na dość, jego zdaniem, fundamentalne pęknięcie w myśli Tischnera, nad którym przechodzi się do porządku dziennego, nie zauważając go. Krakowski myśliciel na pewnym etapie swego myślenia filozoficznego zaczął wyraźnie odchodzić od aksjologicznego gruntowania etyki i antropologii, stawiając nad samym pojęciem „wartość” bardzo poważne pytania, momentami kwestionujące je na gruncie myślenia filozoficznego. Agatologia zdaje się nie tyle dopełniać, co kwestionować aksjologię, z jej terminologią i ustaleniami.

Z kolei dr Przemysław Strzyżyński (UAM) dokonał w swym referacie (*Spór o poczucie winy: W. Nablett versus G.S. Kavka*) konfrontacji dwóch

idiomów ujmowania winy moralnej człowieka reprezentowanych we współczesnej etyce analitycznej przez Nabletta i Kavkę. Nablett krytykował stanowisko radykalnie odrzucające poczucie winy i proponował jego słabszą wersję. Kavka natomiast polemizował z wersją osłabioną i jednocześnie odrzucał pogląd radykalny. Referent krytycznie analizował oba stanowiska, odrzucając stanowisko radykalne, jak i osłabioną wersję reprezentowaną przez Nabletta.

Dyskusje wokół problematyki zaprezentowanej w wystąpieniach plenarnych ujawniły dużą ambiwalencję, jaką wzbudza „wartość” rozumiana jako podstawa etyki czy antropologii. Podstawowe problemy aksjologii wciąż wszakże nie tylko nie uzyskały rozwiązania, ale wręcz można zaryzykować twierdzenie, że nie dokonał się żaden postęp w ich ujmowaniu i stawianiu. Ingardenowski tytuł jednej z jego aksjologicznych rozpraw *Czego nie wiemy o wartościach?* ze wskazaniem, że nie wiemy prawie niczego, ciągle oddaje aktualny stan rzeczy. Czy wskazuje to na fundamentalną wadliwość stawiania problemów w aksjologii tudzież wadliwość jej samej jako dyscypliny filozoficznej? To pytanie wymagałoby zastanowienia się nad wieloma fundamentalnymi zagadnieniami filozofii, na które nie ma tu miejsca.

KRZYSZTOF STACHEWICZ





## FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

*Osoba i jej relacje***TOM 1, 2004****MAREK JĘDRASZEWSKI**

Jak należy rozumieć pojęcie „filozofia chrześcijańska”

**ANTONI SIEMIANOWSKI**

W stronę ontologii osoby

**JAN GRZESZCZAK***Ens minimum, scilicet relatio*. Relacja i jej miejsce w metafizyce  
św. Tomasza z Akwinu**KATARZYNA DZIKOWSKA**

Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera

**KRZYSZTOF STACHEWICZ**

Człowiek w odniesieniach. Wokół koncepcji Martina Heideggera

**ANDRZEJ LATOŃ**

Osoba jako byt relacyjny w ujęciu Gabriela Marcela

**WALDEMAR KMIECIKOWSKI**

Ingardenowska koncepcja osoby

**RAFAL SERGIUSZ NIZIŃSKI**

Zagadnienie osoby w procesualnej filozofii Charlesa Hartshorne’a

**MAREK JĘDRASZEWSKI**

Emmanuel Levinas: osoba jako monada i jej relacje

**ANDRZEJ LATOŃ**

Relacyjność osoby w ujęciu Paula Ricoeura

**RAFAL RYBACKI**Osoba ludzka – jej bytowa podmiotowość i uczestnictwo  
w antropologii kardynała Karola Wojtyły**ZBIGNIEW NIKODEM BRZÓZY**

Osoba i więzi rodzicielskie w problematyce sztucznej prokreacji

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

*Osoba i czas*

**TOM 2, 2005**

**ANTONI SIEMIANOWSKI**

Istota człowieka jako osoby. Próba syntezy

**KATARZYNA DZIKOWSKA**

Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera

**KRZYSZTOF STACHEWICZ**

Być osobą – być osobowością.

Uwagi na marginesie koncepcji Dietricha von Hildebranda

**WALDEMAR KMIECIKOWSKI**

Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga

**TADEUSZ F. JANKA**

Zagadnienie osoby w ujęciu Viktora Emila Frankla

**MAREK JĘDRASZEWSKI**

Początek istnienia osoby według Emmanuela Lévinasa

**ANDRZEJ LATOŃ**

Osoba i pragnienie uznania według Paula Ricoeura i Axela Honnetha

**RAFAL GRABOWSKI**

Człowiek wobec czasowych uwarunkowań życia w filozofii Juliána Marías

**KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI**

Osoba jako nietykalność metafizyczna.

Józefa Tischnera religijna metafizyka dramatu

**MAREK SZULAKIEWICZ**

Osoba i chrześcijaństwo w okresie dehellenizacji współczesnej kultury

**RAFAL SERGIUSZ NIZIŃSKI**

Zjednoczenie z Bogiem jako moment pełnego narodzenia osoby ludzkiej

**ZBIGNIEW NIKODEM BRZOZY**

Osoba – symbole, czas i przestrzeń

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

*Transcendencja i odpowiedzialność.*  
*W stulecie urodzin Emmanuela Levinasa (1906-1995)*  
**TOM 3, 2006**

**MAREK JĘDRASZEWSKI**

Jak można filozofować po Auschwitz

**JAN GRZESZCZAK**

Emmanuel Levinas (1906-1995)

**KATARZYNA DZIKOWSKA**

O spotkaniach Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły

**MAREK JĘDRASZEWSKI**

W stronę prehistorii Ja.

Korespondencja między Emmanuelem Levinasem a Simonem DeCloux

**ANTONI SIEMIANOWSKI**

W sprawie poszukiwania nowej metafizyki

**ANDRZEJ LATOŃ**

Levinas i fenomenologia francuska

**KRZYSZTOF STACHEWICZ**

Emmanuela Levinasa koncepcja etyki jako filozofii pierwszej

**MAREK JĘDRASZEWSKI**

*Interior intimo meo.*

Św. Augustyn i Emmanuel Levinas o Bogu i o człowieku

**ANDRZEJ LATOŃ**

Świadectwo jako kategoria filozoficzna u Heideggera i Levinasa

**KATARZYNA DZIKOWSKA**

Znak dany bliźniemu. Emmanuel Levinas czyta Paula Celana

**ZBIGNIEW NIKODEM BRZÓZY**

Filozofia Emmanuela Levinasa i kilka wątków bioetycznych

**JAN GRZESZCZAK**

Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa  
i opracowań poświęconych jego filozofii

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

*Wobec Transcendencji*

**TOM 4, 2007**

**URSZULA JANUSZEWSKA**

Nikołaja Bierdiajewa koncepcja Boga

**KRZYSZTOF STACHEWICZ**

Martina Heideggera mówienie o Bogu

**KATARZYNA DZIKOWSKA**

Wyrazić transcendencję. Emmanuel Levinas  
o znaczeniu słowa poetyckiego

**TADEUSZ JANKA**

Miłość i odpowiedzialność wyrazem transcendencji osoby ludzkiej  
w ujęciu Karola Wojtyły

**PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI**

Johna Hicka hipoteza pluralizmu religijnego jako próba określenia tego,  
co transcendentne

**WALDEMAR SZCZERBIŃSKI**

Rozumienie transcendencji w myśli żydowskiej

**RAFAL SERGIUSZ NIZIŃSKI**

Ludzkie potrzeby psychiczne a otwartość na wartości

**JAN GRZESZCZAK, JACEK MIGASIŃSKI**

Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa  
i opracowań poświęconych jego filozofii

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

*Osoba i ciało*

**TOM 5, 2008**

**KRZYSZTOF STACHEWICZ**

Osoba i ciało – wprowadzenie

**ANTONI SIEMIANOWSKI**

Człowiek i jego ciało w systemie religijno-filozoficznym Orygenesas

**NIKODEM BRZOZY**

Ciało, podmiotowość, świadomość i wychowanie – konteksty filozoficzne

**RAFAŁ S. NIZIŃSKI**

Ciało jako czynnik warunkujący poznanie Boga

**JAROSŁAW KUPCZAK**

Ludzkie ciało – widzialny znak tego, co niewidzialne

**HANNA LEJBMAN**

Miłość oblubieńcza i małżeńska w świetle dramatu Karola Wojtyły  
*Przed sklepem jubilera*

**ANDRZEJ LATOŃ**

Ciało żyjące w świetle *prawdy bycia* i *prawdy życia*.  
Martin Heidegger i Michel Henry

**WALDEMAR KMIECIKOWSKI**

Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji Istnienia

\*

**MAREK REMBIERZ**

Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii

**KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI**

Filozofia w teologii dziś: co z doktryny św. Tomasza?

**PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI**

Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity i apofatyzm hipotezy pluralizmu religijnego Johna Hicka

**ZBIGNIEW JANUSZEWSKI**

Ontologiczne uwarunkowania a wolność Boga w ujęciu Jean-Luc Mariona

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

*Osoba i racjonalność*

**TOM 6, 2009**

**KRZYSZTOF STACHEWICZ**

Kilka uwag o racjonalności. Wprowadzenie

**MAREK JĘDRASZEWSKI**

Oświecenie i konieczność nowej racjonalności

**JAN GRZESZCZAK**

*Christus philosophicus* jako aktualne przesłanie sztuki wczesnochrześcijańskiej

Uwagi na marginesie wykładu kard. Josepha Ratzingera

*Wiara, filozofia, teologia*

**ZDZISŁAW KROPLEWSKI**

Racjonalność procesu argumentacji teologicznej

**KRZYSZTOF WIECZOREK**

Racjonalność modlitwy

**ADAM ADAMSKI**

Michała Hellera koncepcja racjonalności jako wartości moralnej

**PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI**

Krytyka koncepcji racjonalności bezdowodowego przeświadczenia teistycznego

Johna Hicka

\*

**KAROL JASIŃSKI**

„Pępowina łącząca nas ze światem”

Buberowska filozofia odpowiedzialności

**RYSZARD MOŃ**

Czy po Heideggerze i Levinasie możliwa jest etyka  
w tradycyjnym tego słowa znaczeniu?

**MARCIN JARANOWSKI**

Lęk przed ekspresją twarzy: refleksja „w ramach” filozofii  
Emmanuela Levinasa

**PIOTR DOMERACKI**

Błahe horyzonty Vattimowskiej etyki interpretacji



## FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

*Osoba i dusza***TOM 7, 2010****ANTONI SIEMIANOWSKI**  
Problem duszy dzisiaj**JÓZEF BREMER**  
Pojęcie duszy w naukach kognitywnych**PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI**  
Problem „nietoperza Nagel’a” w argumentacji Johna Hicka  
i Paula M. Churchlanda**JAN GRZESZCZAK**  
Awicenna wobec nieśmiertelności, preegzystencji i wędrówki dusz.  
Analiza *De Anima*, V, 3-4**SERGIUSZ NIZIŃSKI**  
Duchowość duszy a osoba ludzka – propozycja mistyków karmelitańskich**MARIAN MACHINEK**  
Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej.  
Poglądy – kontrowersje – kontynuacje

\*

**MARCIN JIERS**  
Podstawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera**KAROL JASIŃSKI**  
Na drodze do wspólnoty. Filozofia społeczna Martina Bubera