

FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA

5

CHRISTIAN PHILOSOPHY

5

THE PERSON AND BODY

EDITED BY KRZYSZTOF STACHEWICZ



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY • FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2008

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

5

OSOBA I CIAŁO

POD REDAKCJĄ KRZYSZTOFA STACHEWICZA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2008

KOMITET WYDAWNICZY
PAWEŁ BORTKIEWICZ, JACEK HADRYŚ, ADAM PRZYBECKI,
ADAM SIKORA, JAN SZPET

REDAKTOR
FELIKS LENORT

Recenzent tomu:

RYSZARD WIŚNIEWSKI, UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA Z DOTACJI NA DZIAŁALNOŚĆ STATUTOWĄ
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1734-4530

ISBN 978-83-60598-42-9

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4
e-mail: bibliot@thfac.poznan.pl
tel./fax (0-61) 851-97-43
<http://www.thfac.poznan.pl>

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PAŁK

Opracowanie i korekta: DOROTA DRZEWIECKA

DRUK: SOWA, 01-209 WARSZAWA, UL. HRUBIESZOWSKA 6A

Spis treści

Contents

- KRZYSZTOF STACHEWICZ**
Osoba i ciało – wprowadzenie 7
The Person and Body – Introduction
- ANTONI SIEMIANOWSKI**
Człowiek i jego ciało w systemie religijno-filozoficznym Orygenesesa 13
A Man and His Body in the Religious-Philosophical System of Orygenes
- NIKODEM BRZÓZY**
Ciało, podmiotowość, świadomość i wychowanie – konteksty filozoficzne 25
Body, Subjectivity, Consciousness and Education – Philosophical Contexts
- RAFAŁ S. NIZIŃSKI**
Ciało jako czynnik warunkujący poznanie Boga 41
The Impact of Human Body on Our Knowledge of God
- JAROSŁAW KUPCZAK**
Ludzkie ciało – widzialny znak tego, co niewidzialne 55
Human Body – a Visible Sign of the Invisible
- HANNA LEJBMAN**
Miłość oblubieńcza i małżeńska w świetle dramatu Karola Wojtyły
Przed sklepem jubilera 65
Conjugal Love in Karol Wojtyła's Drama *In Front of a Jewellery Shop*
- ANDRZEJ LATOŃ**
Ciało żyjące w świetle *prawdy bycia* i *prawdy życia*.
Martin Heidegger i Michel Henry 81
Living Body in the Light of the Truth of Being and the Truth of Life.
Martin Heidegger and Michel Henry
- WALDEMAR KMIECIKOWSKI**
Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji Istnienia 109
The Meaning of a Body in the Concept of Being of Stanisław Ignacy Witkiewicz
- *
- MAREK REMBIERZ**
Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii 127
Religion and Theology as Context of Philosophy
- KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI**
Filozofia w teologii dziś: co z doktryny św. Tomasza? 145
Philosophy in Theology Today: What is Still Alive from the Doctrine of Aquinas?
- PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI**
Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity i apofatyzm hipotezy
pluralizmu religijnego Johna Hicka 165
The Apophatic Theology of the Dionysius the Areopagite and apophatism
of the pluralistic hypothesis of John Hick
- ZBIGNIEW JANUSZEWSKI**
Ontologiczne uwarunkowania a wolność Boga w ujęciu Jean-Luc Mariona 187
Ontological Conditioning vs Freedom of God in the View of Jean-Luc Marion

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Osoba i ciało – wprowadzenie

Person and Body – Introduction

Wkraczamy w życie tylko dzięki ciału, którym jesteśmy, ale istniejemy jedynie w tej przestrzeni, którą w nas otwiera umysł. (François Chirpaz)

Kolejny tom *Filozofii chrześcijańskiej* ukazuje się w nieco zmienionej formie. Obok bloku tekstów odnoszących się do tytułu tego numeru (*Osoba i ciało*) zamieszczono w nim teksty niezwiązane z tą problematyką (*Varia*). Taki układ formalny będzie charakterystyczny dla kolejnych numerów naszego pisma. Pozwoli to zamieszczać w nim teksty wykraczające poza coroczne tematy konferencyjnych namysłów i uwzględniać bieżące badawcze zainteresowania pracowników Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Będziemy też publikować prace autorów spoza naszego środowiska, aby poszerzyć pole widzenia oraz pluralizować je, co w przypadku filozofii stanowi zawsze niezaprzeczalną wartość. Nasze łamy otwieramy też dla prac młodych doktorantów i ich debiutanckich często prób. W tym miejscu serdecznie dziękuję Księdzu Biskupowi Profesorowi Markowi Jędraszewskiemu, twórcy i redaktorowi czterech pierwszych tomów *Filozofii chrześcijańskiej*. To on nadał kształt temu pismu i włożył dużo trudu w wypracowanie jego formuły. Mam nadzieję, że pod nową redakcją nie straci ono swego charakteru i uda się zachować to, co najistotniejsze w dotychczas ukształtowanym profilu tego pisma. Tym bardziej, że Ksiądz Biskup nadal będzie aktywnie współkształtował *Filozofię chrześcijańską*.

Cielesność należy do nieodłącznych w życiu człowieka fenomenów współkonstruujących jego los. Historia filozofii obfituje w biegunowo różne po-

dejsca do ciała i jego kwalifikacji aksjologicznej. Dla Platona ciało (*σώμα*) jest więzieniem (*σέμα*) dla duszy. Dla Arystotelesa czy św. Tomasza ciało jako materia tworzy w łączności z duszą-formą byt ludzki. Dla filozofów francuskiego oświecenia ciało rozumiane jako rządzone prawami mechaniki materialny substrat to istota i integralna natura człowieka. Przykładem *L'Homme – machine* Juliena Offraya La Mettriego. Podobnie dla Nietzschego czy Freuda, byt człowieka to jego cielesność, a życie musi się podporządkować wyłącznie jego wymogom i potrzebom. Pisał Nietzsche: *Ciałem jestem w całości i niczym poza tym, a dusza to tylko nazwanie czegoś w ciele*¹. Cieleśnie warunkowany *Eros* i *Thanatos* stanowią, według Freuda, fundamentalny mechanizm regulujący i determinujący rozmaite pola egzystencjalne człowieka.

Gabriel Marcel stawiał w XX wieku pytanie o to, czy człowiek ma ciało czy jest ciałem. Jego analizy, wsparte i wzmocnione wieloma codziennymi życiowymi doświadczeniami człowieka, wskazują na to, że żaden z członów tego pytania nie może być całościową odpowiedzią na ten problem. Ciałem w jakimś sensie jestem, co ujawnia się w sytuacjach solidaryzacji z nim, ale też w aktach desolidaryzacji ujawnia się niewystarczalność takiego ujęcia. Pisał François Chirpaz: *Ja jestem tą ręką, która zaraz coś uchwyci czy też tą uśmiechniętą twarzą, która zwraca się ku innemu człowiekowi*². Natomiast w sytuacji, kiedy choroba tejże ręki zagrozi memu zdrowiu i życiu przestanę się z nią utożsamiać i pozwolę na jej amputację. Sytuacja cierpienia doskonale uobecnia ten podwójny charakter relacji człowieka do jego ciała: utożsamienie i jednocześnie obcość, tożsamość i jednocześnie poczucie rozdzielania. Chirpaz: *To wprawdzie ja cierpię, ale ten ból nie pochodzi ode mnie, jest on jakby czymś obcym we mnie, jakimś bytem, który nie pokrywa się z moim*³. Podobnie kategoria posiadania ma swoje potwierdzenia i zaprzeczenia w określonych sytuacjach egzystencjalnych. Odniesienie człowieka do jego ciała zdaje się wyłamywać z prostych schematów i jawi się tu wyraźna potrzeba poszukiwania jakiejś innej kategorii, jakiegoś innego *modi*, łączącego w sobie tak posiadanie, jak i bycie. Trafnie pisał o tym Gerd Haeffner: *Zatem relacja posiadania, musi mieć przeciwwagę w staniu się noszonym, w byciu*⁴. Jestem ciałem i mam ciało – a może obie kategorie spięte znakiem koniunkcji również są nieadekwatne dla opisu relacji: osoba-ciało?

¹ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 40.

² F. Chirpaz, *Ciało*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 13.

³ Tamże, s. 21.

⁴ G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2006, s. 115.

Warto też zwrócić uwagę na istotową rolę ciała w kształtowaniu i poczuciu tożsamości osobowej człowieka oraz jego indywidualności. Znane w transplantologii dość powszechne u pacjentów poczucie obcości w stosunku do przeszczepionej kończyny, nie mówiąc już o twarzy, zdaje się empirycznie wzmacniać tezę o istotowej roli ciała w poczuciu tożsamości człowieka. Często stawia się wręcz tezę, że w czasach płynnej nowoczesności i bezprecedensowej prędkości zmian zachodzących w szeroko rozumianej rzeczywistości ciało staje się podstawowym, a często i jedynym probierzem stałości i poczucia osobowej tożsamości.

Naznaczenie różnicą płciową czyni ciało ludzkie ciałem kobiety i ciałem mężczyzny, uczestnicząc w dramacie spotkania i miłości oblubieńczej. Cieleśność jest źródłem przyjemności, zmysłowości, ale także fenomenu obecności. Jestem dla drugiego i drugi jest dla mnie „w” i „poprzez” cielesność. Ciało zatem u-czasawia i u-przestrzenia człowieka. Nadaje mu charakter historyczno-dziejowy w pełni tego słowa znaczeniu i z wszystkimi tego konsekwencjami. Dzięki cielesności posługujemy się językiem – nadając nazwy rzeczom tego świata i komunikując się z innymi ludźmi; ciało zatem wszechstronnie uczestniczy w fenomenie dialogu międzyludzkiego i międzyosobowego. Ciało powoduje, że jesteśmy bytami-w-świecie rzeczy i bytami-w-świecie osób. Wreszcie, cielesność wpisuje człowieka w przestrzenie zmęczenia, bólu, cierpienia i śmierci. *Ból, owo mroczne zjawisko, snujące się po moim ciele, sprawia, że ciało staje się dla mnie jakimś obcym i wrogim bytem, w którym ból mnie zamyka*⁵. Ciało, będąc podatnym na zranienie, wystawia człowieka na groźbę odniesienia ran, bywa że ran śmiertelnych. Ciało człowieka jest miejscem obecności wielu wartości – stając się aksjologicznie ważną przestrzenią ludzkiego bytowania. Obok ucieleśniania wartości estetycznych, jak piękno, wdzięk, ładność, wartości witalnych, jak zdrowie, lekkość czy wartości hedonicznych, ciało jest miejscem objawiania się zobowiązań moralnych, jak dbanie o ciało, zdrowie, kondycję fizyczną. Warto też wspomnieć, iż w wielu tradycjach religijnych ciało człowieka jest nosicielem wartości sakralnych.

Ciało, cielesność są tworam natury, ale wpisanymi w kulturę, która nadaje ciału człowieka określone sensory odniesione do określonej epoki i miejsca. Chrześcijaństwo posługuje się specyficznymi dla siebie kodami i metaforami nadającymi ciału człowieka religijne sensory: ciało Boga, eucharystyczna postać ciała Chrystusa (*Hic est enim corpus meum*), w-cielenie, zmartwychwstanie ciał, ciało w chwale, ciało jako świątynia Ducha św. *etc.* Współczesność nasza, zwana często ponowoczesnością, zdaje się dokonywać radykalnej apote-

⁵ Tamże, s. 24.

ozy ciała człowieka, a dbałość o nie urasta często do rangi najwyższego – jeśli nie jedyne – imperatywu moralnego. Chirurgia plastyczna, rozkwit siłowni, ćwiczeń aerobiku, klubów *fitness*, moda na rozmaite diety – wskazują na to, że ludzie nie szcędzą czasu ani pieniędzy na dbanie o cielesną stronę swego bytowania. Niektórzy mówią wręcz w tym kontekście o *dewocyjnej trosce o ciało* (Richard Shusterman) człowieka ponowoczesnego. Stało się to istotnym elementem powszechnej etyki i moralności ponowoczesnego człowieka. *To umiłowanie ciała wyraża się nie tylko w rosnącej liczbie ludzi, którzy z zapalem stosują różne systematyczne praktyki, aby udoskonalic swe ciało, ale i w zwiększającej się różnorodności tych praktyk*⁶. W filozofii coraz częściej mówi się o somatoestetyce czy wprost o filozofii somatycznej, o u-cieleśnionej filozofii tudzież o zwrocie somatycznym (w wyraźnej analogii do zwrotu lingwistycznego)⁷. Trudno nie zadać pytania, czy wszystko to nie reifikuje ciała pod hasłami jego upodmiotowienia i wyzwolenia z kajdan tego, co nie-cieleśne. Czy uprzedmiotowienie ciała nie jest drugą stroną procesu jego dzikiej emancypacji? Czy zsekularyzowana wersja „sakralizacji” ciała ludzkiego nie prowadzi do wynaturzenia jego najgłębszej natury? To tylko przykładowe pytania nasuwające się w obliczu pansomatycznych klimatów współczesnego społeczeństwa.

Prezentowane w pierwszej części tego tomu prace dotyczą koncepcji cielesności w wybranych nurtach myśli filozoficzno-teologicznej i wpisują się jedynie w niewielki ułamek przestrzeni badawczej, jaką stanowi dla filozofa i teologa ciało człowieka. Antoni Siemianowski rysuje zręby koncepcji cielesności w myśli Orygenesusa, wielkiego pisarza wczesnochrześcijańskiego, którego myśl przez wieki odciskała piętno – Autor artykułu twierdzi, że w sposób niewystarczający w stosunku do doniosłości tej myśli – nie tylko na teologii jako takiej, ale i na chrześcijańskiej antropologii filozoficznej oraz teologicznej. Teologiczna refleksja Orygenesusa funkcjonowała w paradygmacie neoplatońskim, jednak jego widzenie człowieka wyraźnie wyłamywało się z tych ram. Używane przez niego terminy greckie miały już nowe treści, często sprzeczne ze swymi platońskimi sensami. Nikodem Brzózy OP konfrontuje klasyczny (Arystoteles, Tomasz z Akwinu) i nowożytny (Kant) paradygmat myślenia o ciele, świadomości i podmiotowości w kontekście wychowania. Kreśli swoisty schemat przemian tych kategorii antropologicznych i ich konsekwencje teoretyczno-praktyczne. Rafał Sergiusz Niziński OCD podejmuje problem cielesności jako warunku poznania Boga. W oparciu o teksty

⁶ Por. R. Shusterman, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, tłum. W. Małecki, Wrocław 2007, s. 94.

⁷ Por. tamże, s. 93-124.

biblijne, pisma mistyków oraz refleksję filozoficzną. Autor wskazuje na konieczny związek kategorii cielesności i poznania Boga w ziemskiej kondycji człowieka. Jarosław Kupczak OP referuje problem cielesności w myśli Karola Wojtyły-Jana Pawła II, wskazując na organiczny związek badań filozoficznych Wojtyły z koncepcją teologii ciała rozwiniętą w *Katechezach Środowych* Jana Pawła II. Ciało człowieka, według nauczania papieża, przynależy do struktury *imago Dei*, gdyż człowiek jest tak samo ciałem, jak i duszą. Miłości oblubieńczej w dramacie młodego Wojtyły zatytułowanym *Przed sklepem jubilera* jest poświęcony tekst doktorantki naszego Wydziału, Hanny Lejberman. Artykuł ten sprawnie łączy wątki filozoficzne z analizą tekstu literackiego. Organiczny związek miłości oblubieńczej z cielesnością był motywem włączenia tego tekstu do części tematycznej tomu. Andrzej Latoń zastanawia się nad milczeniem na temat ciała u Heideggera. Konfrontuje je z francuską filozofią, która od Maine de Birana stawia fenomen cielesności w centrum swego namysłu. Latoń referuje koncepcję Michela Henry, który przekształca klasyczną fenomenologię transcendentálną w kierunku fenomenologii życia. Bóg jawi się w takiej perspektywie jako dawca życia, a samo życie jest analizowane na poziomie transcendentálnym. Henry pokazuje też na daleko idące możliwości konwergencji między myślą *stricte* filozoficzną a myśleniem religijnym. To interesująca, choć bardzo dyskusyjna, próba realizacji programu filozofii chrześcijańskiej. Waldemar Kmiecikowski, z kolei, analizuje znaczenie ciała w koncepcji Istnienia Stanisława Ignacego Witkiewicza. Cielesność należy do centralnych kategorii metafizycznych Witkacego (*cielesna monada*). To bardzo oryginalne i skłaniające do dyskusji ujęcie cielesności na gruncie metafizyki.

W części drugiej zamieszczamy tekst Krzysztofa Śnieżyńskiego pt. *Filozofia w teologii dziś: co z doktryny św. Tomasza?* Autor wskazuje na silny wpływ ontologii Arystotelesa na teologię chrześcijańską, której syntezę dał św. Tomasz. Obok blasków takiej sytuacji istnieje wiele cieni, o których szeroko mówi rozprawa Śnieżyńskiego. Współczesna pluralizacja fundamentów filozoficznych w teologii nie zwalnia, a raczej intensyfikuje konieczność poszukiwania adekwatnej filozofii „w” i „dla” teologii. Z kolei Marek Rembierz kreśli religijno-teologiczny kontekst uprawiania filozofii, podkreślając, że jest on nieodłącznym tłem filozofowania. Obaj Autorzy naświetlają więc problem relacji zachodzących między filozofią a teologią z „obu stron”, stąd można te teksty potraktować jako dopełniające się głosy w dyskusji o relacjach między filozofią a teologią w ogóle oraz konkretnym kształcie teologii i filozofowania. Przemysław Strzyżyński analizuje podobieństwa i różnice zachodzące między ujęciem teologii apofatycznej w klasycznej koncepcji Pseudo-Dioni-

zego Areopagity a hipotezą pluralizmu religijnego Johna Hicka. Zdaniem Strzyżyńskiego, Hick zakłada niewyraźność jako konieczny warunek swej hipotezy pluralizmu, a dla klasycznej teologii apofatycznej jest to raczej punkt dojścia niż wyjścia. Tom zamyka krótki esej Zbigniewa Januszewskiego poświęcony wybranym aspektom filozofii Boga Jean-Luc Marion. Dla francuskiego myśliciela mówienie o Bogu w perspektywach ontologii prowadzi zawsze do jakiejś formy idolatrii, uwięzienia Boga w schematach naszych pojęć i systemów myślowych. Marion postuluje wyzwolenie Boga z przymusu bycia ku Jego istocie, którą stanowi nie bycie, lecz miłość.

ANTONI SIEMIANOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Człowiek i jego ciało w systemie religijno-filozoficznym Orygenesza

A Man and His Body in the Religious-Philosophical System of Origenes

MYŚLICIEL I JEGO DZIEŁO

Wśród Ojców Kościoła Orygenes jest jednym z tych, którzy w pionierski sposób wytyczali nowe drogi europejskiego myślenia o człowieku. Człowiek o niezwykłych uzdolnieniach intelektualnych i chrześcijanin żarliwej wiary, próbował w swych niezliczonych pismach zgłębić i przemyśleć, a następnie wyartykułować chrześcijańską naukę wiary w formie uporządkowanego systemu teologicznego na wzór starożytnych doktryn filozoficznych. I jest to niewątpliwie jego wielki wkład w kształtowanie i rozwój chrześcijańskiego myślenia teologicznego i filozoficznego. Nie przeszkadza temu fakt, że wcześniej, bo już za jego życia zarówno on sam, jak i jego pisma stały się w świecie chrześcijańskim zarzewiem licznych sporów i potępień, które po jego śmierci nasiły się jeszcze bardziej i ciągnęły się długo, bo aż po VI wiek, a na Wschodzie nawet dłużej. W 553 roku na Soborze Konstantynopolitańskim II potępiono jego pisma i nakazano spalić. Lecz spory i wyklinania nie ograniczyły wpływów jego nauczania. Dlatego też na kształtowaniu się chrześcijańskiej doktryny wiary, a zwłaszcza poglądów ascetycznych wycisnął duże piętno.

Jego życie i działalność przypadają na przełom II i III wieku. Urodził się w roku 185/6 w Aleksandrii, w największym w owym czasie po Atenach ośrodku życia kulturalnego w całym starożytnym świecie. Pochodził z rodziny chrześcijańskiej. Jego ojciec poniósł nawet śmierć męczeńską za wiarę. Od dzieciństwa żył i wychowywał się w atmosferze głębokiej wiary, zatem Jezus

i Jego Dobra Nowina były dla niego najwyższymi wartościami. Po śmierci ojca, wspierany przez zamożną matronę, uczył się w Aleksandrii, u boku Pantena i Klemensa. Bardzo zdolny, z wielkim zapałem i gorliwością chłonał zarówno nauki kościelne, jak i świeckie umiejętności. Uczęszczał także do szkoły filozofa platonika Amoniusza Sakkasa, gdzie najprawdopodobniej zetknął się z Porfiriuszem, późniejszym krytykiem chrześcijaństwa i biografem Plotyna. Często przez swych pogańskich kolegów pytany o sprawy wiary chrześcijańskiej, starał się udzielać im odpowiedzi i wyjaśnień, wskutek czego wcześniej zaprawiał się do roli apologety i nauczyciela. W kręgach kościelnych wnet osiągnął duże uznanie, gdyż bardzo młodo, bo już w wieku 18 lat, został po odejściu Klemensa, mianowany przez biskupa Demetriusza kierownikiem aleksandryjskiej szkoły katechetycznej. Dla niego było to niewątpliwie wielkie wyróżnienie, gdyż w tym okresie szkoła była u szczytu sławy. Dzięki swym zdolnościom intelektualnym i umiejętnościom nauczania oraz świątobliwemu życiu i odwadze podczas prześladowań za Septymiusza Sewera, zyskał wielkie wzięcie i uznanie zarówno u chrześcijan, jak u pogan.

W tym czasie wiele także podróżował: najpierw do Rzymu, potem po Bliskim Wschodzie i do Grecji. Widząc potrzeby religijnego kształcenia, w Cezarei utworzył szkołę katechetyczną. Podczas przejazdu przez Palestynę rezydujący tam biskupi udzielili mu święceń kapłańskich. Ale ten fakt stał się dla niego źródłem nieszczęść i cierpienia; oskarżono go, że ze względów religijnych dokonał próby samookaleczenia (kastracji). W czasie prześladowań za panowania Decjusza wtrącono go do więzienia i poddano okrutnym torturom. Wskutek odniesionych ran wkrótce zmarł w Tyrze w wieku siedemdziesięciu lat, najprawdopodobniej w roku 253/4.

Swym nauczaniem i licznymi pismami już za życia zyskał wielką sławę. Zainteresowanie wzbudzały jego różne pisma egzegetyczne, a niezliczone homilie zyskiwały popularność. Szczególnie przyciągał do siebie ludzi szlachetnych i uczonych, którzy chętnie wiele czerpali z jego nauk. Ale na jego pisma powoływali się również często heretycy. Nic więc dziwnego, że w chrześcijańskim świecie właśnie te pisma stały się teraz powodem oskarżeń o błędy, a on sam postacią kontrowersyjną. Po jego śmierci wybuchły ostre spory o ortodoksyjność jego nauczania. Spory te gwałtownie się nasiliły, gdy ok. roku 400 przeciwko jego nauce wystąpili Epifaniusz i patriarcha Teofil z Aleksandrii. Ucichły dopiero w połowie VI wieku.

Dorobek pisarski Orygenesusa był imponujący. Epifaniusz przypisuje mu ok. 6000 książek. Pisał liczne komentarze do poszczególnych ksiąg Pisma św., setki homilii, dzieła apologetyczne, m.in. *O zasadach* i *Przeciw Celsusowi*, oraz liczne pisma ascetyczne. Jego dziełem jest również słynna *Hexapla*, któ-

ra miała służyć do ustalania autentyczności spornych tekstów. Euzebiusz podaje, że Orygenes do pisania zatrudniał stenografów, którzy na zmianę pod dyktando spisywali jego wywody. Pisał w języku greckim, lecz teksty pisane po grecku zaginęły. Dziś znamy tylko część jego pism i to jedynie z przekładów na język łaciński.

Do wiary w Jezusa Chrystusa dochodził nie przez osobiste poszukiwania jak młodszy od niego o prawie dwieście lat św. Augustyn. Wychował się w rodzinie chrześcijańskiej i od dzieciństwa *żył wiarą w Jezusa*. Ale podobnie jak Dobrą Nowiną, żył również kulturą helleńską. Sam nie tolerował *nie-rozumnej i naiwnej wiary*, dlatego całą swoją inteligencję i wszystkie wiadomości wykorzystywał na głębsze zrozumienie Pisma św. W ten sposób zamierzał *chrześcijanom, którzy podejmują kwestie intelektualne, dać odpowiedzi zgodne z Pismem, tak żeby ich nie szukali w wielkich sektach gnostyckich*¹. Z wielką pasją oddawał się studiom nad Pismem Świętym. Przede wszystkim chciał je najpierw wiernie zrozumieć, aby potem wszystkie objawione prawdy ogarnąć i zebrać w jedną syntetyczną całość. Uważał, że w ten sposób będzie mógł się najlepiej dzielić swoją wiedzą z braćmi w wierze.

Wychowany w kulturze helleńskiej, żył wiarą i artykułował jej prawdy jak grecki filozof: prawdy wiary formułował jako zasady pojęciami filozofii, zwłaszcza ulubionego Platona. Nic więc dziwnego, że jego egzegeza Pisma Świętego i budowany na jej podstawie wykład prawd wiary stawał się zwanym *systemem teologicznym*. Religijne treści tego systemu zostały przesycone treściami i pojęciami platońskimi i spojone ich logiką w uporządkowaną całość. Nic więc dziwnego, że greckie pojęcia filozoficzne, przeniesione na grunt objawienia, bezwiednie modyfikowały sens danych wiary w duchu helleńskim lub nawet nadawały im nowe odcienie znaczeniowe, często już w duchu filozoficznym, a nie czysto religijnym. Zaznaczy się to szczególnie w jego sposobie myślenia i mówienia o naturze człowieka.

ORYGENESA MYŚLENIE O CZŁOWIEKU W ŚWIECIE HELLEŃSKIM

Swoje myślenie o człowieku Orygenes osadził w danych Objawienia. I dodajmy od razu, że gdy mówił o danych Objawienia, nie odróżniał ich wyraźnie od treści czysto filozoficznych. I tak mówiąc o naturze człowieka, nie analizował *rzeczy samej*, czyli treści tejże natury, lecz odwoływał się do różnych wypowiedzi Pisma św. Wydawać więc by się mogło, że jego poglądy na

¹ H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 41.

człowieka są wyłącznie wynikiem egzegezy Pisma św. Tak jednak nie jest. Mówiąc o człowieku obficie korzystał z doświadczenia filozoficznego, zwłaszcza z Platona, od którego przejął pojęcia i język filozoficzny oraz sposób dowodzenia. Lecz to, co artykułował językiem i pojęciami filozoficznymi zapożyczonymi od Platona i językiem biblijnym, to nie był już tylko schrytystianizowany platonizm; była to zupełnie nowa *religijno-filozoficzna wizja człowieka*. Wprawdzie wiele elementów tej wizji znanych jest w świecie helleńskim, to jednak można w niej dostrzec nowe źródłowe myślenie o człowieku.

Kim jest człowiek według Orygenesesa? Prawdą jest, że o człowieku mówi językiem Platona. Powstaje jednak pytanie, czy także *patrzy* na człowieka i czy odczytuje jego naturę *w duchu* Platona? Otóż dla Platona – a właściwie dla całego helleńskiego sposobu myślenia o człowieku – charakterystyczne jest dualistyczne widzenie człowieka. Polega ono na swego rodzaju intelektualnym „rozdarciu” pierwotnej ontycznej jedności bytu ludzkiego na niematerialną i prostą – zarazem szlachetną i boską – *duszę*, i na złożone i z tej racji niedoskonałe materialne *ciało*. Według Platona owa prosta i doskonała dusza jest *uwięziona w ciele*. Materialne ciało – złożone, zmienne i rozkładające się – jest nosicielem niedoskonałości i tym samym zła i jako takie nakłada na duszę *największe kajdany [...] tysiączne nam kłopoty sprawia ciało*. Później Plotyn nawet powie, że *ciało to nasz grób*. Konsekwencją takiego rozumienia natury człowieka *złożonego z duszy i ciała* była interpretacja śmierci jako wyzwolenia z ciała, bo sam związek niematerialnej duszy z materialnym ciałem był dla duszy czymś złym. Konsekwentnie ziemską egzystencja była terenem udręki i cierpienia. Dlatego *[...] jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy nie poznamy prawdy*. Wyzwoleniem z tej sytuacji poznawczego ograniczenia było więc oddzielenie duszy od ciała, czyli śmierć: *[...] to właśnie chodzi filozofom o wyzwolenie i oddzielenie duszy od ciała* (*Fedon*, XII E).

Oczywiście Orygenes mówiąc o człowieku, używał wielu innych jeszcze terminów, którymi także posługiwał się Platon. Lecz w ujęciu Platona użycie tych terminów zawsze zakładało *złożenie człowieka z duszy i ciała*. Natomiast gdy tych terminów używał Orygenes, to miał już zawsze przed oczami człowieka, który od momentu stworzenia był ontyczną jednością, takim go bowiem stworzył Bóg na swój obraz i na swoje podobieństwo. Dla Orygenesesa więc *natura* człowieka była *integralną jednością ciała, duszy i ducha*. Według niego człowiek jako integralnie uporządkowany byt *żyje ciałem, duszą i duchem*. Te helleńskie trychotomiczne watki są obecne u Platona, ale Orygenes przejął je – za pośrednictwem św. Pawła (m.in. 1Tess 5,23) – z obja-

wienia judeochrześcijańskiego². A tam miały one inny sens aniżeli w filozofii greckiej. Omijając ontologiczne problemy Platona, Orygenes tymi samymi słowami opisywał integralną naturę człowieka.

W swym dialektycznym opisie integralnej natury człowieka Orygenes akcent położył – nie jak Platon – na prostą i niezłożoną duszę jako *zasadę* ludzkiego bytu, lecz – idąc za Biblią – na *ducha* jako na moment wyróżniający tę naturę w jej jedności ontycznej. Tym samym podkreślał, że człowiek w całości swego bytu *jest duchem i żyje jako duch* – hebrajski *ruah* . A w języku hebrajskim słowo *ruah* nie miało tego samego znaczenia, co w języku greckim słowo *pneuma* . Wprawdzie w *Septuagincie* na oznaczenie hebrajskiego *ruah* użyto terminu *pneuma* , to jednak w filozofii greckiej słowo *pneuma* oznaczało jakieś *subtelne materialne tworzywo* , przynależące do kosmosu jako całości.

W Biblii słowo *ruah* ma wiele znaczeń. Najpierw wskazuje na samego Boga i na Jego *działanie* skierowane ku człowiekowi, a ściślej ku jego *sercu* ; następnie wskazuje na *otwarcie* człowieka na Boga; co więcej, oznacza również własną *zdolność* (predyspozycję) człowieka do zwrócenia się ku Bogu w aktach miłości. Ponadto *duch-ruah* to dar Boży, który oddziałuje na duszę i jest jej nauczycielem. W tradycji biblijnej *ruah* może także zamieszkiwać w człowieku: prorok jest *człowiekiem ducha* . Dla rozumienia *natury* człowieka istotne jest, że dzięki swemu *ruah* może się on spotkać z Bogiem nie jako z kimś sobie obcym, lecz jako z kimś bliskim, przyjacielskim. W związku z tym pisze Claude Tresmontant: *Duch to nieustanne zaproszenie w człowieku do przeobrażenia, do przyobleczenia się w nadprzyrodzoność, co pozwoli stworzonemu człowiekowi uczestniczyć w niestworzonym życiu swojego Stwórcy.[...] Cechą właściwą człowiekowi w ewolucji bytów żywych – przez którą właśnie radykalnie odróżnia się od porządku zwierzęcego – jest to przejście z porządku natury do porządku nadprzyrodzonego, to ofiarowane mu uczestnictwo w życiu Stwórcy, którego duch jest zadatkiem. Istotą człowieka jest przechodzenie i bycie w stanie radykalnej nierównowagi w stosunku do statusu czysto naturalnego* ³.

Mówiąc o duszy człowieka, Orygenes wyraża się często sposobem Platona, m.in. mówi, że dusza posługuje się ciałem. Ale znowu filozoficzny termin *dusza* u Orygenesesa to tylko *wewnętrzna zasada życia* , która – podobnie jak u Platona – jako forma czy akt organizuje byt człowieka w całość; ponadto

² Te trzy wątki posłużyły mi w egzegezie do interpretacji Pisma św.: *ciałem* było wszystko, co zapisano (wszelkie wypowiedzi, mity, przypowieści; *duszą* nauczanie moralne, a *duchem* ukryty sens chrystologiczny (zob. H. Pietras, *Orygenes* , Kraków 2001, s. 28-32).

³ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej* , tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 131.

wnosi w ludzki byt zdolności poznawania i jest siedzibą wolnej woli. Ale w ujęciu Orygenesusa dusza nigdy nie jest *pełnym i prawdziwym człowiekiem*, który – właśnie jako dusza – byłby krępowany przez więzy materialnego ciała.

Mówiąc więc o człowieku, Orygenes posługiwał się greckimi terminami, ale te terminy – tak popularne w świecie helleńskim – u niego prezentowały już inne, bo nowe rozumienie *natury* człowieka. Jeśli więc używał greckich słów *ciało* i *dusza*, to w zdecydowanie innym znaczeniu. Według niego dusza była co prawda zasadą życia w całości ludzkiego bytu, ale mogła jednak ulegać wpływom zarówno ducha – *ruah* – jako sile wyższej, jak i wpływom materialnego ciała jako siłom niższym, a więc zmysłowym doznaniom i požądaniom.

Tę dialektykę terminów *ducha* i *ciała* Orygenes połączył ze swoją interpretacją biblijnego grzechu pierworodnego. Według niego grzech pierworodny nie był grzechem ciała, lecz buntem człowieka jako *ducha stworzonego* przeciwko Bogu – Duchowi absolutnemu. Źródła buntu nie tkwiły w *materialnym ciełe* człowieka, ale właśnie w jego *duchu*, w jego sercu. Wskutek buntu człowiek oderwał się od jedności z *Duchem* Boga i w następstwie tego buntu upadł i oddalił się od Boga. Ale oddalił się cały – czy raczej w całości swej ludzkiej natury – oderwał się od Boga i Jego miłości. W następstwie tego oderwania się od Boga *duch* człowieka – czy raczej człowiek jako duch – ostygnął w swej zdolności do umiłowania Boga jako Ducha absolutnego, a wskutek grzesznego życia zamknął się w sobie, w swoim egoizmie i jeszcze bardziej oddalił się od Boga; jego *duchowe siły* oddziaływania na duszę i na ciało osłabły; miast *żyć według ducha* teraz *żyje według ciała*. Z natury jednak stworzony został do tego, aby w całości swej natury *żyć według ducha* jako otwarty na miłość do Boga i ludzi; lecz gdy zmyka się w egoizmie, jeszcze bardziej oddala się od Boga i w oporze wobec Boga *żyje według ciała*.

Grzech i zło Orygenes zinterpretował w kategoriach moralnych. Czy przez to uniknął trudności? Zdaje się, że nie, bo właśnie w tym punkcie jego doktryna stała się źródłem sporów. Tak czy inaczej w spojrzeniu na człowieka dosięgnął go jakiś cień platonizmu i helleńskiej gnozy.

CIAŁO JAKO KONIECZNY SKŁADNIK LUDZKIEJ NATURY

Dla nas problem istotny: co u Orygenesusa znaczy *ciało* czy *materia cieleśna*? Jest to sprawa niezwykle ważna dla właściwego zrozumienia Orygenesowskiej *walki z ciałem*, a także dla interpretacji zmartwychwstania. Ważna, ale i zarazem bardzo skomplikowana, bo sama w sobie trudna do rozwikłania.

Jedno jest pewne: według Orygenesusa ciało materialne to na pewno nie to samo, co ciało u Platona. Ciało to nie żadne *kajdany* dla duszy czy *więzienie*. Różne konteksty, w których Orygenes używa słowa *ciało*, wskazują na zupełnie inne rozumienie ciała niż w filozofii greckiej. Według niego każdy byt ma swoje tzw. *naturalne ciało*. Lecz cóż to znaczy? Otóż ciało naturalne to nie ciało w rozumieniu Platona czy Arystotelesa; i chyba także nie to samo, co w rozumieniu stoików. Według Orygenesusa ciało naturalne to nie żadne odrębne elementy materialne, z których składają się byty materialne. Orygenesowe *ciało naturalne* jest bliskie biblijnego rozumienia ciała jako *znaku stworzonego i widzialności*, w tym również *widzialności człowieka w świecie*. W tym znaczeniu każdy byt – z tej racji, że jest stworzony i daje się poznać jako taki oto – *jest ciałem*, ma sobie *właściwe ciało naturalne* jako podstawę swej określoności i ukształtowania. Według Orygenesusa takie ciało naturalne mają wszystkie istoty rozumne. U człowieka ciało naturalne – w naszym rozumieniu żywy organizm – jest jakby *widzialną osłoną* duszy i ducha, biblijnym *odzieniem* czy *namiotem*⁴. W zakończeniu dzieła *O zasadach* w dłuższym fragmencie tak podsumowuje swoje dociekania: [...] *koniecznością było, aby ciałami posługiwała się rozumna natura [czyli duchowa, niecielesna, niematerialna – p. m. – A. S.], która okazuje się zmienna i niestała z uwagi na stan, w którym została stworzona – bo to, co nie istniało i zaczęło istnieć, tym samym jest określone jako byt zmiennej natury, [...]*. A nieco dalej: *Bóg stworzył naturę cielesną, która przez przemianę właściwości mogła z wyroku Stworzyciela przemieniać się we wszystko, czego wymagały okoliczności. [...] zawsze będą istnieć istoty rozumne, które potrzebują cielesnego okrycia; zawsze więc będzie istnieć również natura cielesna, w którą okrywać się muszą stworzenia rozumne; chyba że kto mniema, iż potrafi na podstawie jakichś dowodów wykazać, że natura rozumna może wieść życie bez żadnego ciała. [Nie być w jakiś sposób widzialna? – p. m. – A. S.] Roztrząsając powyżej poszczególne problemy przedstawiliśmy, jak to jest dla nas trudne albo prawie niemożliwe do pojęcia (IV,4,8)*⁵. Orygenes był zatem świadomy, że stając przed problemem *ciała* ludzkiego, staje przed tajemnicą stworzenia człowieka jako bytu określonego w swej naturze, związanego ze światem podlegającym przemianom, ale przeznaczonego do życia wiecznego i do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej.

W innym miejscu, próbując wyjaśnić tajemnicę zmartwychwstania, tak pisał: *Nauka o zmartwychwstaniu jest skomplikowana i niejasna, najbardziej*

⁴ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 296-299.

⁵ Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 344.

ze wszystkich dogmatów wymaga wyjaśnienia przez doskonałego mędrca, który by udowodnił, że godna Boga i wzniosła jest nauka głosząca, iż to, co Pismo nazywa «odzieniem duszy», zawiera w sobie pierwiastek twórczy i że w odzieniu tym sprawiedliwi «wzdychają udręczeni nie chcąc utracić szat, ale się przyodzierać»⁶ – w nowe przemienione ciała⁷.

Pomijając możliwe i zawile interpretacje różnych innych jego wypowiedzi, jedno możemy stwierdzić: według Orygenesu nasze materialne ciało – nasze doczesne ciało, kruche i podległe zmienności jak każdy inny żywy organizm w tym świecie – samo w sobie nie jest czymś złym, nie przynależy do jakiejś niezależnej od Boga sfery materii, jeśli nie wrogiej, to przynajmniej obcej duszy; zmysły i wrażliwość naszego ciała nie jest platońskim *więzieniem duszy*, ograniczeniem jej zdolności poznawczych. Jako stworzone przez Boga ciało samo w sobie jest dobre, albowiem – jak mówi Biblia – wszystko, co Bóg stworzył, było bardzo dobre. Choć jak każdy organizm również i nasze materialne ciało jest kruche, zmienne, słabe, podległe cierpieniom, ale właśnie jako takie jest istotnym składnikiem integralnej natury człowieka, naturalną widzialną stroną jego bytu. W strukturze naszego bytu jest koniecznym składnikiem naszej ludzkiej natury; ciała nigdy nie może zabraknąć. Z tej to racji zmartwychwstanie ciała Orygenes uważał również za konieczne, bo inaczej jakżeż by człowiek mógł w całości swej natury uczestniczyć w pełni nowego życia w królestwie zbawionych? W życiu przyszłym ciała zbawionych ulegną przemianie, będą to nowe doskonałe ciała, świetliste i promienne; natomiast ciała ludzi potępionych staną się ciałami mrocznymi, ciężkimi i niedoskonałymi.

* * *

W strukturze bytu ludzkiego ciało nie jest ani czasowym dodatkiem do duszy, ani tym bardziej wynikiem jakiegoś upadku duszy w świat materialny, czymś, co stało się udziałem człowieka za karę. W sposób konieczny jest zespolone z duszą i z duchem. Jeśli jest człowiek, to musi być ciało, dusza i duch; składają się na integralną jedność ludzkiego bytu. Taki jest odwieczny zamysł Boga. Bóg stwarzając człowieka o takiej naturze – ciałem, duszą i duchem – stworzył go na swój obraz i na swoje podobieństwo. Dlatego w przyszłym życiu człowiek w Trójcy Świętej dostrzeże wyraźnie to swoje odbicie i swoje podobieństwo do Boga żywego. Teraz dostrzega je jak w zwierciadle, ale w królestwie niebieskim, gdy Boga będzie oglądał twarzą

⁶ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 358-359.

⁷ Szerzej na ten temat – w związku z zagadnieniem apokatastazy – zob.: H. Pietras, dz. cyt., s. 50-54.

w twarz, w sposób doskonały pozna zarówno samego Boga, jak siebie w pełni. Wówczas też zrozumie, kim jest w jedności swej ludzkiej natury – jako *ciało-dusza-duch*; odkryje sens swej wolności i swoje przeznaczenie, którym jest pełne uduchowanie jego natury. Uzna i z wdzięczną pokorą przyjmie dar zbawienia jako powołanie do nowego życia.

CZŁOWIEK WEWNĘTRZNY

W doktrynie Orygenesa od aspektu ontologicznego – wewnętrznego powiązania ze sobą składników ludzkiej *natury* – ważniejszy był moralny aspekt egzystencji człowieka. W całości swej natury – jako *duch, dusza, ciało* – już w momencie stworzenia człowiek staje się uczestnikiem życia Bożego. Ale na drodze zbawienia – w Chrystusie Jezusie – człowiek zostaje powołany do pełnego uczestnictwa, które jest zarówno darem Ducha Świętego, jak i własnym dziełem człowieka, który w wolności decyduje o sobie. Uczestnictwo to polega na doskonałym upodobnieniu się do Boga. *W chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność «obrazu Bożego», natomiast «doskonałe podobieństwo» zostało zachowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga, a ponieważ godność «obrazu Bożego» dała mu na początku możliwość uzyskania doskonałości, człowiek drogą wypełniania dobrych uczynków ma na końcu udoskonalić w sobie «podobieństwo». O tym, że tak jest, otwarcie i wyraźnie mówi apostoł Jan w słowach następujących: «Syneczkowie, jeszcze nie wiemy, czym będziemy; jeśli zaś zostanie nam odkryty – chodzi niewątpliwie o Zbawiciela – będziemy mu podobni». Stwierdza to bardzo jasno, i mamy oczekiwać zarówno końca wszechrzeczy, który – wedle jego słów – jest mu jeszcze nieznanym, jak też upodobnienia się do Boga, które zostanie nam udzielone w miarę doskonałości naszych zasług⁸.*

Co prawda wskutek grzechu pierworodnego człowiek jest duchowo osłabiony, w życiu może się egoistycznie skoncentrować wyłącznie na sobie samym, na swoim ciele i na jego doznaniach (m.in. na doznaniach seksualnych); może także popaść w duchowe lenistwo. Wtedy wybiera w wolności sposób *życia według ciała*, zatracając się w cielesności jako duch i tym samym oddalając się od Boga. Gdy jednak zostanie wzmocniony łaską Ducha Świętego, może się podźwignąć z grzesznego poniżenia i otworzyć się na miłość Boga i wejść na drogę zbawienia przemieniając swoje życie. Wówczas *żyje według ducha*;

⁸ Orygenes, *O zasadach*, s. 274.

przez wewnętrzne uduchowanie staje się niejako bardziej duchem – kimś podobnym do Boga. To uduchowanie nie polega na jakimś odmaterializowaniu się, na zrywaniu związków z ziemską egzystencją, na walce z ciałem, lecz wyłącznie na przemianie całej swojej natury, co jest to możliwe tylko dlatego, że Duch Święty daje człowiekowi dostęp do pełni darów, jakie są człowiekowi przeznaczone w Chrystusie. Działanie Ducha udoskonala człowieka nie tylko moralnie, ale w samym jego istnieniu; obdarowany w akcie stworzenia istnieniem i racjonalnością, otrzymuje coraz większy udział w życiu Boga. Oznacza to, że partycypuje w cechach Chrystusa, w Jego nieskończonym bogactwie. W wyniku współdziałania wolności z łaską człowiek wydobyla się z ograniczeń niewiedzy stając się coraz to doskonalszym podobieństwem Boga. *Otóż człowiek posiada pewną możliwość rozwoju: chociaż dawniej był «człowiekiem zmysłowym i nie rozumiał spraw Ducha Bożego», to przecież dzięki nauce może dojść do tego, by stać się «człowiekiem duchowym i rozsądzać wszystko, a przez nikogo nie być sądzonym»; to samo odnosi się do stanu ciała, które obecnie dla posługiwania duszy zostało ustanowione ciałem zmysłowym, dzięki rozwojowi – gdy dusza zjednoczona z Bogiem stanie się już z nim «jednym duchem» – służąc duchowi osiągnie stan i jakość ciała duchowego... Stwórca w taki sposób ukształtował cielesną naturę, iż łatwo może ona osiągnąć taką jakość, jaką sama zechce i jakiej wymagać będą okoliczności⁹.*

Czy taka koncepcja uduchowania mogła oznaczać permanentną walkę z ciałem i jego pożądliwościami? Tak na ogół, niestety, odczytano nauczanie Orygenesa o człowieku wewnętrznym. Ale czy takie były jego intencje?

Interpretowanie moralnego nauczania Orygenesa jako permanentnej walki z ciałem stało się możliwe z jednej strony w kontekście różnych poglądów gnostyckich, a drugiej strony ruchów ascetycznych starożytności chrześcijańskiej. Poglądy Orygenesa o uduchowaniu stały się natchnieniem dla chrześcijańskich ascetów. Może nie dla tych, którzy wybierali życie na pustyni, ale na pewno dla tych, którzy ideał życia chrześcijańskiego widzieli w bezżenności czy w ślubach dziewic, zwłaszcza zaś dla tych, którzy wstrzemięźliwość seksualną – znowu pod przemożnym wpływem nurtów gnostyckich – uważali za warunek uduchowania człowieka, co doktryna Orygenesa o *życiu według ducha* zdawała się potwierdzać. Ci przyjmowali, że wszelki wybór drogi zbawienia – drogi sprawiedliwości i miłości – to ustawiczna walka ze światem, a przede wszystkim z trudnymi nieraz do pogodzenia impulsami doczesnej egzystencji, m.in. z impulsami cielesnymi, z seksualnością. Pod wzglę-

⁹ Tamże, s. 280-281.

dem zagrożenia impulsami seksualnymi sam Orygenes zdawał się nawet być w zgodzie z niektórymi chrześcijańskimi gnostykami ze szkoły Walentyna. I chyba stąd w jego wypowiedziach ten tak bardzo negatywny, ale i zarazem pełen ambiwalencji stosunek do życia doczesnego, stąd także wizja życia chrześcijańskiego – *życia według ducha* – jako duchowej walki z cielesnością. W związku z tym Peter Brown pisze: *Orygenesowa wizja duchowej walki weszła w krwioobieg wszystkich późniejszych tradycji ascetycznego przewodnictwa duchowego w świecie greckim i bliskowschodnim. Wciągała ona osobę ludzką w podniosły i nieustający dialog z niepochwytymi mocami, które muskały umysł. Albowiem «jeżeli mamy wolną wolę, to wprawdzie pewne moce mogą nas namawiać do grzechu, a inne pomagać nam w zbawieniu»¹⁰.*

Wzniosła wizja człowieka wewnętrznego pociągała, a nauczanie o uduchowieniu było do pogodzenia z ogólnym nauczaniem chrześcijańskim. Niektóre jednak poglądy Orygenesa – nie zawsze właściwie rozumiane – budziły sprzeciw, m.in. o apokatastazie i powszechnym zbawieniu. Dlatego jego nauczanie jako system teologiczny, niestety, wnet stało się przedmiotem namiętnych oskarżeń i sporów. Czy słusznie?¹¹ Tymczasem Orygenes jako nauczyciel wiary i *przewodnik duchowy* to postać wspaniała, mądry chrześcijanin, który uczył rozumnie wierzyć i rzetelnie myśleć. *Orygenes sam siebie uważał* – pisze Peter Brown – *głównie za egzegetę. Stając naprzeciwko niezmiennego Słowa Boga, próbował osiągnąć spokój ikony, okazać wobec ludu postawę niezachwianą. [...] Tym, co w późniejszych stuleciach zjednało mu podziw chrześcijańskich intelektualistów, była nie tyle treść Orygenesowego nauczania, nieraz zresztą ekscytująca i zbijająca z tropu, ile raczej sposób, w jaki Orygenes, egzegeta i przewodnik duchowy, prezentował życie chrześcijańskie-*

¹⁰ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, s. 183.

¹¹ Nowsze badania (zob. H. Crouzel, dz. cyt., s. 331 i nn.) ukazują, że najwięksi w starożytności chrześcijańskiej krytycy Orygenesa, Metody z Olimpu i Piotr z Aleksandrii, nie tylko że nie rozumieli jego nauczania, ale odczytując jego myśli, najpierw je skarykatyzowali i jako karykaturę poddali krytyce. Potępiano to, co błędnie rozumiano lub czego wcale nie rozumiano. Wyrządzono w ten sposób wielką krzywdę jednemu z najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich. *Tak więc potomność* – pisze Crouzel – *obeszła się bardzo niesprawiedliwie z jednym z tych ludzi, którym myśl chrześcijańska zawdzięcza najwięcej. Jeżeli w czasach późniejszych nie spotyka się już – na przykład w atakach Porfiriusza – tej pogardy, jaką okazywał Celsus dla niewiedzy i głupoty chrześcijan, to chyba dzięki temu, że dzieło nawracania warstw wykształconych rozpoczęte przez Klemensa i szkołę aleksandryjską, a potem podjęte przez Orygenesa, przyniosło swoje owoce wśród tych kręgów Cesarstwa – na chrześcijaństwo zaczęto patrzeć inaczej. Któż zdoła ocenić wpływ, jaki zainicjowany przez nich ruch wywierał na przystępowanie społeczeństwa rzymskiego do chrześcijaństwa zarówno za Konstantyna, jak i po nim?* (s. 356).

go nauczyciela w rozpięciu między czasem i przestrzenią. Właśnie to uczyniło zeń postać modelową, «świętego» kultury chrześcijańskiej, człowieka przez ponad stulecie sławionego jako «brus dla nas wszystkich»¹².

* * *

To, co twórcze i cenne w intelektualnych dociekaniach Orygenesusa nad prawdami wiary – idea człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga oraz idea człowieka wewnętrznego, którego moralnym obowiązkiem jest duchowa przemiana w człowieka stworzonego na wzór Jezusa Chrystusa – w sporach i zawiłych kłótniach o doktrynalną prawowierność, niestety, nie wzbogaciło chrześcijańskiej doktryny. Gorzej, rzec by nawet można, że poszło na marne: albowiem najpierw przez zaciekłych oskarżycieli w swych najgłębszych treściach skarykaturowane i zdeprecjonowane, zostało następnie uznane za niebezpieczne dla życia chrześcijańskiego, a potem – pod postacią niebezpiecznych dla wiary poglądów jako *orygenizm* – zaprzepaszczono. Natomiast to, co przez zwolenników jego doktryny zostało zaakceptowane i co w następnych wiekach stało się treścią chrześcijańskiego nauczania moralnego – idea człowieka wewnętrznego – odczytywano wyłącznie w kategoriach walki *ducha z ciałem* na potrzeby ascezy w walce z seksualnością, owym odwiecznym źródłem ciemnych i mrocznych sił, które sprzeciwiają się życiu duchowemu człowieka i wciągają go w sidła materii. W ten sposób Orygenes, twórczy teolog i myśliciel – został jako doktrynalnie niebezpieczny – odstawiony na boczne tory chrześcijańskiego nauczania Ojców Kościoła. To jednak nie pomniejsza go jako wielkiego człowieka, żarliwego chrześcijanina, mistyka rozmiłowanego w Jezusie, myśliciela, pisarza i nauczyciela wiary.

¹² P. Brown, dz. cyt., s. 179.

OSOBA I CIAŁO
FILOZOFIA CHRZEŚCJAŃSKA • TOM 5, POZNAŃ 2008
UNIwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

NIKODEM BRZÓZY

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Ciało, podmiotowość, świadomość i wychowanie – konteksty filozoficzne

Body, Subjectivity, Consciousness and Education – Philosophical Contexts

Ciało człowieka jest rzeczywistością problematyczną. Komunikuje nas ono z drugim człowiekiem i światem, z drugiej strony zamyka nas ono w samych sobie i odgradza od reszty rzeczywistości. Ciało pozwala nam utożsamiać się z samymi sobą, udostępnia nam samych siebie oraz pozwala nam zidentyfikować się w przestrzeni i czasie oraz pośród innych ciał. Cieleśność obecna jest również w procesie poznawczym, bez ciała trudno wyobrazić sobie własne myślenie i świadomość. Ciało jest również skomplikowanym medium w relacji człowieka do Boga. Wreszcie ciało wyraża nas, cielesne zewnętrzne gesty świadczą o naszej kulturze osobistej, o naszym wychowaniu, są złożonymi znakami wyrażającymi nasze wnętrze. Ciało jest podstawowym miejscem i przestrzenią dla ludzkiego etosu, czyli tego, co w najbardziej dobitny sposób jest ludzkie. Z powyższymi tezami nie wszyscy się zgadzają. W artykule tym wskazuję na różnorakie filozoficzne konteksty rozumienia ludzkiej cielesności.

CIAŁO I LUDZKA PODMIOTOWOŚĆ

Dla Immanuela Kanta *pierwszym, chociaż nie głównym obowiązkiem, który człowiek posiada wobec siebie ze względu na swoją zwierzęcość, jest zachowanie samego siebie w swej animalnej naturze. Jego przeciwieństwem jest*

*samowolna fizyczna śmierć, czyli zniszczenie własnego ciała (autochiria), które może być całkowite (suicidium) albo częściowe (samookaleczenie)*¹. Nie zgadza się on z poglądami stoików, którzy twierdzili, że prawdziwy stoik (mędrzec) w dowolnej chwili może opuścić życie (jak wypełniony dymem pokój), w spokoju ducha, bez nacisku obecnego lub grożącego nieszczęścia², bo ono już nie może mu się do niczego przydać³. Zabijając siebie, człowiek wyrzeka się własnej osoby⁴. Jak pisze Kant: *Człowiek nie może wyrzec się osobowości, dopóki posiada pewne obowiązki, a zatem dopóki żyje*⁵. Samobójstwo określa on jako *unicestwienie podmiotu moralności we własnej osobie*⁶ i degradowaniem człowieczeństwa we własnej osobie (*homo noumenon*), której człowiek (*homo phaenomenon*) został powierzony dla jego zachowania. Samobójstwo ma również wymiar wspólnotowy i w tym sensie jest ono *wytrzebieniem ze świata samej moralności*⁷. Warto zwrócić uwagę, że argumentacja Kanta kładzie nacisk na wartość osoby, a nie na wartość ciała. Analiza problemu samobójstwa dokonana przez Kanta pokazuje, że jest ono zbrodnią, ponieważ unicestwienia ono podmiot moralności i tożsamy jest z wyrzeczeniem się własnej osobowości (osoby?). Wartość ludzkiego ciała leży w ludzkim duchu, wartość *homo phaenomenon* leży w wartości *homo noumenon*⁸. Czytając ten tekst ma się odczucie pewnego pomniejszenia i zrelatywizowania ciała. Ciało jest jakby poniżej ducha i podmiotowości. Ciało jest fenomenem, zjawiskiem. Nie budzi żadnej wątpliwości twierdzenie, że ciało jako fenomen posiada charakter podmiotowo-przedmiotowy.

Dla kogoś wychowanego na filozofii i antropologii Arystotelesa i Tomasa z Akwinu musi budzić wątpliwość konstatacja, że percepcja ludzkiej cielesności ukonstytuowana jest z pierwotnych i nieuporządkowanych danych wrażeniowych oraz form zmysłowej naoczności i kategorii umysłowych, np. kategorii substancji. Trudno stwierdzić, że w antropologii Kanta człowiek po prostu jest istotą podmiotowo-przedmiotową, ponieważ ciało nie jest czymś obiektywnym, jest on jedynie zjawiskiem. Podmiotowo-przedmiotowy cha-

¹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. Wł. Galewicz, Kęty 2006, s. 92.

² Tamże, s. 94.

³ Tamże.

⁴ Pozwalam sobie użyć słowo osoby zamiast słowa osobowość użytego przez tłumacza. Chcę przez to zaznaczyć, że osobowość może oznaczać tu przede wszystkim ontologiczny wymiar człowieka.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Rzecz jasna mówienie o wartości jest z mojej strony świadomym anachronizmem. Dzisiejsze filozoficzne rozumienie wartości jest dużo bardziej zaawansowane niż w czasach Kanta, on sam zaś jak wiemy mówił raczej o obowiązkach.

rakter posiada to, co w filozofii Akwinaty jest przedmiotowością człowieka. Dla Tomasza ciało wraz z ludzkim duchem współ-konstryuuje podmiotowość. Tomasz nawiązuje do Arystotelesa i stoików, podkreślając znaczenie ludzkiej natury. Natura człowieka to ciało i duch zjednoczone substancjalnie. Cieleśna strona ludzkiej natury posiada swoją wewnętrzną dynamikę wyznaczoną naturalnymi skłonnościami. Nie należy ich rozumieć ani jako biologicznego mechanizmu (filozofia po-kartezjańska popędowość rozumiała jako impuls materialny), ani jako skłonności czysto duchowej, czy też intelektualnej. Skłonności są inklinacjami całej natury. U Tomasza można wyróżnić pięć podstawowych skłonności naturalnych: do dobra, do zachowania bytu, do zjednoczenia seksualnego i wychowania potomstwa, do poznania prawdy, do życia w społeczności. Servais T. Pinckaers uważa, że skłonności te dotyczą również fundamentalnego stosunku do ciała. Ciało i dusza są sobie przypisane konkretnie, dusza jest przypisana temu oto ciału (*anima ad hoc corpus*)⁹. Można zatem powiedzieć, że również na poziomie skłonności naturalnych człowiek posiada inklinację do utożsamiania się z własnym ciałem, w tym z jego seksualnymi cechami. Tymczasem dla Kanta ludzka podmiotowość współ-konstryuuje ciało razem z pozbawioną naocznego wymiaru materią. Takie postawienie sprawy sprawia, że Kant nie tylko cielesność ujmuje w obszarze zjawiska, ale również całego widzialnego człowieka. Nazywa człowieka fenomenem, a ludzką podmiotowość (ducha) *noumenem*.

CIAŁO I RELIGIA

Wiara nie opiera się na metafizycznych zdolnościach intelektu, lecz na rozumie i na postulatach praktycznych typu: jeśli Boga nie ma, nie ma też sprawiedliwości i fundamentu etyki, jeśli pojęcie Boga jest puste, to nie ma też możliwości rozumiejącego doświadczenia świata jako całości. Postulaty te nie wynikają z doświadczenia człowieka, lecz są „praktycznymi” *a priori*. Podobnie jak akt intelektu tak również akt religijny i akt wiary nie może abstrahować od ciała, materii i przestrzeni. Wiara jest aktem człowieka z krwi i kości, jest wyrazem stosunku do Boga człowieka żyjącego, istoty posiadającej ciało.

Tomasz z Akwinu, kiedy rozważa zagadnienie poznania Boga stwierdza, że wynika ono z pragnienia szczęścia. Boga nie można doświadczyć i rozpoznać opierając się jedynie na logicznym i ontologicznym rozbiorze pojęć, tak

⁹ S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Rozdz. XVII: *Skłonności naturalne u podstaw wolności i moralności*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 359-398.

jak to czynił Anzelm z Canterbury w swoim słynnym *dowodzie ontologicznym* zawartym w *Proslogionie*. Akwinata nie odwołuje się zatem do pojęcia idei Absolutu jako bytu najdoskonalszego, lecz do całościowego przeżycia jakimi są z jednej strony pragnienie absolutnego szczęścia, a z drugiej strony rozpoznanie i przeżywanie własnej niedoskonałości i przygodności egzystencjalnej. Rozpoznanie Boga, Jego istoty i istnienia oparte jest na doświadczeniu wewnętrznym i zewnętrznym. Każde z tych doświadczeń możliwe jest dzięki cielesnemu wymiarowi człowieka. Bez ciała nie można przeżywać, pragnąć, doświadczać metafizycznej samotności, nie można też doświadczać czasu i przestrzeni, nie można obserwować i opisać struktury świata.

Słynne *drogi* Akwinaty będące argumentami na istnienie Boga posiadają charakter kosmologiczny, opierają się zatem na uczestnictwie człowieka w świecie naturalnych ciał i empirycznych przedmiotów. Ponieważ człowiek posiada również przedmiotową (cielesną) naturę, dlatego kosmologiczne argumenty na istnienie Boga mają dla niego znaczenie. Uczestnictwo to jest możliwe dzięki temu, że człowiek posiada ciało. To ono nadaje ludzkemu bytowi i jego egzystencji charakter. Boga można rozpoznać i zaufać mu tylko i wyłącznie na drodze ludzkiego doświadczenia rzeczywistości, doświadczenie to posiada charakter podmiotowo przedmiotowy. Poznanie metafizyczne i akt wiary w Boga posiada strukturę podmiotowo-przedmiotową, ponieważ ludzka osoba z istoty swojej i w sposób pierwotny jest taką strukturą.

Dla Tomasza z Akwinu cielesny wymiar człowieka wyraża i uwydatnia jego wymiar metafizyczny. Dla Akwinaty zarówno fizyczna kruchość człowieka, jak i seksualność wskazują na dwie podstawowe potrzeby metafizyczne: pragnienie Boga, pragnienie dopełnienia w miłości cielesnej i pełni zjednoczenia seksualnego. Wymiar religijny i seksualny stanowią dwa fundamentalne przejawy ludzkiej przygodności (metafizycznej i egzystencjalnej „kontygentności”). Cielesność pełni doniosłą rolę, jest punktem rozpoznania wymiaru płciowego – ojcostwa i macierzyństwa, oraz wymiaru religijnego – pragnienia i potrzeby Boga. Potrzeba Boga – której nadaje on charakter nie tylko egzystencjalny ale i ontologiczny – spleciona jest z nieskończonym pragnieniem szczęścia. Pragnienie szczęścia, choć wyrasta ponad kategorie empiryczne, to jednak nie może od nich całkowicie abstrahować, pomijać je i lekceważyć. Cielesność jest czymś więcej niż korelatem tego, co duchowe. Jest niesamodzielną częścią ludzkiej podmiotowości i przedmiotowości. Śmiertelność i skończoność człowieka ma wymiar cielesny. A zatem cielesność uzmysławia człowiekowi potrzebę nieskończoności i pełni. W aspekcie myśli Akwinaty można powiedzieć, że nawet ludzka zmysłowość – z racji tego, że przeniknięta jest świadomością intelektualną – nacechowana jest poczuciem

niespełnienia w stosunku do bytów skończonych. Wyraźnie widać to w odczuciach zmysłowych dotyczących relacji seksualnej, jak i w przeżywaniu wiary.

Św. Jan od Krzyża potwierdza naukę Tomasza i dopełnia własnymi doświadczeniami mistycznymi opisywanymi językiem poezji i metafory. Karmelitański mistyk powiada, że *świeca wiary zatknięta jest na świeczniku rozumu*. Młody Wojtyła, badając problem wiary u Jana od Krzyża interpretuje to stwierdzenie i pisze, że wiara opiera się na intelekcie i doświadczeniu człowieka nie pozbawionego empirycznych przesłanek. Wiara i przedmiot wiary, Bóg, nie mają charakteru metafizycznego widma dostępnego dla irracjonalnych przeżyć wygenerowanych czynnikami pozaświatowymi.

Inaczej rzecz ujmował Blaise Pascal. Dla niego cielesność i empiria w niczym nie pomagają nam przybliżyć się do Boga, ponieważ, jak sam mówi, nieskończony chaos oddziela nas od Boga. W swojej geometrycznej i matematycznej wyobraźni nie widzi on punktu stycznego nieskończonego Boga i skończonej ludzkiej natury. Pascal nie znajduje możliwości znalezienia argumentu i dowodu na istnienie Boga. W tym miejscu różni się on radykalnie od wspomnianego już św. Anzelm, jednak pod innym względem ci dwaj chrześcijańscy myśliciele są bardzo podobni: łączy ich wspólne przekonanie, że kwestię Boga i wiary należy rozważać odwołując się do logiki i matematyki. Anzelm buduje dowód ontologiczny wiążąc pojęcia i idee z rzeczywistością istnienia, a Pascal formułuje swój słynny zakład wiążąc pojęcie prawdopodobieństwa z pojęciem szczęścia, życia wiecznego i Boga. Zarówno Anzelm, jak i Pascal pomijają milczeniem ludzkie ciało oraz doświadczenie świata zewnętrznego, pomniejszają znaczenie przeżyć wewnętrznych. Dla nich cielesność i materialność świata wydaje się nie odgrywać żadnej roli w doświadczeniu Boga i w akcie wiary.

Wspominane już poglądy Pascala są antytezą mistyki Jana. Są też bardzo podobne do poglądów Kierkegaarda, który pisał, że wiara zaczyna się tam, gdzie kończy się rozum. Zarówno dla Pascala, jak i Kierkegaarda intelekt oraz ciało i materia zasadniczo nie odgrywają roli w rozwoju wiary. U duńskiego myśliciela wiara rodzi się z negacji cielesności, życia, zmysłowości oraz aktywności podmiotu i etosu działania. W takim ujęciu cielesność nie może być oczyszczona i uduchowiona. Zmysłowość musi być uśmiercona. Życie duchowe polega na radykalnym odrzuceniu zmysłowego wymiaru życia, a nawet na negacji życia w imię posłuszeństwa Bogu. Chcąc nie chcąc ofiara z życia Izaaka urasta w tej filozofii do najbardziej radykalnego i szlachetnego aktu wiary. Wiara nie łączy się z wyborem życia, lecz ze śmiercią. Ewangeliczna „nienawiść do życia” jest tu rozumiana dosłownie, a nawet złowieszczo.

Kierkegaard wydaje się mylić nienawiść do grzechu i zła z nienawiścią do życia biologicznego, zmysłowego i uczuciowego oraz z resentymentem względem ludzkiego intelektu. W konsekwencji prowadzi to do postawienia znaku równości pomiędzy nienawiścią, miłością i wiarą. Wiara w Boga i miłość do niego wykluczają w tym świecie miłość do siebie samego i do drugiego człowieka. Choć można też powiedzieć, że miłość do Boga abstrahując od upodobania i uczucia, została utożsamiona ze ślepym posłuszeństwem. Miłość została zredukowana do takiej heroicznej wiary pozbawionej doczesnych argumentów.

Oslabienie znaczenia ciała w życiu i wierze człowieka jest również rysem filozofii Kanta. Pomniejsza on wartość życia zmysłowego i uczuciowego dla osobowego i etycznego profilu ludzkiej osoby. Wedle niego ludzka wola i akty wyboru nie powinny być zapośredniczone w psychice i cielesności człowieka. Cielesność i zmysłowość posiadają charakter zjawiskowy, a zatem nie odkrywają nam istoty człowieka. Doświadczenia cielesne nie dają nam bezpośredniego odniesienia do drugiego człowieka i do siebie samego. Cielesność nie jest bezpośrednim wyrazem istoty człowieka, nie jest czymś, co ma w sobie pierwotny i niezależny sens od świadomości podmiotu. Cielesność nie jest czymś do czego można dotrzeć i co może nam się objawić jako coś co ma sens, symbolikę, własną dynamikę. Cielesność nie jest niczym zjawiskowym, jest jedynie fenomenem ukonstituowanym przez kategorie umysłu i amorficzną rzeczywistość danych wrażeńiowych. Kant głosząc ten pogląd, zrywa z tradycją Arystotelesa i Tomasza. Modyfikuje fundamentalną dla kultury europejskiej i chrześcijańskiej naukę o cnotach i o psyche człowieka. Jego wizja życia moralnego opiera się na czystych aktach woli, tak jak dla Sokratesa opiera się na „czystym” intelekcie. Jeden i drugi filozof odrzucają rangę uczuć i ciała w etosie osoby.

CIAŁO I ŚWIADOMOŚĆ

Dla Tomasza z Akwinu poznanie i świadomość człowieka nie mogą być rozumiane ani po Platonie, ani materialistycznie – czyli wedle założeń teorii odbicia Demokryta. Koncepcja ludzkiego poznania odwołująca się do tzw. teorii odbicia uważa, że obraz poznawczy jest materialnym skutkiem materialnej przyczyny, czyli poznawanego przedmiotu¹⁰. Wedle Tomasza nie jest

¹⁰ Tak często rozumieją proces poznawczy tzw. nauki kognitywne. Choć nie wszyscy badacze z tego kręgu tak uważają. George Lakoff i Mark Johnson stwierdzają, że umysł jest jedynie „zakotwiczony w naturze naszych mózgów i ciała” – G. Lakoff, M. Johnson, *Co kognitywizm wnosi do filozofii?*, tłum. A. Pawelec, w: *Znak* (11) 1999, nr 534, s. 25-32.

tak z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że pomiędzy zmysłowym obrazem rzeczy, a rzeczą poznawaną istnieje nie tylko różnica ilościowa, ale również jakościowa. Zmysłowy obraz nie jest tylko wybiórczym ujęciem cech rzeczy, nie tylko wiąże się z pomniejszeniem ilości danych tkwiących w rzeczy samej. Poznanie zmysłowe jest *sui iuris*, jest jedyne i niepowtarzalne, nie da się go porównać z jakimkolwiek innym obrazem poznawczym. Po pierwsze dlatego, że posiada ono charakter intencjonalny (w przypadku zwierząt mówi się dziś o aktach propozycjonalnych, czyli o intencjonalności zmysłowej ukierunkowanej instynktem) i że samo-nakierowuje się na przedmiot, co oznacza że jest aktywne i kreatywne. Zwierzęta wykazują dużo kreatywności np. atakując swojego wroga lub ofiarę. Każdy ich ruch jest spektakularny i nie da się go do końca przewidzieć Tymczasem w teorii odbicia zmysłowość, jak i umysł są czymś biernym, pasywnym. Po drugie, poznanie zmysłowe nie jest jedynie obrazem zmysłowym rzeczy, ale również *zmysłową świadomością* postrzeganego przedmiotu¹¹. Według Akwinaty zmysły wewnętrzne, np. zmysł wspólny, pamięć i wyobraźnia oraz instynkt przyczyniają się do tego, że człowiek i zwierzę mogą obserwować i śledzić przedmiot poznania, nadto to, co nazwałem zmysłową podmiotowością jest ufundowane na zmysłowym poczuciu różnicy i dystansu pomiędzy podmiotem zmysłowym a postrzeganym przedmiotem. Stąd widzenie, czucie, słyszenie, odczuwanie zapachu jest widzeniem-świadomością, czuciem-świadomością, powonieniem-świadomością¹². Akwinata i jego szkoła myślenia filozoficznego odwołują się do tzw. świadomości towarzyszącej, czasami nazywanej przedświadomością. Z tej perspektywy czuciu towarzyszy świadomość zmysłowa (w przypadku człowieka nacechowana również obecnym w zmyśle intelektem), widzeniu towarzyszy zmysłowość, słyszeniu towarzyszy świadomość itd. Inaczej mówiąc, na przykład zwierzę nie tylko doświadcza dźwięków i obrazów z dżungli i puszczy, ale ma poczucie doznawania głosów z puszczy i instynktownie odnosi je do siebie jako doznającego. W poznaniu zmysłowym istnieje poczucie poznawania: nie tylko istnieje zmysłowy obraz poznawczy ale także zmysłowa „świadomość” pojawiającego się obrazu. W poznaniu zmysłowym jest coś więcej niż pozytywne rozpoznanie przedmiotu. Jest w nim moment negatywności, zwierzę instynktownie odczuwa różnicę pomiędzy sobą a przedmiotem poznawczym, np. antylopa czuje że różni się od lwa, to poczucie skorelowane jest z instynktem samozachowawczym¹³.

¹¹ W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 139-142.

¹² Tamże, s. 95-96.

¹³ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 53-55.

W przypadku człowieka istnieje podstawowa różnica pomiędzy poznaniem umysłowym (duchowym) a poznaniem na zasadzie związku pomiędzy przyczyną materialną i materialnym skutkiem. Już zmysły gwarantują człowiekowi, że jego poznanie nie jest podyktowane jedynie przyczyną materialną. Już na poziomie zmysłów i cielesności człowiek jest podmiotowością zmysłową. Człowiek nie tylko używa rąk i nóg, ale również używając ich, towarzyszy mu poczucie ich używania i poczucie siebie. Ludzkie czyny i odruchy ciała choć towarzyszy im świadomość, bo nacechowane są doznawaniem i poczuciem sprawczości, to jednak nie są one naznaczone świadomością działania, świadomością widzenia, świadomością liczenia, świadomością mówienia. Istnieje różnica pomiędzy oddychaniem-świadomością, jedzeniem-świadomością, pożądaniem-świadomością, a świadomością oddychania, jedzenia i świadomością własnych żądz i pożądań. Wedle filozofii tomistycznej, jak i pewnej części fenomenologów, świadomość siebie, świadomość własnego ja i świadomość własnego ciała i świadomość czynów jest efektem nie tylko zmysłowości, ale nadto wynikiem działania władz umysłowych, konkretnie zaś samowiedzy. Taki pogląd prezentuje Karol Wojtyła w *Osobie i czynie*. Podobnie widzą to również tacy filozofowie, jak Robert Spaemann czy William Luijpen.

Zwłaszcza od czasów Kartezjusza zadomowiło się przekonanie, że myślenie jest czymś pozazmysłowym i pozacielesnym. Kartezjusz twierdził, że myślenie nie jest uwarunkowane cielesnym tu i teraz. Uważał, że myślące ja jest pozaczasowe i pozacielesne. Pochodną przekonania Kartezjusza jest przesądzenie, że nasze rozumienie świata i apercpcja – czyli doświadczenie osoby przez samą siebie w niewielkim stopniu opiera się na doznaniach cielesnych i uczuciowych. Współczesna filozofia analityczna krytykuje kartezjanizm za pominięcie cielesności w złożonych procesach myślenia. Myślenie posiada charakter podmiotowo-przedmiotowy. Myślenie jest w intymnej relacji z samym sobą albo mówiąc inaczej myśl jest *przy sobie* dzięki ciału. Ciało umożliwia samoświadomość, sprawia też, że *cogito* i *cogitatio* nie rozplývają się w oceanie bezprzedmiotowości, ciało stanowi w ten sposób rdzeń ludzkiego samoposiadania. Samoposiadanie, rozumiane jako bycie dla siebie i bycie w sobie, możliwe jest dzięki samoświadomości wyrastającej z poczucia bycia w ciele.

Kant, z kolei, odrzucał możliwość bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, wychodził bowiem z założenia, że świat istot rzeczy (*noumenów*) nie jest nam w żaden sposób dany, a co za tym idzie nie jest możliwe dotarcie do świata przedmiotowego, konkretnego i obiektywnego. Uważał, że tradycyjna metafizyka, czyli rzeczywistość poza-fizyczna albo poprzez-zjawiskowa po-

siada charakter widma i iluzji. Wedle niego dane są jedynie zjawiska, fenomeny. Szukając przyczyn takiego stanowiska filozofa z Królewca mogłoby się wydawać, że związane jest ono z odrzuceniem bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości empirycznej, w tym własnego ciała. Kant stawia problem człowieka pomniejszając rangę ciała. Faktycznie Kant pyta o poza-empiryczne warunki ludzkiego poznania i woli. Problematiczne jest jednak przekonanie, iż przesądza on, że aby rozpoznać te uwarunkowania nie trzeba jednocześnie pytać o cielesną naturę człowieka. Wedle niego jest ona ważnym warunkiem funkcjonowania ludzkiej umysłowości. Czy można uznać, że ciało jest składnikiem ludzkiej podmiotowości i aktywnym pierwiastkiem działalności umysłowej i moralnej? U Kanta jest redukowane ono do zjawisk przestrzennych i czasowych, do upodobań i instynktów. Cieleśność pozbawiona jest jednak bezpośredniego, a przy tym dynamicznego i wewnętrznego wpływu na umysł i podmiotowość. Jest zmysłową naocznością formowaną z pierwotnych danych wraźniowych przez aprioryczne formy umysłowe. Ciało zatem nie uczestniczy aktywnie w tym, co duchowe. W świecie ludzkiego ducha nie jest ono istotną siłą, mimo że jest czymś realnym, ponieważ pozbawione jest treści, które byłyby pierwotne i transcendentne w stosunku do umysłu. W tym sensie ciało jest nieme, pozbawione pierwotnego sensu, jego wpływ na ducha jest bierny. Z drugiej strony nie jest prawdą, że życie duchowe rozgrywa się w nim jak geometrycznej figurze, czystej zewnętrżności i abstrakcyjnej czasoprzestrzeni. Ciało jest fenomenem podmiotowo-przedmiotowym. W ciele obecny jest pierwiastek umysłowy, ale ono w dużo mniejszym stopniu partycypuje w umyśle. Dla umysłu jest ono bardziej tłem, choć na pewno jest zjawiskiem. W mniejszym stopniu jest pierwotnym i zastanym przez umysł sensem.

Wydaje się, że Kant do końca nie przezwyciężył kartezjanizmu traktującego ciało jak przedmiot i maszynę. Dla Kanta ciało nie tyle jest wehikułem ducha, ile raczej wraźniowym korelatem. Duch jest istotą człowieka – jego sternikiem i okrętem, jest czystym duchem, ciało nie współ-konstryuuje człowieka od wewnątrz.

CIELESNOŚĆ I LUDZKIE GESTY WEDŁUG TOMASZA Z AKWINU¹⁴

Akwinata nie zgadza się z poglądem, że zewnętrzne gesty ciała odnoszą się jedynie do ludzkiej powierzchowności i nie mówią nic o osobie i jej głębi.

¹⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Roma 1952 II-II, q. 168, a. 1-2.

Potwierdzenia swojego przekonania szuka on w *Księdze Eklezjasty* mówiącej, że ubiór, *szczyrzenie zębów w uśmiechu* i chód człowieka zdradzają, kim on jest. Przywołuje także pogląd św. Ambrożego, który wprost stwierdza, że stan umysłu rozpoznaje się ze stanu ciała, ponieważ *dusza przemawia gestami ciała* (*vox quaedam animi est corporis motus*). Zewnętrzny sposób zachowania podyktowany jest takimi czynnikami, jak np. szybkość działania układu nerwowego, popędliwość, reaktywność ciała, temperament. Te naturalne cechy ciała są czymś zastanym, są pewnym *datum originale*, które na tym pierwotnym poziomie nie podlega jeszcze ocenie etycznej. Akwinata powiada, że taki, a nie inny sposób reaktywności i wyrażania siebie gestem podyktowany jest naturalną i osobistą dyspozycją psychomotoryczną (*dispositionem exteriorum motuum*).

Tomasz powiada też, że ponieważ cielesna natura człowieka domaga się dopełnienia na poziomie osoby, a ponadto, że istnieją w niej pewne braki (*deest naturae*) dlatego istnieje konieczność uzupełnienia tych deficytów i mankamentów pracą rozumu (*industria rationi*). Potrzebna jest troska o ciało i osobista praca nad sprawnością fizyczną i kulturą odruchów, gestów.

Wedle Tomasza cnoty moralne stanowią etyczne odniesienie do siebie i innych osób. Wyraziście to widać w przypadku cnoty sprawiedliwości. Inne dzielności etyczne, np. męstwo i umiarkowanie wprowadzają ład w ludzkie popędy, porządkują emocje i uczucia. Św. Tomasz podkreśla, że również zewnętrzne maniery i gesty człowieka podlegają ocenie etycznej i domagają się uporządkowania przez cnotę.

W odróżnieniu od cnót moralnych zewnętrzne gesty ciała nie wpisują się wprost w porządek sprawiedliwości społecznej, bezpośrednio nie strzegą dobra wspólnego (*non sunt ad alterum usum*), również same z siebie nie kształtują ludzkich uczuć. Nie są prostymi oznakami (*signa*) wewnętrznych walorów i dyspozycji osoby. Jednak na podstawie naszych manier otoczenie nas ocenia. Nadto poprzez zewnętrzne gesty i kulturę bycia porządkujemy nasze odniesienie do innych osób (*moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur*). Akwinata powołuje się na świętego Augustyna, który nawoływał, aby w gestach ciała nie było niczego, co by obrażało czyjekolwiek oczy i aby zewnętrzne maniery były adekwatne do wnętrza człowieka i powagi jego stanu. Do tych zewnętrznych cnót, ale bynajmniej nie powierzchownych zalicza on: uprzejmość, sympatyczny sposób bycia, dobrze pojętą kurtuazję, otwartość i naturalność. Tej ostatniej nie należy mylić z bezmyślnym zdawaniem się na instynkt, namiętności i zachcianki. Akwinata odróżnia prawdziwość w sposobie wysławiania się i naturalność w sposobie bycia od „werydyczności” charakterystycznej dla człowieka, który wyrażając własne opinie

pozbawiony jest taktu i dobrego smaku. Takie postępowanie równoznaczne jest z prostactwem i brakiem ogłady. Ludzka mowa i wypowiedzianie się powinno być podyktowane pokorą oraz szukaniem prawdy i dobra. Mówienie wszystkiego, co się myśli i czuje jest wysoce niewskazane, ponieważ nasze myślenie nierzadko podyktowane jest emocjami, resentymentem, niezdrową ciekawością, grubiaństwem i brakiem szacunku do siebie lub do innych. Dla zewnętrznej kultury bycia wymagana jest nauka ogłady towarzyskiej i współżycia z bliźnimi (*studium adhibendum*). Nauka ta musi przerodzić się w cnotę, ponieważ zewnętrzny sposób bycia będzie nienaturalny i naganny jeśli będzie polegał na sileniu się i afektacji. Całkowicie nie do zaakceptowania jest udawanie, że jest się grzecznym i sympatycznym. Istnieje na przykład potrzeba pracy nad uśmiechem, ponieważ jest on drogą do miłości bliźniego. Nigdy jednak uśmiech nie może być czymś nieszczerym i fikcyjnym nie harmonizującym z dojrzałością osoby, która próbuje się uśmiechać.

Nasze odruchy i styl działania muszą być podporządkowane rozumowi i głębokim przekonaniom (*per rationem ordinantur*) ponieważ zewnętrzne gesty muszą być czymś rozumnym (*ad imperia rationis exteriora membra moventur*). Piękno zewnętrznego zachowania oparte jest o wewnętrzne przekonania i polega na oddaniu każdemu tego co przystoi, co się podoba i co zasługuje na uznanie środowiska, trzeba w tym uwzględnić płeć i stan osoby. „Dobry smak” (*ornatus*) oznacza to, co każdemu wypada osobiście. „Taktowne zachowanie” (*bonam ordinationem*) jest czynem uwzględniającym wymogi kultury regulujące relację do innych osób i do otoczenia.

CIAŁO I WYCHOWANIE WEDLE IMMANUELA KANTA

Często się uważa, że Kant nie doceniał cielesnego i psychicznego aspektu ludzkiej podmiotowości. Sądzi się, że dla niego podmiotowość redukowana była się do nie uwarunkowanych aktów woli i rozumu. Kant zwracał jednak uwagę na cielesną naturę człowieka. Powiadał, że posiada ona swoje prawa i skłonności, że trzeba je wykorzystać w procesie wychowania człowieka. Ludzka natura nie tylko posiada cechy gatunkowe, ale również indywidualne, przez to każdy człowiek jest kimś niepowtarzalnym. Wedle niego wielu rodziców popełnia błąd chcąc *przyzwyczaić swoje dzieci do wszystkiego*, a to nie na wiele się zdaje, ponieważ ta metoda wychowawcza pomija świat ludzkich skłonności. W dziełku Kanta zatytułowanym *O pedagogice* czytamy: *Natura ludzka bowiem w ogóle, a często także i natura poszczególnych jednostek nie da się przyzwyczaić do wszystkiego i jest wiele dzieci nie dających*

się wyuczyć. Rodzice na przykład chcą, by dziecko umiało o dowolnej porze kłaść się spać i wstawać lub jadło na ich żądanie¹⁵. Nie zauważają oni, że aby to wytrzymać potrzebny jest szczególny styl życia. W ludzkiej naturze jest coś *periodycznego*, dlatego nie można przyzwyczaić się do wszystkiego, a tym bardziej nie można tego wymóc pomijając przyzwyczajenia. Na marginesie trzeba zastrzec, że użytego tutaj słowa „natura” nie należy rozumieć w sensie ontologicznym, natura człowieka nie oznacza tutaj jego istoty. W tym wypadku natura tożsama jest z rzeczywistością zjawiskową: z ciałem, popędliwością, zmysłami, uczuciami. Szczególnie krytycznie wypowiada się Kant na temat rosyjskiego sposobu wychowania, lekceważącego dobre przyzwyczajenia. Wedle niego Rosjanie *posuwają się w tym względzie bardzo daleko. Matki dają swoim dzieciom wódkę same od niej nie stroniąc*. I dodaje: *ci którzy taki chów wytrzymują muszą być szczególnie silnej kondycji*¹⁶. Takie postępowanie *powoduje chaos w organizmie oraz nałogi odbierające wolność i niezależność*¹⁷. Krytykuje on też wychowanie dzieci stosowane przez „gmin”. *Nie mniej jest prawdą – pisze – gdy zauważymy, że dzieci gminu są bez porównania bardziej rozpieszczane niż dzieci pańskie. Bo prości ludzie bawią się ze swoimi dziećmi jak małpy [...]. Myślą, że działają na korzyść dziecka, gdy przybiegają od razu na jego płacz [...]. Te jednak tylko tym częściej krzyczą. Jeśli jednak nie reaguje się na ich wołanie, w końcu go zaprzestają. Żadne bowiem stworzenie nie podejmuje pracy na próżno. Przyzwyczajamy je tylko do tego, że spełniamy jego zachcianki, to potem będzie już za późno na sprzeciwienie się jego woli*¹⁸. Komentując tę ostatnią wypowiedź filozofa trzeba stwierdzić, że wielu współczesnych psychologów i pedagogów miałoby do niej немало zastrzeżeń, widząc w niej zachętę do tzw. „zimnego chowu”. Nie radykalizując wypowiedzi Kanta trzeba jednak mu przyznać wiele racji i docenić jego baczne spostrzeżenia. Kant nie opowiadał się za surowymi i bezwzględными metodami wychowania. Jego stanowisko było bardziej wyważone, uważał że nakazami, zakazami i zastraszaniem nie da się wychować dziecka. Powiada, że *szacowni ludzie o królewskim spojrzeniu to ci, którzy mają śmiałość na obliczu, do której od młodości nawykli, ponieważ się im wówczas nie sprzeciwiano*¹⁹.

W swoich pismach pedagogicznych Kant rozróżnia kształtowanie woli od kształtowania natury cielesnej. Jednak tych dwóch porządków całkowicie nie

¹⁵ I. Kant, *O pedagogice*, tłum. M. Szczobryn, Łódź 1999, s. 63.

¹⁶ Tamże, s. 57.

¹⁷ Tamże, s. 57-58.

¹⁸ Tamże, s. 59.

¹⁹ Tamże, s. 64.

rozdziela. Mówi on na przykład, że aby praktykować zasady etyczne (poprzez wolę) trzeba również posiadać radość życia. Choć zaleca, aby dzieci uczyć obowiązku, to równocześnie zachęca do uczenia ich pożytecznych zabaw. W namiętnościach widzi zagrożenie człowieka, ale równocześnie nie odrzuca on skłonności natury. Kant do jakiegoś stopnia widzi w ciele nie tyle współczynnik ludzkiej podmiotowości, co fenomenologiczny i pośrednio empiryczny warunek. Radość życia i skłonności natury mają charakter cielesny, odniesiony do umysłu tak, jak fenomeny odniesione są do *noumenów*.

Kant odróżnia „dobre uczynki” od „spełniania obowiązku”. Danie biedakowi pieniędzy jest dobrym uczynkiem, zaś spłacenie długu spełnieniem obowiązku²⁰. Spełnienie obowiązku jest aktem etycznym, zaś tzw. dobry uczynek często jest tylko wyrazem uczuć, sentymentów. Gesty ciała i ludzki czyn pozwalają podmiotowi mieć lepszy ogląd siebie samego. Skuteczność działania pozwala człowiekowi zaufać samemu sobie. Działanie samo z siebie nie ma istotnego znaczenia etycznego, podobnie nie mają go akty ciała i kulturowo uwarunkowana sfera ludzkiej powierzchowności, manier i zewnętrznych gestów. Jedynie czyn wynikający z obowiązku nacechowany jest pozytywnym znaczeniem moralnym. Ciało i zewnętrzna otoczka manier i przyzwyczajień stanowi jedynie warunek dla działań moralnych, tylko one posiadają głęboko ludzki wymiar.

Z przeprowadzonych analiz wynika jak bardzo odmienne jest rozumienie cielesności przez Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta.

1. Dla Tomasza: ciało wraz z duszą stanowią jedną duchowo-cielesną substancję; dla Kanta ciało jest fenomenem, dusza zaś ukrytą istotą człowieka. Duszę możemy jedynie pomyśleć jako substancję duchową, ale w rzeczywistości pojęcie substancji dotyczy sfery zjawiskowej i jest jedynie kategorią myślenia.

2. Etyka Tomasza oparta jest na pojęciu cnoty. Aretologia, czyli nauka o cnotach jest istotą jego etyki. Cnota określona jest jako sprawność całego człowieka (ducha i ciała) w dążeniu do dobra człowieka (*bonum honestum*). Powyżej omawiane zewnętrzne gesty ciała domagają się wewnętrznego uporządkowania przez cnotę, ponieważ głęboko wpisują się w moralny wymiar człowieka. Nie mówią one bezpośrednio o moralnych walorach osoby, nie kształtują też ludzkich uczuć i całej sfery afektywnej, a także nie odnoszą się bezpośrednio do moralnego porządku sprawiedliwości. Jednak mogą „obrażać oczy”, wywoływać konsternację lub zgorszenie.

²⁰ Tamże, s. 89.

3. Dla Kanta zewnętrzne gesty ciała oraz troska o jego witalność nie są składnikami postawy moralnej, nie wiążą się z nią wewnętrznie, są jedynie zewnętrznymi warunkami dla realizowania moralnych powinności. Troska o ciało, zewnętrzny sposób bycia i dobre wychowanie jest jedynie postulatem o wydzwiku wychowawczym i kontekstem kulturowym. Jest propedeutyką moralności, ale jednocześnie jest wobec niej czymś całkowicie zewnętrznym, bo pochodzi z innego (fenomenalnego) obszaru rzeczywistości.

4. Cieleśność odgrywa istotną rolę w religijnym odniesieniu człowieka do Boga. I nie tylko w sensie praktykowania religijności i wypełniania obowiązków względem Boga, ale również w rozpoznaniu Boga. Powyższa teza charakteryzuje myśl Akwinaty. Dlatego jego argumenty na istnienie Boga odnoszą się do podstawowej inklinacji człowieka jaką jest pragnienie szczęścia (ten argument nazywamy dowodem antropologicznym) oraz do ontologicznej analizy świata fizykalnego. Te ostatnie argumenty tradycyjnie nazywane są dowodami kosmologicznymi. Do Akwinaty nie przemawia dowód ontologiczny Anzelm, ponieważ – jak się wydaje – argument ten błędnie przypisuje rzeczywiste istnienie idei bytu najdoskonalszego. Dla Tomasza rzeczywiste istnienie rozpoznawalne jest nie poprzez analizę pojęć, lecz przez sąd egzystencjalny, ten zaś odnosi się do bytów z obszaru świata rzeczy, czasu i przestrzeni. Pragnienie szczęścia absolutnego tym się różni od idei szczęścia czy też od idei bytu najdoskonalszego, że wyraża całą naturę człowieka. Świadomość i rozpoznanie tego najgłębszego pragnienia człowieka nie wynika z analizy pojęć, lecz wyrasta z doświadczenia zewnętrznego świata (kosmosu) oraz z doświadczenia własnej cieleśności. Dla Tomasza droga do Boga wiedzie przez poznanie i pragnienia, te zaś zapośredniczone są w cieleśności.

5. Znaczenie ciała dla aktu poznawczego człowieka jest zagadnieniem równie starym jak najstarsze zapiski filozoficzne. Przykładem jest filozofia Demokryta, Platona i Arystotelesa, Tomasza z Akwinu. W nowożytnej Europie po myśl Tomasza i Arystotelesa sięgano jako antidotum na poglądy Kartezjusza lekceważącego znaczenie ciała dla procesu poznawczego (*cogitatio*). Doniosłym wkładem filozofii tomistycznej jest zwrócenie uwagi na wyjątkowy charakter poznania zmysłowego i intelektualnego. Zmysłowość radykalnie różni się od poznania rozumianego czysto materialnie, gdzie umysł zredukowany jest do mózgu, pojęcia do schematów, wrażenia zmysłowe do materialnych odbitek, świadomość do kodyfikowania treści lub asocjacji. Dla Akwinaty poznanie zmysłowe jest nie tylko bierną rejestracją treści zewnętrznych i wewnętrznych, lecz również „świadomością” poznawania. W procesie poznawczym również zwierzę jest przytomne sobie. Ta zmysłowa świadomość skorelowana jest ze świadomością obserwowanego przedmiotu. Zwie-

rzę obserwuje przedmiot, śledzi go, wpatruje się wń i jednocześnie posiada poczucie siebie i własnej odrębności. W poznaniu zwierzęcia do pewnego stopnia zawarty jest moment negatywny – nie mam poczucia, że jestem tym. Prawdą jest, że zwierzę jest częścią własnego aktu intencjonalnego, czyli instynktu. Nie oznacza to jednak, że jest ono jedynie skodyfikowaną maszyną. Zmysłowe władze poznawcze przekraczają, transcendują zdolności komputerowego procesora. Ta teoria poznania zmysłowego przeciwstawia się śmiałym tezom nauk kognitywnych redukujących poznanie najpierw do procesu fizjologicznego, a potem do czynności procesora.

6. Kant, podobnie jak Pascal czy Kartezjusz pomniejsza znaczenie ciała w doświadczeniu Boga. Dla Tomasza doświadczenie Boga związane jest z doświadczeniem religijnym. W filozofii Kanta raczej trudno mówić o doświadczeniu religijnym. A jeżeli już, to tylko na mocy łaski, a nie natury człowieka. Z podobnego założenia wychodzi Pascal, który wiele mówi o uczuciach religijnych, z drugiej jednak strony stwierdza, że ludzki rozum jako skończoność nie może mieć punktu styczności z nieskończonością Boga. Stosując wyrażenia Pascala można by powiedzieć, że dla Tomasza ludzka natura otwiera się na nieskończoność Boga, więcej, rozpoznaje ją między innymi dlatego, że dostrzega ontologiczne deficyty świata i człowieka. Immanuel Kant pomija znaczenie ciała w racjonalnym dyskursie na temat Boga. „Prawo moralne” w człowieku i „niebo gwiazdziste” same z siebie nic nie mówią na temat Boga. Doświadczenie świata i własnego wnętrza nie prowadzi do doświadczenia Boga. Dlatego Kant ucieka się jedynie do postulowania istnienia Boga. Swój postulat praktycznie argumentuje, niemniej jest to bardzo osłabiona wersja tradycyjnych poglądów na temat poznania Boga. Zarówno Biblia (zwłaszcza teksty świętego Pawła), jak i znaczna część chrześcijańskiej tradycji filozoficznej i teologicznej, nie mówiąc o wykładni zawartej w Katechizmie Kościoła Katolickiego stwierdzają, że człowiek jest w stanie rozpoznać (choć nie zawsze jasno) istnienie Boga siłami rozumu. Trudno nie zauważyć pewnej analogii między postulatem Kanta, a postulatem Pascala, że lepiej postawić los na istnienie Boga i życia wiecznego.

RAFAŁ S. NIZIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Ciało jako czynnik warunkujący poznanie Boga

The Impact of Human Body on Our Knowledge of God

Rozważając zagadnienie poznania Boga przez człowieka, na wstępie należy mieć na uwadze dwa czynniki to poznanie warunkujące. Pierwszy wiąże się z tym, że Bóg jest niematerialny. Drugi – równie ważny – to złożoność nas samych z ciała i ducha. To, że Boga nie poznajemy bezpośrednio wynika z faktu ludzkiej cielesności. Cielesność wpływa znacząco na nasze poznanie rzeczywistości, w tym także na poznanie Boga. Jeśliby przyjąć model poznania zaprezentowany przez Arystotelesa, gdzie każde pojęcie, którym operujemy, ma swoje źródło w doświadczeniu zmysłowym, można by powiedzieć, że nie ma poznania bez pośrednictwa ciała. W zasadzie regułą jest, że nasza wiedza musi źródłowo odnosić się do doświadczenia zmysłowego. Zatem poznanie Boga także powinno dokonać się właśnie w takiej formie. Uzupełniając myśl Arystotelesa o współczesne przemyślenia, trzeba dodać jeszcze jeden element wpływający na ostateczny efekt naszego poznania. Otóż, można by zamknąć te rozważania w stwierdzeniu, że rzeczy nieznanne poznajemy przez rzeczy znane. Stąd obrazy, którymi się posługujemy, a które powstają w wyniku poznania świata i nas samych, czyli istot cielesno-duchowych są wstępem do poznania Boga. Będąc istotami duchowo-cielesnymi myślimy o Bogu jak o nas samych. Pamiętajmy o tym, że każde doświadczenie nas samych, także naszych stanów najbardziej duchowych, jest poznaniem ducha będącego w ciele¹.

¹ Warto tu wspomnieć o możliwości posiadania pewnego przedrozumienia Boga. To przedrozumienie jest niezależne od doświadczenia zmysłowego. Sądzę jednak, że ma ono charakter bar-

Niniejsze przemyślenia skoncentrują się na trzech etapach. W pierwszym analizie zostanie poddana rola cielesności w objawieniu na gruncie religii żydowskiej. Następnie ukazana zostanie rola cielesności w kontemplacji chrześcijańskiej, a na końcu – rola tejże w rozważaniach filozoficznych dotyczących poznania natury Boga.

I. BÓG OBJAWIA SIĘ NA KSZTAŁT CZŁOWIEKA

Bóg objawiając nam siebie posługuje się różnymi obrazami. Wśród wielu środków metaforycznych szczególną rolę odgrywają antropomorfizmy. Stosowanie ich w objawieniu jest wynikiem dostosowania się Boga do natury naszego poznania, gdyż człowiek poznaje na miarę samego siebie. Generalnie antropomorfizmy zawarte w *Piśmie Świętym* można podzielić na dwie grupy: antropomorfizmy fizyczne oraz psychiczne.

Wśród różnych metafor Boga obecnych w objawieniu, antropomorfizmy stanowią uprzywilejowany środek wyrazu, pozwalający zachować równowagę między immanencją a transcendencją Boga. Wśród antropomorfizmów fizycznych pojawiają się zatem obrazy Boga jako istoty posiadającej takie elementy, jak: oblicze, nos, wargi, ramię, ręka, stopa, oko, ucho, palec. Natomiast wśród antropomorfizmów psychicznych znajdujemy takie, które obrazują stany psychiczne, a także te, które pośrednio kojarzą się z cielesnością (radość, gniew, zemsta, wyobraźnia, zdenerwowanie, żal, miłość, nienawiść, smutek). Do antropomorfizmów zaliczamy również te obrazy, w których Bóg przyjmuje postać ludzką w działaniu. Jest zatem ukazany jako walczący wojownik, jako trzymający w ręku kielich pełen wina z ziołami przeznaczony dla grzeszników, jako łucznik mierzący w człowieka. Do tej samej grupy można przyporządkować postacie Boga jako ojca, matki lub tego, który siedzi na tronie i patrzy na człowieka².

Można zatem podsumować, że Bóg *Starego Testamentu* jest przedstawiony jako osoba mająca pewną cielesność. Ta cielesność jest nieskończenie inna niż ludzka. Nie jest to ciało posiadające krew i kości. Niemniej akty i działania Boga sprawiają wrażenie jakby miał ciało podobne do ludzkiego. Bóg ma oblicze, sprzed którego można uciec, które Bóg zwraca ku człowiekowi lub

dzo słabej intuicji. Ponieważ intuicja dotycząca tego, jaki jest Bóg, jest bardzo słaba, człowiek – historycznie rzecz ujmując – stworzył wiele obrazów Boga. Obrazy te często się wykluczają. Zagadnienie to nie będzie rozwinięte w niniejszym szkicu.

² G. Ravasi, *Bibbia e cultura: Arte*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rosano, G. Ravasi, A. Girlanda, Milano 1991, s. 179.

przeciwko niemu. Podobnie Bóg ma myśli, a nawet uczucia, towarzyszące człowiekowi: Bóg kocha, poznaje, odrzuca, znajduje przyjemność, nienawidzi, karze³.

Wraz z posługiwaniem się przez Boga antropomorfizmami w odniesieniu do Jego samego jednocześnie ma miejsce staranie, aby nie ukazywały one Boga jako człowieka. *Bóg nie jest jak człowiek, by kłamał, nie jest jak syn ludzki, by się wycofał* (Lb 23,19). *Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem* (Oz 11,9). *Pan – to Bóg wieczny Stwórca krańców ziemi, On się nie męczy ani się nie nuży...* (Iz 40,28). Bóg, mimo użycia metafor antropomorficznych w Jego opisie, nigdy nie jest przedstawiony jako człowiek. Co więcej, obraz Boga wraz z rozwojem objawienia jest coraz bardziej udoskonalany, tzn. lepiej zostaje oddana Boska transcendencja.

Użycie metafor związanych z ludzkim ciałem jest w pewnym sensie bezpieczniejsze niż użycie metafor antropomorficznych związanych z duchową sferą człowieka. Wynika to z tego, że znamy granicę tych pierwszych i łatwiej jest nam zanegować ich *cielesność*, aby nie przypisać jej Bogu. Używając natomiast antropomorfizmów psychicznych nie wiemy dokładnie, gdzie znajdują się ich granice w opisie Boskiej osobowości. Stąd dla przykładu mówiąc o myślach Boga, nie do końca wiemy, jak je traktować. Czy jako coś czasowego, sukcesywnego, związanego z emocjami, czy też bezczasowego i pozbawionego emocji.

Antropomorfizmy użyte w *Piśmie Świętym* bardziej oddają działanie Boga w stosunku do człowieka i świata, aniżeli to, czym Bóg jest sam w sobie. To znaczy, że istnieje jakieś podobieństwo między człowiekiem a Bogiem w kwestii odnoszenia się do rzeczywistości stworzonej⁴.

Przyjmując, że objawienie jest prawdziwe, nie można odmówić pewnej funkcji informującej nas o naturze działania Boga wszystkim wcześniej przedstawionym opisom. Istotne jest to, że Bóg dostosowuje się do natury naszego poznania, stąd te ludzkie – często cielesne – obrazy Boga stanowią ważny środek wyrazu. Osobnym zagadnieniem jest to, co z tych treści możemy rzeczywiście odnieść do Boga. Niemniej istotne jest spostrzeżenie, że obraz nas samych stanowi pewien aprobowany środek służący do poznania Boga.

Jest kwestią sporną, jak należy interpretować metaforyczność obrazów użytych w objawieniu. To znaczy, na ile antropomorficzna metafora daje rzeczywisty wgląd w działanie Boże. Niektórzy – jak na przykład Albert Krą-

³ L. Moraldi, *Ira*, w: tamże, s. 756-757.

⁴ R. Carvedo, *Corporeità*, w: tamże, s. 320.

piec – interpretują metaforę nie jako prawdziwą informację o Bogu, ale użyteczność owej metafory redukują jedynie do odczucia człowieka, który – doświadczając wysłuchania modlitwy zanieśionej do Boga – ma wrażenie, jakby Bóg go usłyszał, tak jak słyszy Go człowiek; i dlatego przypisuje Bogu posiadanie uszu. Stąd podobieństwo znajduje się tylko w odczuciu człowieka, doświadczającego tego samego w kontakcie z Bogiem, jak i z człowiekiem. Nie można powiedzieć zatem, że rzeczywiście Bóg ma uszy jak człowiek⁵. Gdyby jednak przyjąć takie rozumienie metafory, jak interpretuje ją Krapiec, nie można by wówczas konsekwentnie stwierdzić, że Bóg nas słyszy, skoro wysłuchał modlitwy. Trzeba pamiętać, że metafory mówią nam coś rzeczywistego o Bogu, bo jest to poznanie prawdziwe.

II. CHRYSZTUS – SZCZYT ANTROPOMORFIZMU BOGA, A ZARAZEM PEŁNIA OBJAWIENIA

Antropomorfizmy *Starego Testamentu* są przygotowaniem do tajemnicy Wcielenia. To, co do tej pory miało charakter zasadniczo werbalny, od momentu Wcielenia ma charakter rzeczywisty. Bóg wyraża się w pełni w człowieku, a zatem także i w ludzkim ciele. Trzeba mieć na uwadze, że Bóg jako człowiek, a więc i cielesny – jest zarazem najdoskonalszym obrazem Boga. Jest pełnią objawienia. Tak więc sam Bóg decyduje, że jego obraz w ludzkim ciele jest adekwatny do tego, kim On jest, czy też precyzyjniej mówiąc – kim On jest w stosunku do nas.

Jaka jest różnica w wartości poznawczej Boga wcielonego a Boga objawiającego się za pomocą metaforycznych antropomorfizmów? Gdy status metafory nie jest do końca jasny i w dużej mierze ma związek z naszymi odczuciami, tak objawianie się Boga jako człowieka w Chrystusie, a więc także w jego ciele, oznacza, że ta jedność psychofizyczna, która zawiera się w Chrystusie – jest pośrednim, prawdziwym, proporcjonalnym, adekwatnym środkiem wyrazu tego, kim Bóg jest w stosunku do nas. To, że w Chrystusie bezpośrednio widzimy człowieka, a pośrednio przez człowieka Boga, nie jest wynikiem tylko naszego wrażenia, ale wynika z identyfikowania się samego Boga z człowieczeństwem Chrystusa. Świadczy to jednocześnie o pewnej analogii między człowieczeństwem Chrystusa a Bogiem. Inaczej nie można by przypisać tej mocy poznawczej Bożemu człowieczeństwu, w tym także – pamiętajmy – Jego cielesności.

Ponieważ poznanie Boga w człowieczeństwie Chrystusa nie jest bezpośrednie, można zatrzymać się tylko na tym znaku, jakim jest Jego człowie-

⁵ M.A. Krapiec, *Teoria analogii bytu. Dzieła I*, wyd. II (popr.), Lublin 1993, s. 31.

czeństwo i nie dojść do Jego znaczenia – tj. bóstwa. Stąd Bóg dokonuje nieustannie modyfikacji powstałych na tej drodze pojęć, usuwając pewne, nazbyt ludzkie elementy dotyczące jego osoby. To znaczy w tym wypadku – myślenie o Chrystusie w kategoriach czysto ludzkich. Jest to staranie ze strony Boga, aby Jego immanencja odpowiadała Jego transcendencji. Dokonuje się to np. przez fakt zmartwychwstania, gdzie myślenie o Bogu w kategoriach śmiertelności ludzkiego ciała zostaje skorygowane i zostaje dodana do niego kategoria nieśmiertelności.

III. TERESA OD JEZUSA – KONIECZNOŚĆ POŚREDNICTWA CZŁOWIECZEŃSTWA CHRYSYTA

Jaka jest postawa człowieka próbującego poznać Boga na podstawie objawienia? Posłużmy się przykładem św. Teresy od Jezusa – doktora Kościoła w dziedzinie życia modlitwy. Teresa, jak sama relacjonuje, doświadczyła osobistych trudności związanych z drogą do Boga. Pojawiły się one w największym natężeniu, gdy była już osobą duchowo dojrzałą i osiągała wyższe stany życia mistycznego. Problem jej dotyczył poznania Boga w modlitwie. Konkretnie wiązał się z rolą człowieczeństwa Chrystusa jako przedmiotu rozważań duchowych. Powszechnie panująca wówczas w Hiszpanii reguła nakazywała osobom bardziej zaawansowanym w życiu modlitwy porzucić wszelkie aspekty stworzenia, celem skupienia uwagi tylko na niematerialnym Bogu. Reguła ta wykluczała także człowieczeństwo Chrystusa, gdyż i ono jest stworzeniem. Człowiek doskonały powinien być w pełni duchowy, wznosząc się ponad wszystko to, co zostało stworzone. Zajmowanie się człowieczeństwem Chrystusa spowodowałoby oddalenie się od Jego Bóstwa. Dostosowanie się do tej praktyki wprowadziło wiele zamętu w życie duchowe Teresy. Odczuwała ona pustkę i opuszczenie. Natomiast, kiedy w czasie modlitwy kontemplowała Chrystusa w Jego człowieczeństwie, doświadczała największych łask duchowych.

W wyniku tych doświadczeń Teresa rozwija doktrynę dotyczącą roli człowieczeństwa Chrystusa w życiu duchowym. Stwierdza w niej, że pełnia religijnego poznania Boga ma miejsce wówczas, gdy poznajemy Boga przez Chrystusa jako człowieka. Obok argumentów teologicznych, święta wskazuje tu także na argument psychologiczny. Jesteśmy ludźmi, więc musimy sięgać po przykłady nam najbliższe⁶. [...] *to, że my umiejętnie i ze skrupulatnością*

⁶ *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, director T. Alvarez, Dictionarios "MC"/6, Burgos 2000, s. 852-855.

mielibyśmy nawyknąć do niestaranja się ze wszystkich naszych sił o to, aby zawsze nosić przed sobą to najświętsze Człowieczeństwo – to właśnie, jak mówię, nie wydaje mi się właściwe, gdyż – jak to mówią – dusza żyje [wówczas jakby zawieszona] w powietrzu. Albowiem wydaje się, że nie ma oparcia, bez względu na to, jak bardzo jej się wydaje, że żyje pełna Boga. Jest rzeczą wielkiej [wagi], aby – jak długo żyjemy i mamy ludzką [naturę] – mieć takie ludzkie [oparcie]⁷. [...] my nie jesteśmy aniołami, lecz posiadamy ciało. Chcieć zrobić z nas aniołów, podczas gdy znajdujemy się na tej ziemi, i to tak bardzo na tej ziemi jak ja byłam, to niedorzeczność, gdyż czymś zwyczajnym jest, że myśl potrzebuje oparcia⁸.

Będąc dalekimi od uznania doświadczenia Teresy za powszechne, pozwólmy sobie na odnotowanie ważnego dla nas spostrzeżenia. Trzeba zaznaczyć, że doktryna Teresy dotycząca roli człowieczeństwa Chrystusa odnosi się do tzw. kontemplacji czynnej, czyli takiego rodzaju poznania, tj. modlitwy, który jest możliwy do praktykowania dla każdego człowieka. Kontemplacja czynna opiera się na naturalnym sposobie poznawania, czyli takim, w którym nasze ciało wraz z całą zmysłowością odgrywa w owym poznawaniu swoją rolę. Jest to stan normalnego rozważania – medytacji. Pozbawienie się w tym wypadku elementu materialnego – czy też jak wolimy – cielesnego w poznaniu Boga, owocuje poczuciem pustki i pewnym brakiem jakiegokolwiek poznania. Oznacza to, że człowiek potrzebuje jakiegoś odniesienia do cielesności, aby móc poznać Boga. Inaczej z kolei wyglądała sytuacja, kiedy przeanalizujemy stan nazwany w teologii kontemplacją bierną.

IV. JAN OD KRZYŻA – POZNANIE BEZ UDZIAŁU CIAŁA

Nauka św. Jana od Krzyża zasadniczo jest podobna do nauki św. Teresy: człowieczeństwo Chrystusa jest zawsze koniecznym punktem odniesienia dla naszej wiary, tzn. w sytuacji, gdy człowiek ze swej strony podejmuje wysiłek poznania Boga. Niemniej dla potrzeb naszych rozważań przywołamy opinię św. Jana na temat tzw. kontemplacji biernej. Kontemplacja bierna to działanie samego, dającego się nam poznać Boga. Jan od Krzyża stwierdza, że Bóg postępuje z każdą rzeczą według jej natury. Jeśli zatem daje się poznać człowiekowi, to dostosowuje się do tego, kim człowiek jest⁹. Dlatego słuszną rze-

⁷ Św. Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2007, 22,9.

⁸ Tamże, 22,10.

⁹ Św. Jan od Krzyża doktor Kościoła, *Droga na Górę Karmel*, w: *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, II,17,2.

czą jest korzystać na początku drogi duchowej z form mających związek ze światem materialnym. Toteż początkowo Bóg prowadzi człowieka do siebie posługując się formami zmysłowymi, co jest zgodne z ludzką naturą. Inaczej jest, kiedy człowiek jest już gotowy do doskonalszego poznania Boskiej natury¹⁰. Wtedy Bóg zaczyna zabierać wszystkie formy zmysłowe związane z Jego poznaniem. *W miarę jednak, jak [człowiek] podnosi się duchowo przez obcowanie z Bogiem, ogołaca się i wyzbywa dróg zmysłowych, tj. rozmyślań i rozważań obrazowych. Gdy zaś całkowicie przylgnie w swym duchu do Boga, tym samym z konieczności wyzbywa się wszystkiego, co odnośnie Boga może podpadać pod zmysły*¹¹. I chociaż tekst ten jest napisany w stronie czynnej, jakoby to człowiek tak czynił, to ostatecznym autorem tego wznoszenia się od rzeczy podlegających zmysłom do bardziej duchowych jest sam Bóg oczyszczający człowieka.

Gdy człowiek poznaje w najwyższym stopniu Boga, to znaczy, gdy ten ostatni w stanie kontemplacji daje się człowiekowi poznać, ludzki intelekt otrzymuje poznanie Boga nie szczegółowe, ale ogólne. Św. Jan używa tu technicznego terminu: *noticia general confusa y amorosa* (poznanie ogólne – w sensie nieszczegółowe i miłosne)¹². Mamy wtedy kontakt czystego ducha ludzkiego z czystym duchem – Bogiem¹³. Tego typu kontakt ma miejsce, gdy nie działają ludzkie władze, czyli zmysły, a władze duchowe, jak wola, intelekt i pamięć – jedynie pasywnie otrzymują poznanie od Boga. Ale w czasie kontemplacji Bóg daje się poznać człowiekowi w sposób zupełnie dla niego nowy. *Tą nocą jest kontemplacja, w której dusza pragnie poznawać te rzeczy [mówi Jan]. Nazywa ją nocą, gdyż kontemplacja jest ciemna, i stąd określa ją inaczej jako «teologię mistyczną», czyli mądrość Bożą tajemną i ukrytą, w której bez szmeru słów i bez pomocy zmysłów cielesnych czy duchowych, w milczeniu i ukojeniu, w ciemnościach względem wszelkiej rzeczy naturalnej i zmysłowej naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie. Dusza sama nie pojmuje, w jaki sposób to się dzieje i dlatego niektórzy mistrzowie duchowni określają kontemplację jako «poznanie bez poznania». Poznanie to bowiem nie dokonuje się w umyśle czynnym, jak go nazywa filozofia, posługującym się formami, fantazją i wrażeniami władz cielesnych, lecz dokonuje się w «umyśle biernym» bez tych wszystkich form itd., gdzie tylko biernie otrzymujemy poznanie*

¹⁰ Tamże, II,17,3.

¹¹ Tamże, II,17,5.

¹² *Diccionario de San Juan de la Cruz*, director E. Pacho, Diccionarios "MC"/5, Burgos 2000, s. 320-321.

¹³ Św. Jan od Krzyża doktor Kościoła, *Pieśń Duchowa*, w: *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, 17,7.

*substancjalne, wolne od wszelkiego obrazu. To poznanie udziela mu [człowiekowi] się bez jakiegokolwiek działania z jego strony*¹⁴.

Jan od Krzyża, operując terminologią Arystotelesa – zauważa, że w momencie, gdy Bóg daje się poznać człowiekowi bezpośrednio, to znaczy, kiedy zmysły nie pośredniczą w poznaniu, poznanie nie ma formy towarzyszącej poznaniu powszedniemu, tzn. takiemu, w którym ciało bierze udział. W kontemplacji biernej brak obrazu, słów, form, wrażeń nie oznacza braku poznania Boga, wręcz przeciwnie, jest to poznanie bezpośrednie, choć jeszcze nie widzenie. Jest to maksimum poznania w obecnej kondycji epistemicznej, kiedy dusza jest jeszcze bytowo związana z ciałem. Trzeba podkreślić z całą mocą, że kontemplacja bierna jest sytuacją wyjątkową, gdyż to Bóg sam daje się poznać człowiekowi, komunikując się z nim bez pośrednictwa zmysłów. Normalnie, czyli podczas kontemplacji czynnej – człowiek nie poznaje w ten sposób, gdyż ciało zawsze musi pośredniczyć w poznaniu. W każdym innym poznaniu Boga, gdy zmysły odgrywają konieczną rolę pośredniczenia, formy poznawcze, dzięki którym poznajemy Boga, są (siłą rzeczy) zakorzenione w świecie stworzonym. Stąd uprzywilejowana rola człowieczeństwa Chrystusa, w tym także Jego cielesności, nie zostaje Mu odjęta.

Przykład powyższej teorii wyjaśniającej poznanie, które ma miejsce podczas kontemplacji biernej, pośrednio ukazuje rolę ludzkiego ciała w poznaniu Boga. Widać, jak człowieczeństwo, a więc także i cielesność Chrystusa – odgrywa decydującą rolę, kiedy poznajemy Boga w normalnych warunkach poznawczych. Raz ze względu na sam fakt, że to Bóg je wybrał. Dwa, Boga najłatwiej poznajemy jako podobnego do nas, a zatem będącego w ciele. Jan zgadza się, że istnieje konieczność posługiwania się pojęciami mającymi związek z cielesnością. Jest to początkowy, bo czynny rodzaj poznania Boga. Tymczasem w sytuacji, gdy Bóg chce bezpośrednio dać się poznać człowiekowi, a zatem z pominięciem zmysłów, w relacji bezpośredniego kontaktu z duchem ludzkim, zminimalizowaniu podlegają elementy o proveniencji materialnej, a zatem również cielesnej. Poznanie przyjmuje wtedy formę ogólną i ubogą co do treści. Jest to sytuacja wyjątkowa, gdyż zmysły nie pośredniczą w całym tym procesie. Forma poznania w najwyższych stopniach kontemplacji, czyli kontemplacji biernej, jest pozbawiona pojęć, ponieważ pojęcia, którymi dysponujemy, mają związek z cielesnością. Podczas kontemplacji biernej sam Bóg wlewa w ducha ludzkiego poznanie siebie, które to poznanie jest ogólne: bez formy i kształtu. Zarazem jest to poznanie – owszem, ubogie w treści poznawcze, ale pełne w sensie obecności i miłości. Osoba doświadczająca Boga w tych najwyższych stanach kontemplacji nie mówi o pustce,

¹⁴ Tamże, 39,19.

lecz wyraża się stwierdzając, że jest pełna Boga i że Go w pełni posiada. Tym samym, warto zauważyć, że tego typu poznanie, należące do wyjątków, bo ponadnaturalne, pośrednio ukazuje związek naszego poznania naturalnego (choć oczywiście pod wpływem łaski) z kategoriami cielesnymi.

Trzeba podkreślić fakt, że rezygnacja z pojęć o proveniencji cielesnej ma miejsce jedynie wtedy, gdy Bóg sam daje nam się poznać w najwyższych formach kontemplacji. W przypadku, gdy Teresa sama rezygnuje z tych pojęć, popada w pustkę, a więc niczego nie poznaje. Stąd, według nauczania obojga karmelitów, dopóki Bóg sam nie zacznie pouczać o sobie, dopóty człowiek jest związany ze swoją cielesnością i z cielesnymi obrazami Boga, jakimi są pojęcia. Porzucić je, byłoby wyrazem zapomnienia tego, kim jesteśmy. Oznaczałoby to bowiem zanegowanie naszej cielesności i naszego związania z tą cielesnością na drodze poznawania Boga.

Nauka św. Teresy o roli człowieczeństwa Chrystusa oraz nauka św. Jana od Krzyża o poznaniu Boga w najwyższych stanach kontemplacji wyznaczają ramy, w których mieści się poznanie Boga w oparciu o objawienie: poznanie zwyczajne i to nadzwyczajne. W tych ramach odnajduje się także poznanie filozoficzne.

V. CHARLES HARTSHORNE – CZŁOWIEK JAKO PUNKTY WYJŚCIA I DOJŚCIA

Pełną zgodę na użycie antropomorfizmów w poznaniu Boga wykazuje Charles Hartshorne. Jeśli poznawanie Boga polega na przejściu od nieznanego do znanego, tak punktem wyjścia powinien być dla nas zawsze człowiek¹⁵. W odróżnieniu od autorów biblijnych, Hartshorne nie przypisuje antropomorfizmom charakteru metaforycznego. I tak dla niego złożenie człowieka z duszy i ciała jest przykładem w duchu panenteistycznym relacji Boga do świata, gdzie świat jest dosłownie ciałem Boga, a Bóg dla świata jest duszą. Podobną metodą możemy się posłużyć, gdy chcemy zrozumieć na czym polega miłość Boga. Potrzeba się odnieść do ludzkiego rozumienia miłości. Doskonała miłość ludzka zawiera element współodczuwania z cierpiącą osobą, w sensie zaznawania z nią bólu. Nie szanujemy osoby, która nie posiada w sobie zdolności empatii. Jej brak świadczy o defekcie emocjonalnym i głupocie¹⁶. Dlatego dla Hartshorne'a Bóg, aby był Bogiem kochającym, także powinien być dotknięty przez cierpienie świata. Podsumowując, trzeba powiedzieć, że dla Hartshorne'a znajomość człowieka jest warunkiem zrozumienia

¹⁵ Ch. Hartshorne, *Vision of God and the Logic of Theism*, Hamed, Connecticut 1964, s. 176.

¹⁶ Tamże, s. 110.

Boga¹⁷. I odwrotnie, powodem nieznamości Boga jest – zdaniem Hartshorne’a – nieznamość natury człowieka.

Powodem takiego właśnie użycia antropomorfizmów przez Hartshorne’a jest radykalne zmniejszenie stopnia transcendencji Boga wobec świata, a także wobec człowieka. Hartshorne twierdzi, że można pojąć Boga jako nieskończony stopień tego wszystkiego, co zmienne i aplikowalne w skończony sposób do człowieka, i tak samo człowieka pojąć można jako skończony stopień wszystkiego, co zmienne i aplikowalne w nieskończony sposób do Boga¹⁸. Aplikując w odniesieniu do Boga rozumienie nas samych – uważa Hartshorne – powinniśmy zatroszczyć się o transcendencję Boga. Transcendencja ta wyraża się przez zaznaczenie, że stopień Bożej miłości jest wyższy, gdyż Bóg kocha wszystkie byty i jego miłość jest stała, czyli inna niż nasza. Bóg nigdy nie pragnie zła. Trzeba przyznać, że Hartshorne nie przypisuje Bogu dużego stopnia transcendencji wobec świata i człowieka. Dlaczego Boska transcendencja winna być tak niewielka? Odpowiedź Hartshorne’a idzie po części po linii naszych rozważań. Otóż, gdyby Bóg nie był podobny do człowieka, wtedy nie byłby dla człowieka poznawalny¹⁹.

W metodzie Hartshorne’a możemy znaleźć potwierdzenie naszej tezy, że poznajemy Boga poprzez wiedzę o nas samych, także jako istotach cielesnych. Gdybyśmy nie mogli posłużyć się obrazem nas samych w poznaniu Boga, stałby się On dla nas niepoznawalny. Zgadając się z Hartshornem w tym punkcie, musimy jednak poczynić uwagę, która nas od niego zdecydowanie zdystansuje. Traktując Boga jedynie jako doskonalszego człowieka – jak to czyni amerykański filozof – nie zachowujemy Jego transcendencji, obniżając tym samym rangę boskości Boga. Nic więc dziwnego, że Hartshorne spotyka się z zarzutem wizji Boga rozumianego jako *super human*. Tego typu podejście do roli człowieka jako modelu w poznaniu Boga czyni z filozofii Hartshorne’a swego rodzaju antropoteologię. Jedynie dbałość o właściwą transcendencję Boga wobec nas samych pozwala nam posłużyć się człowiekiem jako pewnym modelem Boga, a tego właśnie brakuje Hartshorne’owi.

VI. TEOLOGIA NEGATYWNA – POZNANIE ODCIELEŚNIONE

Zupełnie inne podejście do antropomorficznych metafor ma w tym wypadku Pseudo-Dionizy. Autor ten przytacza kolejne przykłady antropomorfi-

¹⁷ Ch. Hartshorne, *Metaphysics and Dual Transcendence*, „Tulane Studies in Philosophy” 34 (1986), s. 71.

¹⁸ Ch. Hartshorne, *Vision of God and...*, s. 220.

¹⁹ Tamże, s. 88.

zmów przedstawiających Boga i podkreśla ich absurdalność. Jego zdaniem ich nieadekwatność jest zamierzona; celem jest tu wzbudzenie w czytelniku poczucia ich nieprzystawalności do transcendentnego Boga: *Nie należy więc porzucać nieprawdopodobnych i absurdalnych figur na korzyść bardziej szlachetnych przedstawień bóstwa, takich jak Rozum, Inteligencja, Światło, Życie itp. Zarówno jedne, jak i drugie są równie odległe od nieskończonej transcendencji, niezdolne wyrazić jej najwyższą prawdę. [...] na skutek monstrualnej nieadekwatności, wyraźnie ukazują swą niewystarczalność. Paradoksalnie to właśnie sama ich negatywność sprawia, że są one właściwsze dla wyrażenia tego, co niewyraźalne*²⁰ – komentuje myśl Dionizego Jan Miernowski. Ostatecznym zamiarem Areopagity jest zatem odrzucenie wszystkiego, co ma jakikolwiek związek z cielesnością w obrazie Boga. *Dzięki swej absurdalności, niepodobne znaki boskości nie pozwalają wierzącemu ulec czarowi przedstawienia, zadowolić się samym obrazem. Zmuszają go do zanegowania form semiotycznych i wykroczenia poza nie, ku kontemplacji tego, co nie posiada formy, wymyka się postrzeganiu i rozumieniu*²¹ – pisze dalej Miernowski.

Umieszczając Boga poza naszymi kategoriami poznawczymi Pseudo-Dionizy dba o Jego transcendencję, co skutkuje zupełną niepoznawalnością Boga. Miernowski tak w skrócie podsumowuje teologię Dionizego: *[...] teologia negatywna tradycji Dionizego jest nośnikiem myśli doprowadzonej do skrajności. Najpierw w dziedzinie ontologii: Bóg jest, oczywiście, stwórcą wszystkiego, co istnieje, ale zarazem jego transcendencja pozwala na stwierdzenie, iż Bóg nie jest, że jest on Niebytem. Następnie w perspektywie epistemologicznej: jako wszechobecny, objawiony w swych dziełach, ukryty w świetlistych ciemnościach Bóg jest całkowicie niezrozumiały. Wreszcie, a może przede wszystkim, na płaszczyźnie semiotycznej: Bóg jest wszechnazwalny i niewyraźalny, ponieważ nazwy rzeczy mogą służyć do określenia ich stwórcy, jeśli będzie się pamiętało, że żadna nazwa nie jest dla Niego odpowiednia. [...] jeśli wolno nazwać Boga nazwami stworzeń, których jest przyczyną, to bardziej jeszcze wypada zanegować każdy z jego atrybutów, wiedząc, że wykacza On poza wszelką afirmację i wszelką negację*²². Bóg jest ponad-egzystencjalny i ponadistotowy. Z punktu widzenia poznania ten ontologiczny paradoks przyjmie formę niewiedzy jako najlepszego poznania boskości. Bóg jest znany jedynie jako całkowicie nieznan i jakby nieistniejący²³.

²⁰ J. Miernowski, *Bóg-Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, Warszawa 2002, s. 17.

²¹ Tamże, s. 17.

²² Tamże, s. 8.

²³ Tamże, s. 22.

Podsumowując pobieżnie przedstawioną filozoficzną spekulację Dionizego na temat poznania Boga, wydaje się, że łatwo możemy znaleźć tu podobieństwa do teologii mistycznej Jana od Krzyża. Jednak jest to sąd powierzchowny. Jan omawiając poznanie Boga w szczytowym momencie kontemplacji biernej podkreśla niezwykłość tej chwili. A niezwykłość ta polega na tym, że to Bóg w danym momencie zawiesza działanie zmysłów i sam się bezpośrednio komunikuje z ludzkim duchem. Owszem, poznanie Boga jest pozbawione form i kształtów, czy czegokolwiek związanego z pojęciem, ale na pewno jest czymś dokładnie odwrotnym do pustki, gdyż jest pełnią miłosnej obecności Boga. U Areopagity efekt jest odwrotny: poznanie Boga kończy się ubóstwem jakiegokolwiek treści. Przyczyna tak różnych wniosków wynika z tego, że Dionizy chce pominąć naszą cielesność w poznaniu Boga – zarówno na drodze formowania pojęć, jak i w momencie, gdy te pojęcia są już utworzone i wiążą się z materialnością czy też cielesnością. Intelktualny zabieg, w którym odzieramy pojęcia opisujące Boga z każdej treści mającej związek z cielesnością skutkuje unicestwieniem tych pojęć i niedaniem niczego w zamian. Spekulatywna teologia Dionizego nie jest nadprzyrodzoną kontemplacją, w której Bóg sam zastępuje nasze niedoskonałe pojęcia dotyczące Jego istoty swoją miłosną obecnością.

W dziedzinie poznania filozoficznego przykład teologii negatywnej jest wyrazem pewnej nieprawdy o naszej naturze, a zatem i o naturze naszego poznania. Dionizy zakłada, że można osiągnąć najwyższe stany poznania kontemplacyjnego drogą spekulacji teologiczno-filozoficznej. Wiedząc, że Bóg jest niematerialny, odrzuca pośrednictwo wszelkiej materialności, a więc i naszej cielesności w poznaniu Boga. Stąd odziera z cielesności wszystkie dostępne nam na drodze objawienia pojęcia. Efektem tego jest brak poznania. O Bogu nic nie możemy powiedzieć, gdyż musimy pominąć wszystko to, co w związku z Nim rozumiemy.

Trzeba pamiętać, że droga spekulacji teologicznej jest procesem naturalnego poznania, dzięki któremu Dionizy chciałby osiągnąć stan charakterystyczny dla kontemplacji biernej, kiedy to sam Bóg daje się poznać duchowi ludzkiemu. Tymczasem różnica między jednym a drugim poznaniem jest zasadnicza. Jeśli w najwyższych stanach kontemplacji biernej możemy mówić o pełni poznania Boga w naszej obecnej, cielesno-duchowej kondycji, tak w przypadku spekulacji teologiczno-filozoficznej na gruncie teologii Dionizego osiągamy poznanie, które konfrontuje nas z pustką.

Podobny do Pseudo-Dionizego efekt osiąga św. Tomasz, mimo pewnego złagodzenia radykalizmu transcendencji Boga wobec świata. Choć istnieje analogia pomiędzy Bogiem i światem, to zasadniczo nasza wiedza dotycząca Boga informuje nas bardziej, jaki Bóg nie jest niż jest. Stąd przypisując Bogu

np. rozum niewiele więcej wiemy, niż gdy go Mu nie przypisywaliśmy. Dlatego Tomasz może napisać, że nazwy, które nadajemy Bogu mogą być łatwo zastąpione ich przeciwieństwami, zważywszy że tak jedne, jak i drugie są niedoskonałe. Boski rozum może zostać nazwany nierozumnym... Nie dzieje się tak z tego względu, że brak Mu tych doskonałości, ale dlatego, że nie istnieje On w ten sam sposób, co rzeczy stworzone (*Comm. I, 1,236*)²⁴. Dlatego Tomaszowa, radykalna konsekwencja w usuwaniu naszego antropomorficznego pojmowania Boga jest jak najbardziej usprawiedliwiona transcendencją Boga. Tylko skutek tego jest taki, że zamiast uczynić postęp w jakimkolwiek rozumieniu Boga, popadamy w niewiedzę stwierdzając, że Bóg ma rozum i jest jednocześnie bezrozumny.

*

Proces kształtowania się naszej wiedzy na temat Boga można sprowadzić zasadniczo do dwóch dróg. Pierwsza wiąże się z objawieniem, zaś druga – z poznaniem filozoficznym. Objawienie jest uwarunkowane naszą cielesnością i do niej dostosowane. Bóg objawia się poprzez materialne znaki, które są dla nas zrozumiałe. Nie stroni od znaków nawiązujących do naszej cielesności. Najbardziej komunikatywnym znakiem użytym w objawieniu jest człowiek ze swoją duchowo-cielesną naturą. Oparta na objawieniu droga poznania Boga jest drogą przekraczania tych elementów poznania, które dosłownie wiążą obraz Boga z naszą cielesnością oraz materią jako taką. Droga ta jednak zupełnie z tej cielesności nie rezygnuje, lecz dokonuje jedynie istotnej jej korekty. Zupełne pominięcie cielesności zarówno w procesie poznania, jak i przedmiotu poznania, jakim jest Bóg, możliwe jest jedynie wtedy, gdy Bóg pozwala się poznać w sposób czysto duchowy, gdy sam zawiesi działanie zmysłów i udzieli duchowi ludzkiemu poznania bezpośredniego, które nie zawiera elementów nawiązujących do rozumienia nas samych.

Druga droga – poznanie dokonane w oparciu o rozważania filozoficzne – również jest uwarunkowana cielesno-duchową naturą, gdyż proveniencja naszych pojęć ma zasadniczo charakter odstworzeniowy. W przypadku projekcji rozumienia nas samych na Boga zawsze punkt wyjściowy ma związek z obrazem naszego *ja* jako uwarunkowanego ciałem. Zasadniczo nie dysponujemy innym rodzajem poznania. Wiedząc o nieskończonej różnicy bytowej pomiędzy Bogiem a światem, z całą pewnością możemy się zgodzić, że zabieg *odmaterializowania* czy też *odcieleśniania* naszych pojęć dotyczących Boga jest jak najbardziej usprawiedliwiony. Niemniej ostatecznie skutkuje on brakiem poznania.

²⁴ Cyt. za: J. Miernowski, *Bóg-Nicość. Teologie negatywne...*, s. 37.

Rolę cielesności w naszym poznaniu Boga dobrze oddaje komentarz Jana Miernowskiego do zdania św. Tomasza z Akwinu na temat metafor antropomorficznych. Tomasz nie zgadza się z Dionizym w tym, jakoby metafory te były bezużyteczne i podkreśla *nie ich dramatyczne niepodobieństwo, lecz przede wszystkim ich bliski związek z naszym trybem poznania opartego na zmysłach. I tak biblijne metafory podyktowane są ich nieodzowną użytecznością*²⁵. Tomasz wprowadza w swojej teologii rozróżnienie między pojęciem jakiejś doskonałości (*res significata*) a sposobem istnienia danej doskonałości w Bogu (*modus significandi*). Metafory (w tym także antropomorfizmy) przynależą oczywiście do sfery pojęciowej. Wiedząc zatem, że pochodzą one od naszego niedoskonałego sposobu poznawania Boga, łatwo można zachować ich metaforyczny status. Czyni to Boga dla nas zrozumiałym przy zachowaniu Jego transcendencji. Konieczne jest tu jedynie pamiętanie o metaforyczności naszego poznania Boga, gdyż niezachowanie transcendencji Boga wobec opisujących go metafor czyni je wyrażeniami dosłownymi. Taki przykład mamy w filozofii Hartshorne'a. Tutaj cielesność, dusza, poznanie, miłość tak, jak się realizują w człowieku, tak są bez zastrzeżeń przenoszone na Boga. Zostają tylko poddane zabiegowi *rozciągania*, czyli maksymalizacji ich realizacji w Bogu.

Zakończymy to rozważanie odwołując się do hasła *antropomorfizm* w *Encyklopedii PWN* poświęconej religii. *Zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie antropomorfizmy wskazują na niewyobrażalny charakter Boga; w teologicznym ujęciu antropomorfizm ma bowiem sens jedynie wtedy, gdy jest uznawana transcendencja Boga, a wszelkie określenia są rozumiane w znaczeniu metaforycznym. [...] Z uwagi na to, że człowiek w myśleniu potocznym i naukowym musi posługiwać się wyobrażeniami i symbolami werbalnymi, stosuje je także do Boga; znaki języka naturalnego wykorzystywane do opisu innej, niepojętej i niewyobrażalnej de facto rzeczywistości uzyskują odniesienie analogiczne – mają wówczas znaczenie pośrednie, pochodne, symboliczne, metaforyczne i kulturowo uwarunkowane; stąd też symbole i metafory umożliwiają przezwyciężenie antropomorfizmów – służą do przybliżenia tego, co niepojęte i niewyraźne; ujęcie tej rzeczywistości dokonuje się dzięki stworzeniu swoistych „punktów zaczepienia” dla myśli oraz wyobraźni, co odgrywa poważną rolę w liturgii, edukacji religijnej i sztuce sakralnej*²⁶. Cytat ten ukazuje konieczność posługiwania się antropomorficznym myśleniem o Bogu, co jest oczywiście uwarunkowane tym, kim my sami jesteśmy.

²⁵ Tamże, s. 28.

²⁶ Z. Cholewiński, *Antropomorfizm*, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, 2003, t. 1.

JAROSŁAW KUPCZAK

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie
Wydział Teologiczny
Zakład Antropologii Teologicznej

Ludzkie ciało – widzialny znak tego, co niewidzialne

Human Body – a Visible Sign of the Invisible

Temat ciała jest dzisiaj nie tylko modny, ale także bardzo istotny w refleksji o człowieku. Jeden ze współczesnych polskich filozofów mówi nawet, że współczesna antropologia jest tworzona w *cieniu ciała*¹. Zadaniem tego tekstu jest zarysowanie miejsca, jakie refleksja o ciele pełni w filozoficznej i teologicznej refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Jest to miejsce na tyle istotne, że sam Papież mówi o ważnej dziedzinie swojej teologicznej antropologii jako o *teologii ciała*².

I. FILOZOFIA KAROLA WOJTYŁY

Temat ludzkiego ciała pojawił się w filozoficznej twórczości Wojtyły bardzo wcześnie; zajmuje on istotne miejsce w jego tworzonych przed 1978 ro-

¹ M. Brocki, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław 2001, s. 124. W tym artykule podejmuję tematy, które były już tematem mojej bardziej rozszerzonej refleksji w książce pt. *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.

² Należy z radością zauważyć pojawianie się coraz większej ilości ciekawych komentarzy na temat *teologii ciała* Jana Pawła II (szczegółową bibliografię można odnaleźć w mojej książce: *Dar i komunia*). Z najnowszych pozycji warto odnotować krytyczne, angielskojęzyczne tłumaczenie Katechez Środowych Jana Pawła II o teologii ciała ze znakomitą wstępem Michaela Waldsteina: John Paul II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, trans. Michael Waldstein, Boston 2006). W języku polskim na uwagę zasługuje książka Mariana Grabowskiego *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej* (Kraków 2006) oraz ósmy numer czasopisma „Pressje” zatytułowany *Nowa rewolucja seksualna*.

kiem filozoficznej antropologii³. Możemy wskazać na dwa wymiary i znaczenia filozofii ciała w całokształcie myśli filozoficznej krakowskiego myśliciela. Po pierwsze, znaczna część jego refleksji dotyczy tematu miłości między mężczyzną i kobietą oraz etyki seksualnej i małżeńskiej; prawidłowe ujęcie zagadnienia ciała odgrywa w tych dziedzinach kluczową rolę. Po drugie, Wojtyła podkreśla epistemologiczną rolę ciała i zmysłów w swojej polemice z idealizmem, który jest właściwy znacznej części ruchu filozoficznego, z którego autor *Osoby i czynu* się wywodzi – fenomenologii. Zanim przejdziemy do teologii Jana Pawła II, spróbujmy przyjrzeć się pokrótce każdemu z tych dwóch filozoficznych kontekstów.

Ciało w kontekście etyki małżeńskiej

Temat ciała, płci i miłości małżeńskiej jest obecny w twórczości Karola Wojtyły od samego początku; niewątpliwie było to związane z duszpasterską działalnością popularnego w Krakowie księdza. Po raz pierwszy w integralny i usystematyzowany sposób ten temat został przedstawiony w opublikowanej po raz pierwszy w roku 1958 książce *Miłość i odpowiedzialność*. Choć w wstępie do książki autor odrzuca twierdzenie, że problematyka płci sprowadza się wyłącznie do problematyki ciała i przeciwstawia mu własne przekonanie, że *etyka seksualna jest domeną osoby*⁴, to jednak filozoficzna analiza roli ciała w spotkaniu mężczyzny i kobiety zajmuje w książce ważne miejsce.

W książce *Miłość i odpowiedzialność* znajdujemy więc refleksję autora na temat popędu seksualnego, oraz ważne rozróżnienie między zmysłowością i uczuciowością w spotkaniu płci. O ile zmysłowość jest przede wszystkim przeżyciem wartości seksualnej związanej z ciałem osoby drugiej płci, uczuciowość jest *wrażliwością na wartość seksualną związaną z całym człowiekiem*⁵, *wrażliwością na kobiecość i na męskość. Zmysłowość posiada przede wszystkim nastawienie pożądawcze: osoba drugiej płci jest ujmowana jako przedmiot pożądania właśnie ze względu na wartość seksualną, która kojarzy się bezpośrednio z samym ciałem*⁶.

O ile więc tendencją właściwą dla zmysłowości jest potraktowanie ciała drugiej osoby jako źródła przyjemności, w przeżyciu uczuciowym pojawia się

³ Por. J. Kupczak, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington D.C. 2000, s. 41-47, tenże, *W stronę wolności – szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999, s. 79-88, 107-15.

⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 15.

⁵ Tamże, s. 99.

⁶ Tamże, s. 97.

raczej moment kontemplacji piękna, tajemnicy i wdzięku drugiej osoby. Zamiast zmysłowego pragnienia użycia, w uczuciach pojawia się pragnienie bliskości, wyłączności i intymności; jakiegoś *sam na sam*, a jednocześnie jakiegoś *wciąż razem*: *Miłość uczuciowa trzyma dwoje ludzi blisko siebie, każe im – nawet jeśli fizycznie są od siebie daleko – poruszać się wciąż intencjonalnie w swoim kręgu*⁷.

W Wojtyłowym opisie miłości kluczowa w relacji do drugiej osoby jest postawa afirmacji, czyli takiego traktowania drugiego, w którym obecne jest przekonanie, że mamy do czynienia z osobą i właściwy dla takiego przekonania szacunek. *Miłość jest afirmacją osoby, bez tego zaś nie jest miłością*⁸. Nie chodzi bynajmniej o to, aby zatrzeć lub pominąć wartość seksualną, na którą reagują zmysły i uczucie. *Chodzi tylko o to – pisze autor – ażeby wartość tę mocno związać z wartością osoby, skoro miłość zwraca się nie do samego ciała, ani też do samego człowieka drugiej płci, ale właśnie do osoby*⁹. Afirmacja, która jest świadomym aktem osoby przez który dostrzega ona w drugim ciele również osobę: drugie „ja”, transcenduje więc doświadczenia związane z cielesnością, jak chociażby wskazaną powyżej zmysłowość i uczuciowość. W książce *Osoba i czyn* Wojtyła ukazuje, że tej transcendencji towarzyszy na poziomie *actus humanus* zjawisko integracji, zjednoczenia wszystkich aspektów osoby.

Polemika z idealizmem

Drugi filozoficzny kontekst, w którym Wojtyła podejmuje refleksję nad ludzkim ciałem tworzy jego epistemologiczna polemika z idealizmem, którą możemy śledzić przede wszystkim w jego *opus magnum*, książce *Osoba i czyn* z 1969 roku. W swojej refleksji na temat ludzkiej świadomości, Wojtyła dochodzi do wniosku, który odróżnia go od znacznej części fenomenologicznej tradycji. Sądzi on, że podstawowa rola świadomości nie polega na intencjonalnym poznaniu, ale na odzwierciedleniu wcześniej już poznanych przedmiotów: *świadomość ogranicza się do odzwierciedlenia tego, co zostało już [...] poznane. Jest to poniekąd rozumienie już zrozumianego*¹⁰. Świadomość nie jest więc czynna, jest bierna.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 110.

⁹ Tamże, s. 111.

¹⁰ Tenże, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 81.

Odrzucenie przez Wojtyłę intencjonalnego charakteru świadomości powinno być właściwie zrozumiane¹¹. Twórca fenomenologii, Edmund Husserl określał intencjonalność jako *tę właściwość przeżyć, że są one świadomością czegoś (von etwas)*¹². Wojtyła nie przeczy, że świadomość jest zawsze *świadomością czegoś*. Niemniej, zdaniem Wojtyły, świadomość nie pełni funkcji poznawczej obiektywizacji rzeczywistości, gdyż poznanie – krakowski filozof wpisuje się tutaj w epistemologiczną tradycję arystotelesowsko-tomistycznego realizmu – dokonuje się wyłącznie poprzez ciało i zmysłowy kontakt z rzeczywistością. Wojtyła zdaje się być inspirowany stwierdzeniem św. Tomasza z Akwinu: *Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu* (Nie ma niczego w intelekcie, co wcześniej nie byłoby obecne w zmysłach)¹³, które stanowi podstawowe *principium* epistemologicznego realizmu w arystotelesowsko-tomistycznej tradycji.

Ważnym elementem polemiki Wojtyły z epistemologicznym idealizmem jest zerwanie z nowożytną tradycją absolutyzacji świadomości i ukazanie granic tego, co świadome w człowieku. Wojtyła zwraca uwagę, że z dwóch podstawowych dynamizmów osoby ludzkiej: psycho-emotywnego i somatyczno-wegetatywnego jedynie pierwszy z nich jest wyraźnie obecny w odzwierciedlającej świadomości. Czytamy w książce *Osoba i czyn: Jedność dynamiczna podmiotu 'człowiek' w warstwie wegetatywnej nie urzeczywistnia się przez świadomość. Urzeczywistnia się bez świadomości i niejako poza nią. Świadomość w swej funkcji odzwierciedlającej nie jest do tego potrzebna. [...] Jedność dynamiczna podmiotu 'człowiek' – przynajmniej w warstwie somatycznej – jest przede wszystkim jednością życia, a wtórnie tylko i poniekąd ubocznie – jednością przeżycia*¹⁴.

Ludzkie ciało w ujęciu autora książki *Osoba i czyn* pełni podstawowe i niezastąpione funkcje poznawcze w ludzkim podmiocie. Ponieważ człowiek przez swoje ciało jest częścią przyrody – także z racji licznych podobieństw ze zwierzętami – Wojtyła określa podstawowy charakter somatycznego dyna-

¹¹ Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. Jarosław Merecki SDS, Lublin 1996, s. 190-207; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 140-147.

¹² E. Husserl, cyt. za: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 80.

¹³ Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 3.

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 139. Wojtyła dokonuje opisu i analizy nie zawsze obecnych w ludzkiej świadomości dynamizmów ciała i psychiki człowieka w ramach swojej wspomnianej już powyżej teorii integracji. Autor *Osoby i czynu* uważa, że w każdym świadomym czynie ludzkim (*actus humanus*), a zwłaszcza w akcie miłości, dokonuje się integracja całego psycho-somatycznego bogactwa ludzkiej osoby, które tworzy *całość i jedność na podłożu pewnej złożoności* (tamże, s. 231).

mizmu człowieka jako reaktywny, to znaczy zdolny do reagowania na różne zewnętrzne bodźce. Ludzkie ciało znajduje się więc – w dużej mierze poza świadomością podmiotu – w sytuacji nieustannej wymiany bodźców z otoczeniem, co prowadzi autora *Osoby i czynu* do wskazania na własną, reaktywną i odruchową podmiotowość ciała¹⁵. Ta podmiotowość ujawnia się na przykład w sytuacji, gdy turysta, całkowicie przemoczony podczas jesiennej wycieczki rowerowej, zaczyna trząść się z zimna w przydrożnym, nieogrzewanym barze i, mimo wysiłku woli, nie może opanować tej sytuacji.

II. CIAŁO W TEOLOGICZNEJ ANTROPOLOGII JANA PAWŁA II

Temat ciała, tak istotny dla filozofii Karola Wojtyły, znajduje też poczesne miejsce w teologicznej antropologii Jana Pawła II. Ta antropologia, która przez samego autora określana jest jako *teologia ciała*, znalazła swój najpełniejszy wyraz w cyklu katechez wygłoszonych podczas śródowych audiencji generalnych na placu św. Piotra w Watykanie w latach 1979-1984¹⁶.

Anty-kartezjański kontekst papieskiej teologii ciała: podmiotowość tworzona przez doświadczenie ciała

Jan Paweł II wielokrotnie podkreśla, że absolutyzacja świadomości, do której doszło w nurcie myślenia zapoczątkowanego przez Rene Descartes'a doprowadziła do deformacji problematyki *humanum*. Dla Kartezjusza najbardziej podstawowym doświadczeniem człowieka jest doświadczenie „ja”; formułuje to słynna kartezjańska formuła: *cogito ergo sum*¹⁷. A więc, to co najbardziej osobowe i podmiotowe w człowieku doświadczane jest przez koncentrację na „ja”.

Wyształcony w szkole Maxa Schelera i Edmunda Husserla autor *Katechez Śródowych* podejmuje w swojej teologii ciała charakterystyczny dla tradycji post-kartezjańskiej temat podmiotowości i świadomości człowieka. Niemniej, Jan Paweł II analizując biblijny opis stworzenia zwraca uwagę, że poznanie i doświadczenie własnej podmiotowości dokonuje się w tym podstawowym dla refleksji o człowieku tekście nie przez subiektywną koncentrację nad własnym przeżyciem i nad „ja”, ale poprzez własną cielesność.

¹⁵ Por. tamże, s. 251-253.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Citta del Vaticano 1986.

¹⁷ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. Tadeusz Żeleński-Boy, Warszawa 1994, s. 27.

Jan Paweł II zwraca uwagę, że szczególnie w jahwistycznym opisie człowieka możemy wyróżnić kilka etapów konstytuowania się podmiotowości stworzonego człowieka przez ciało. Nie mamy tutaj możliwości dokładnego omówienia każdego z nich; możemy więc jedynie na nie wskazać¹⁸. Pierwszy z nich, łączący się z obdarzeniem człowieka szczególną godnością obrazu i podobieństwem Bożego to panowanie nad stworzeniem, *uprawianie ogrodu Eden* (por. Rdz 2,15), czyli praca. Praca to kształtowanie materialnego i duchowego środowiska człowieka, w którym człowiek uczestniczy także przez swoją widzialność i cielesność.

Drugi etap konstytuowania się podmiotowości człowieka ujawnia się, gdy Bóg daje człowiekowi przykazanie dotyczące spożywania owoców w ogrodzie Eden, a szczególnie owoców z drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 2,16-17). Zwróćmy uwagę, że w kuszeniu człowieka smaczными owocami musimy wziąć pod uwagę całą problematykę cielesności człowieka, głodu, pożądania zmysłowego. Jan Paweł II podkreśla, że fakt pojawienia się boskiego przykazania odsłania u człowieka moment wolności, a znaczenie korzystania z niej jest podkreślone przez groźbę dotyczącą śmierci, (*gdy z niego spożyjesz niechybnie umrzesz*: Rdz 2,17), która wskazuje na kruchość materii ludzkiego ciała.

Kolejny element ujawnienia się podmiotowości człowieka w jahwistycznej narracji związany jest z fenomenem, który autor Katechez nazywa *prywatną samotnością człowieka*. Kiedy Bóg stwarza *zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, przyprowadza je do mężczyzny*, aby ten nadał im nazwę (por. Rdz 2,19). W tym procesie nadawania imion zwierzętom mężczyzna doświadcza swojej inności, samotności: *nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny* (Rdz 2,20). Ta doświadczona przez konfrontację z widzialnym światem wyjątkowość i nadrzędność człowieka (*incommunicabilitas*) jest przygotowaniem do stworzenia Ewy, którą przywita radosny okrzyk Adama: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała* (Rdz 2,23). Dokonująca się przez ciało jedność mężczyzny i kobiety tak, że *stają się jednym ciałem* jest kolejnym biblijnym etapem budowania się tożsamości stworzonego człowieka: przez ciało. Ta teologiczna interpretacja jedności mężczyzny i kobiety: *communio personarum* (komunia osób) powinna być widziana jako kontynuacja filozoficznej analizy roli ciała w spotkaniu mężczyzny i kobiety, jaką Wojtyła przeprowadził w książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1958 roku.

¹⁸ Bardziej szczegółową analizę przeprowadzam w: *Dar i komunია*, s. 80-96.

Miejsce ciała w teologii *imago Dei*

Kategoria *imago Dei* jest kluczowym pojęciem dla biblijnej i chrześcijańskiej antropologii. Wskazuje ono na wyjątkowość człowieka w dziele stworzenia i jakieś tajemnicze zjednoczenie Stwórcy ze stworzeniem obecne już w samym dziele stworzenia. W podjętym w tym artykule zakresie badań teologia *imago Dei* jest istotna ze względu na miejsce ludzkiego ciała w tej teologii.

Możemy wskazać na dwie historyczne tendencje w podejmowaniu tej problematyki. W szkole antiocheńskiej (Ireneusz, Teodor z Mopsuestii) stworzenie człowieka *ad imaginem Dei* rozumiane było chrystocentrycznie¹⁹. To przede wszystkim Jezus Chrystus, Syn Boży jest *obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1,15), człowiek zaś stworzony jest *ad imaginem Christi*. W takim ujęciu, cielesność Jezusa z Nazaretu, w której Chrystus jest podobny do innych potomków Adama, jest istotnym elementem objawienia Boga niewidzialnego – ludzkie ciało jest ważnym elementem struktury obrazu Bożego.

W innym ujęciu teologicznym, który jest charakterystyczny dla szkoły aleksandryjskiej (Orygenes, Klemens Aleksandryjski) przede wszystkim to, co duchowe, niematerialne jest wyrazem *imago Dei* w człowieku²⁰. W swoim wymiarze duchowym człowiek jest podobny do Boga poprzez takie cechy duszy jak niematerialność, niezniszczalność, racjonalność, wolność. Takie ujęcie zostało przyjęte przez największego myśliciela chrześcijańskiej starożytności św. Augustyna i niewątpliwie stało się dominującym ujęciem rozważanego tutaj tematu w teologii Zachodu.

Zdaniem Jana Pawła II ludzkie ciało jest istotną częścią struktury *imago Dei*; Papież zdaje się w swojej analizie tego tematu podążać za intuicjami szkoły antiocheńskiej. Możemy wskazać na dwa powody takiego ujęcia teologii ciała w myśli papieskiej. Po pierwsze, Jan Paweł II w anty-kartezjańskim nachyleniu swojej analizy powraca do biblijnego przekonania, że człowiek nie tyle posiada ciało, ile jest ciałem w takim samym stopniu, w jakim jest duszą. Nie można o stworzonym człowieku mówić jako o duszy posiadającej czy też zamieszkującej ciało. Jeśli więc stworzony człowiek jest obrazem Boga, prawda ta powinna dotyczyć zarówno duszy, jak i ciała.

Zdaniem Jana Pawła II człowiek również w swojej cielesności jest obrazem Boga także z innego powodu. Papież podkreśla w swojej teologii ciała

¹⁹ Por. F.G. McLeod SJ, *Image of God in the Antiochene Tradition*, Washington 1999.

²⁰ Por. J. Kirchmeyer, *Grecque (Eglise), Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, continué par A. Derville, Paris 1937-95, vol. 6, kol. 818-19.

społeczny (komunijny) wymiar *imago Dei*. Człowiek jest obrazem Boga nie tylko jako jednostka, ale jest także obrazem Trójcy Świętej (*imago Trinitatis*) w takiej mierze, w jakiej tworzy więzi z innymi i buduje z nimi prawdziwą wspólnotę. Szczególnie ważną formą tej wspólnoty, która odzwierciedla tutaj na ziemi wspólnotę Trójcy Świętej jest jedność małżeńska (*communio personarum*), gdzie mężczyzna i kobieta stają się *jednym ciałem* (por. Rdz 2, 24). Niewątpliwie, ludzkie ciało ze swoją zamierzoną przez Boga zmysłowością, seksualnością, komplementarnością płci i zdolnością budzenia atrakcji i pożądania jest ważnym i niezastąpionym tworzywem tej jedności osób. Tak pisze o tym Papież: *Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże 'od początku' nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska komunia Osób*²¹.

Mowa ciała

Temat języka ciała (*body language*) – jak o tym informuje sekcja psychologii w każdej dobrej księgarni – jest dzisiaj rozpatrywany przede wszystkim w kontekście komunikacji niewerbalnej. Dzisiejsza psychologia poddała systematycznej refleksji to, o czym zawsze wiedzieli aktorzy, mimowicie i tancerze: człowiek mówi nie tylko słowami, ale także gestami, mimiką twarzy, wyrazem oczu, ruchami ciała. Wiele z tych znaczeń jest kulturowo uwarunkowanych i względnych, ale Jan Paweł II pyta się o takie znaczenia ciała (*sens ciała*), które są uniwersalne.

Wielka światowa poezja i literatura wskazują na takie gesty ciała w kontekście spotkania mężczyzny i kobiety: pocałunek, pieszczoty, zjednoczenie ciał. To ludzkie doświadczenie spotkania płci zostaje włączone w Boże objawienie dzięki takim księgom Pisma Świętego jak *Pieśń nad Pieśniami*, *Księga Tobiasza*, czy *Hymn o Miłości św. Pawła*.

Autor Katechez zwraca uwagę, że to osoba mówi przez swoje ciało; równocześnie, nie istnieje ludzka mowa, która nie jest zapośredniczona w ciełe: *W tekstach prorockich ciało ludzkie mówi 'mową', której ono samo nie jest autorem. Autorem jest człowiek jako mężczyzna lub kobieta, jako oblubieniec i oblubienica – człowiek ze swoim odwiecznym powołaniem do osobowej komunii*²². Człowiek nadaje znaczenie działaniom czy też gestom swego ciała: niekiedy ciało „mówi” niewiernością, złością, cudzołóstwem; innym razem ciało „mówi” wiernością, czułością i miłością.

²¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 40.

²² Tamże, s. 409.

Papież podkreśla, że człowiek nie może nadawać znaczeń swojemu ciału w sposób całkowicie arbitralny i dowolny. Przeciwnie, *mowa ciała*, jaką mówi każdy z nas podlega ocenie poprzez odniesienie do znaczeń, które mają charakter obiektywny; autor Katechez używa nawet określenia *odwieczny*²³. Dzięki odniesieniu do obiektywnych i odwiecznych znaczeń ludzkiego ciała, możemy mówić o prawdzie i fałszu *mowy ciała*: *W tekstach Proroków, które analogię Przymierza Jahwe z Izraelem upatrują w małżeństwie, ciało mówi prawdę poprzez wierność i miłość małżeńską, a gdy 'cudzołoży', wówczas kłamie, dopuszcza się nieprawdy*²⁴.

Papieskie rozumienie prawdy i kłamstwa ciała różni się w sposób istotny od psychologicznej interpretacji tego mechanizmu. W psychologii komunikacji o kłamstwie ciała mówimy w sytuacji niespójności bądź sprzeczności tworzonych przez podmiot komunikatu. Taka sytuacja sugeruje intencję zakładania maski przez podmiot, czyli jego pragnienie ukrycia swoich prawdziwych myśli i dążeń przed otoczeniem. W myśli Jana Pawła II teologiczne pojęcie kłamstwa w *mowie ciała* ma znaczenie szersze od tego, które obecne jest w psychologii społecznej; oznacza ono odejście od tych znaczeń ciała, które w jego naturze zapisał sam Stwórca²⁵.

Wprowadzenie kryterium prawdy do *mowy ciała* zwraca więc uwagę na obiektywne i odwieczne znaczenia ludzkiego ciała, których pierwszym autorem jest Stwórca. Podstawowym zadaniem każdego mężczyzny i każdej kobiety jest prawidłowe odczytanie tych znaczeń: odczytanie, zrozumienie i akceptacja oblibieńczego i rodzicielskiego sensu swego ciała. Wbrew teozom dualistycznej antropologii można stwierdzić, że poprawne odczytanie roli i przeznaczenia swego ciała to równocześnie poznanie powołania osoby, przede wszystkim powołania do miłości. Równocześnie, należy zauważyć, że to odczytywanie znaczeń ciała, czy też *mowy ciała* może odbywać się na dwóch poziomach: naturalnym (filozoficznym) oraz teologicznym, kiedy pozwalamy światłu wiary dopełnić możliwości naturalnego rozumu.

*

Używając języka teologicznego możemy powiedzieć, że ciało w myśli filozoficznej i teologicznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II ma strukturę sakra-

²³ Tamże, s. 412.

²⁴ Tamże, s. 410.

²⁵ Takie rozumienie prawdy i kłamstwa w mowie ciała pozwala Papieżowi na zastosowanie tych kategorii w antropologicznym uzasadnianiu norm etycznych. Przykładem tego zastosowania jest ukazanie przez Papieża antykoncepcji jako kłamstwa w języku miłości między małżonkami (por. tamże, s. 195-199).

mentalną: jest widzialnym, materialnym znakiem tego, co niewidzialne, duchowe. W teologicznej myśli św. Pawła, która wywarła znaczący wpływ na papieską teologię ciała, pojęcie sakramentu (*mysterion* w j. greckim) przeznaczone jest do określenia małżeńskiej jedności mężczyzny i kobiety. Termin ten zakorzenia każdy taki związek w tajemnicy *Początku* – Boskiego aktu stworzenia; dlatego sakrament małżeński zostaje przez autora Katechez nazwany *pra-sakramentem*, czy też *najpierwotniejszym sakramentem*²⁶.

Ta teologiczna sakramentalność małżeństwa, jak ukazuje to Wojtyła – filozof, ma swoje fundamenty w sakramentalności ludzkiego ciała. Właśnie unikające skrajności angelizmu i biologizmu, oraz przekraczające dziedzictwo post-kartezjańskiego dualizmu ujęcie ludzkiego ciała jako wyrazu i języka tego, co osobowe pozostaje ważnym zadaniem chrześcijańskiej filozofii.

²⁶ Por. tamże, s. 140-143.

HANNA LEJBMAN

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

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

*Conjugal Love in Karol Wojtyła's Drama *In Front of a Jewellery Shop**

To właśnie zmusza mnie do myślenia o ludzkiej miłości. Nie ma sprawy, która bardziej niż ona leżałaby na powierzchni ludzkiego życia, i nie ma też sprawy, która bardziej od niej byłaby nieznana i tajemnicza¹.

Ta prawda o miłości na przestrzeni wieków nie tylko niepokoi umysły wybitnych myślicieli, poetów i artystów, ale też przeradza się w pytanie, które stawia sobie niemal każdy człowiek, niezależnie od czasów i okoliczności, w jakich żyje. To pytanie o miłość; o jej sens, istotę, o jej kształt i trwanie... Jej tajemniczość z jednej strony przeplata się z faktem, iż stanowi ona zjawisko doświadczane niemal na co dzień, towarzyszące życiu ludzkiemu, przenikające je i nadające mu sens. Miłość to rzeczywistość nieznana, a jednak w pewnym stopniu dostępna ludzkiemu poznaniu. Próbę jej przeniknięcia podjął też Karol Wojtyła, świadomy tego, że dotarcie do najgłębszego sensu i bogactwa znaczeń ukrytych pod pojęciem „miłość” pozwala lepiej wniknąć w prawdę o człowieku jako tym, który zdolny jest do przeżywania miłości. Wojtyła nie mógł w swych antropologicznych dociekaniach pominąć rzeczywistości tak fundamentalnej dla zrozumienia tajemnicy osoby ludzkiej, będącej objawieniem prawdy o niej.

¹ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera. Medytacje o Sakramencie Małżeństwa przechodzące chwilami w dramat*, Kluczbork 1996, s. 28.

*W miłości osoba wychodzi poza siebie, niejako zamieszkuje w „drugim”, nakierowuje swą wrażliwość ku uczuciowemu centrum, które dzieli z osobą ukochaną*². Wyraz swej refleksji nad fenomenem tego wzajemnego przebywania w *drugim* Wojtyła daje nie tylko w utworach filozoficznych, ale też w szeregu rozważań o charakterze poetyckim – w sposób szczególny w medytacji *Przed sklepem jubilera*, w której możemy odnaleźć liczne paralele z rozważaniami, zapisanymi językiem wybitnego filozofa i myśliciela na kartach *Miłości i odpowiedzialności*³. W utworach tych te same myśli wybrzmiewają raz głosem poety, raz filozofa, przenikają się wzajemnie i uzupełniają.

Analiza utworów poetyckich Wojtyły wskazuje na to, że każde doświadczenie, jakie jest naszym udziałem w życiu doczesnym, może stać się bramą prowadzącą do wieczności. Ludzka miłość często nie jest w stanie przetrwać konfrontacji z doświadczeniem cierpienia, niespełnienia, nieobecności, jeśli nie zakorzeni się w Absolucie. Prawda ta powraca w wielu pismach Wojtyły – w sposób szczególny w dramacie pt. *Przed sklepem jubilera*. Choć osią, wokół której skupiają się zawarte w nim refleksje jest miłość między kobietą a mężczyzną, to jednak nie można jej zrozumieć bez odniesienia do Boga.

*Każda prawdziwa miłość jest miłością w Bogu*⁴. Co więcej, każda ludzka miłość w Nim znajduje swoje źródło i zarazem pełnię, do której zmierza. Nie da się zatem zrozumieć fenomenu miłości bez odniesienia jej do Absolutu. Pominięcie tego aspektu rodzi cierpienie, związane z niewystarczalnością człowieka, z poczuciem rozczarowania i niespełnienia. Przyczyna leży w tym, że *porywa ludzi jak a b s o l u t miłość, której brak absolutnych wymiarów. Oni zaś, kierując się złudzeniem, nie usiłują zaczepić tej miłości o Miłość, która ma taki wymiar*⁵. Rozważając wzajemną relację Boga i człowieka, Wojtyła w poruszający sposób uświadamia współczesnemu człowiekowi, że jego istnienie i wpisana w nie miłość winno być odzwierciedleniem absolutnego Istnienia i Miłości.

Przed sklepem jubilera to dzieło ukazujące historie trzech miłości: *tej, która przetrwała śmierć, tej, która rozpadła się z winy partnerów i tej, która się rodzi*⁶. Poznajemy dzieje trzech par: Teresy i Andrzeja, Anny i Stefana oraz Moniki i Krzysztofa, widziane przez pryzmat doświadczeń bohaterów. Dzięki owej wielogłowości, w dramacie tym poszczególne wypowiedzi

² R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Bardan, Lublin 1996, s. 150.

³ Te paralele uwypatnia jeszcze fakt, iż oba dzieła zostały wydane w tym samym roku, na tym samym etapie rozwoju myśli Wojtyły.

⁴ Tamże, s. 159.

⁵ K. Wojtyła, dz. cyt., s. 44.

⁶ C. Ryszka, *Na tropach Boga. Przygoda z literaturą XX wieku*, Kraków 1999, s. 323.

mają charakter fenomenologicznej refleksji: *medytacyjnie i analitycznie oświetlają kolejno te same fakty, te same wynikające z nich problemy; oświetlają z własnego, zawsze innego niż ich partnerów punktu widzenia*⁷. Towarzysząca bohaterom świadomość, że została im zadana miłość, do której dorosnąć nie potrafią, jest źródłem dramatu, który swój wydzźwięk znajduje w kluczowym pytaniu: jak uczynić sensowny całokształt z życia i miłości, które zostały nam ofiarowane⁸?

Utwór składa się z trzech części: *Sygnaly*, *Oblubieniec* i *Dzieci*. Każda z nich, choć sama w sobie stanowiąca spójną całość, jest jednak integralnie związana z pozostałymi i dopiero razem odczytane, odsłaniają tajemnicę miłości: poczynawszy od impulsu, płynącego z tajemniczego źródła, który sprawia, że człowiek zaczyna istnieć w polu uwagi drugiej osoby, poprzez analizę małżeńskiego dramatu obecności i rozłąki, aż po fenomen trwania jedności małżonków w ich potomstwie. Choć każda z części opisuje dramat wydarzenia się miłości innej pary, to jednak wszystkie one, odczytane razem, zdają się wykraczać poza zindywidualizowane losy bohaterów i przekazywać uniwersalną prawdę o miłości, o jej etapach, blaskach i cieniach.

TERESA I ANDRZEJ

Ukazując w pierwszej części losy Teresy i Andrzeja, Wojtyła oddaje poetyckim słowem prawdę o procesie zakochiwania się, przechodzącym od zmysłowej fascynacji do owego przedziwnego *trwania w drugim*⁹, prowadzącego do relacji tak głębokiej, że nie jest jej zdolna przerwać nawet śmierć jednego z małżonków. Nieprzypadkowo ta część dramatu nosi tytuł *Sygnaly*, bowiem słowo to wyraża istotę dorastania do miłości: *tych kilka lat to czas bezcenny, / by zorientować się w skomplikowanej / mapie sygnałów i znaków*¹⁰.

W zasadzie brak tu bezpośredniego ukazania wydarzeń; rzecz cała ma miejsce w sferze marzeń, intuicji i wspomnień. Akcent pada na dramat, który rozgrywa się w wewnętrznym świecie bohaterów; na ich świadomość i na sposób, w jaki jest w niej odzwierciedlana obiektywna rzeczywistość¹¹.

⁷ J.Maciejewski, *Karol Wojtyła i Jan Paweł II wobec literatury* (2), „W drodze” 1983, nr 8 (120), s. 54.

⁸ Por. K.Wojtyła, dz. cyt., s. 5.

⁹ Por. tamże, s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 11.

¹¹ Jest to zgodne z założeniami Teatru Rapsodycznego, którym Wojtyła pozostawał wierny w swej twórczości literackiej.

Utwór cechuje więc swoista a-czasowość, dzięki której zaakcentowany jest nie tylko uniwersalistyczny wymiar rozważań, ale także ta przedziwna właściwość miłości, która sprawia, że to, co dokonuje się między kochającymi się osobami, *wyrasta w człowieku ponad czas*¹². Przeszłość splata się z przyszłością; bohaterowie odtwarzają we wspomnieniach miniony czas, a równocześnie dany jest im swoisty wgląd w wydarzenia przyszłe; w sferze wyobraźni i intuicji partycypują już w tym, co dopiero będzie im dane¹³. Specyficznym zwierciadłem przyszłości staje się witryna jubilerskiego sklepu. Przeglądając się w niej, ku własnemu zdumieniu, odkrywają nie tylko swoją terażniejszość, lecz także przeszłość i przyszłość. Niezwykłość tego doświadczenia oddają słowa samych bohaterów: *Byliśmy nie tylko odbici, lecz wchłonięci. Odnosiłem takie wrażenie, jakbym był widziany i poznany przez kogoś, kto się ukrył w głębi tej witryny [...]. Mam też takie przeświadczenie, iż odbicie nasze w głębi zwierciadła pozostało już na zawsze i nie można go stamtąd wydobyć ani usunąć [...] byliśmy obecni w głębi tego zwierciadła od początku*¹⁴. To przeplatanie się płaszczyzn czasowych podkreśla ponadczasowość miłości. Teresa i Andrzej ze zdumieniem odkrywają swoje „*teraz*”: *spotkanie przeszłości z przyszłością*¹⁵.

Historia uczucia tych dwojga osób ukazana jest jako dzieje budowania pomostu pomiędzy dwoma odrębnymi światami. Tym pomostem jest miłość. Nie tylko łączy wczoraj i jutro we wspólne „*teraz*”, ale otwiera też nowe perspektywy przed kochającymi się osobami. Tak przekształca ich świadomość, że odnajdują w niej siebie nawzajem; tworzy się w nich swoista przestrzeń, w której umiłowany trwa w miłującym. Miłość nie jest *chwiewną kładką wśród nenufarów i trzcin*¹⁶, pozwala wyjść z zakłętego kręgu własnego ja, by wspólnie wyruszyć w drogę, której kresu nie widać.

By jednak tak się stało, miłość musi przejść przez określone etapy, które Wojtyła analizuje na przykładzie losów Teresy i Andrzeja. Ich historia jest historią dorastania do miłości¹⁷ – dokonuje się ono przez szereg z pozoru tyl-

¹² K. Wojtyła, dz. cyt., s. 7.

¹³ Sytuację tę ukazują słowa Teresy, wypowiedziane przed sklepem jubilera: *Pracowała jednak wyobraźnia. Widziałam już jak w zwierciadle siebie samą – gdy klęczę z Andrzejem w białej ślubnej sukni* (s. 14).

¹⁴ Tamże, s. 18-19.

¹⁵ Tamże, s. 14.

¹⁶ Tamże, s. 8.

¹⁷ Ten okres dorastania do miłości A. Przybylska charakteryzuje następującymi słowami: *W każdym z bohaterów czas ten realizuje się inaczej: w Teresie towarzyszy mu narastające poczucie przynależności do Andrzeja, które łączy się z bólem i cierpieniem spowodowanym jego postępowaniem. W Andrzeju zaś dojrzewanie do związku wiąże się z wysiłkiem zagłuszania w sobie Te-*

ko błahych wydarzeń, odczytywanych sygnałów i znaków, wymienionych listów, przeżywanych chwil. Przechodzi od etapu zauroczenia do etapu nieustannego trwania w kręgu umiłowanej osoby, do takiego momentu, w którym *dwie osobowości uświadamiają sobie do głębi, / że powinny do siebie należeć, chociaż brak nastrojów i wrażeń*¹⁸.

Wojtyła – podobnie jak to czynił na kartach *Miłości i odpowiedzialności*¹⁹ – analizuje kolejne etapy miłości, wychodząc od fenomenu upodobania. W przypadku Andrzeja trudno mówić o *miłości od pierwszego wejrzenia*. Sam bohater wyznaje: *doszedłem do Teresy drogą dość długą, nie odnalazłem jej od razu. / Nie pamiętam nawet, czy pierwszemu naszemu spotkaniu / towarzyszyło jakieś przecucie lub coś w tym rodzaju*²⁰. Równocześnie stwierdza, że stopniowo myśl o Teresie stawała się w nim coraz bardziej obecna: *znalazła się w polu mej uwagi, / to znaczy, że m u s i a ł e m nią się interesować, / i równocześnie g o d z i ł e m się na to że muszę*²¹. Bohater nie jest w stanie w sposób racjonalny wytłumaczyć tajemniczego przyciągania²², jakie zaistniało między nim a Teresą, która w sposób przedziwny – niejako na przekór jemu samemu – trwała w jego świadomości i pamięci. Andrzej nie jest w stanie zrozumieć owego tajemniczego rezonansu wokół niej; owego tajemniczego imperatywu: „powinien-eś”. Możemy tu mówić o swoistym imperatywie miłości; o doświadczeniu „zniewolenia” miłością, będącym równocześnie wyzwoleniem z wolności²³. Ze słów Andrzeja wywnioskować można, że jego uczucie wyrastało poniekąd ze sprzeciwu, a zarazem zgodnie z niepojętą logiką miłości, którą – o ileż trafniej – potrafiła odczytać kobieca intuicja Teresy.

Wojtyła, odtwarzając historię ich miłości z punktu widzenia Teresy, podkreśla element przedziwnego „przeczuwania”, które stało się jej udziałem w odniesieniu do Andrzeja. Mimo ogromnej dawki początkowej niepewności

resy (A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Kraków 2002, s. 221).

¹⁸ Tamże, s. 9.

¹⁹ Wojtyła wyróżnia upodobanie, pożądanie, życzliwość i miłość oblubieńczą (por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 70-91).

²⁰ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 8.

²¹ Tamże, s. 8.

²² A. Przybylska wskazuje na to, że to – niezrozumiałe dla bohatera – panowanie jego przyszej żony ugruntowane jest na pozaracjonalnym imperatywie miłości. Wskazuje też na – charakterystyczny dla okresu kształtowania się uczucia – ambiwalentny układ wzajemnego przyciągania i odpychania oraz zawieszenie między głosem serca a przesłankami rozumu (por. A. Przybylska, dz. cyt., s. 225, 227).

²³ Por. A. Karoń, *Dramat spotkania z Bogiem i z człowiekiem w myśli Karola Wojtyły Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 42.

i niepokoju²⁴, mimo poczucia odrzucenia i braku wyraźnych przesłanek, że jej uczucie może kiedykolwiek doczekać się odpowiedzi – Teresa podjęła ryzyko miłości, będącej subtelnym i nienarzucającym się trwaniem. Z perspektywy czasu swój wybór motywuje słowami: *to dlatego, że czułam, iż jakoś jestem dla niego / i że chyba mogłabym go kochać. / Chyba nawet tą świadomością już go kochałam*²⁵. Biorąc pod uwagę jej wcześniejsze stwierdzenie: *zdawało mi się zawsze, że Andrzej czyni wszystko, / abym była mu niepotrzebna i by mnie o tym przekonać*²⁶ oraz słowa samego Andrzeja, który starał się nie dopuścić do zaistnienia tego uczucia – mówić można nie tylko o przedziwnej intuicji, ale o prawdziwym heroizmie uczuć Teresy. Czas pokazał, że przeczucie jej nie omyliło. I choć nie dopuściła do tego, by pielegnować w sobie uczucie, które pozostanie bez odpowiedzi²⁷, to właśnie jej dyskretna obecność sprawiła, że po latach Andrzej powie: *Jakże blisko przeszła wówczas obok mnie! / Osaczyła mnie prawie swą wyobraźnią / i tym dyskretnym cierpieniem / którego wówczas nie chciałem się domyślić [...] Drzę tylko na myśl, że tak łatwo mogłem ją stracić*²⁸.

Dzieje miłości Teresy i Andrzeja to dzieje trudnych początków; sygnałów, które nie mogły się spotkać. A jednak w końcu to miłość, zrodzona z wolności, zwyciężyła niepokój, stając się *myślą i wolą: / wolą bycia Teresy Andrzejem, / wolą bycia Andrzeja Teresą*²⁹. W losach bohaterów odczytujemy prawdę o wpisaniu ludzkiej miłości w pewien odwieczny plan, w którym zakochani odnajdują siebie dzięki owej tajemniczej mapie sygnałów i znaków. Analizowany z perspektywy już dokonanych oświadczeń rozwój wzajemnego uczucia pozwala zdefiniować miłość jako swoiste zderzenie (zarówno oczekiwań z rzeczywistością, jak i własnych planów z odwiecznym porządkiem miłości), w którym dwie osoby uświadamiają sobie, że powinny do siebie należeć. Choć w upodobaniu do głosu dochodzi zarówno pierwiastek poznawczy, jak i wzruszeniowo-afektywny, przy czym ten drugi objawia się z dużą intensywnością, to dojrzała miłość wykracza poza sferę emocji i uczuć; sięga dalej i głębiej, skupiając się na wartości samej osoby. Wyznanie Andrzeja, w którym ukazuje on piękność dostępną dla zmysłów jako dar trudny, a nawet nie-

²⁴ Jej stan trafnie oddają słowa: *Myslałam o sygnałach, które nie mogą się z sobą spotkać [...] / Wszystko wokół zdawało mi się / tak bardzo potrzebne / i tak zharmonizowane z całością świata, / tylko człowiek wytrącony i zagubiony. / Nie wiem zresztą, czy każdy człowiek, / ale wiem na pewno, że ja* (s. 10).

²⁵ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 9.

²⁶ Tamże, s. 9.

²⁷ Tamże, s. 9.

²⁸ Tamże, s. 11.

²⁹ Tamże, s. 19.

bezpieczny, zdaje się być paralelny do rozważań Wojtyły zawartych w *Miłości i odpowiedzialności*³⁰. Uznanie prymatu wartości osoby nad wartością jej czysto zewnętrznych przymiotów trafnie wyrażają słowa: *powoli nauczyłem się cenić piękność / dostępną dla umysłu, czyli prawdę./ Postanowiłem więc szukać kobiety, która naprawdę będzie dla mego 'drugim ja'*³¹. W wyznaniu tym powraca – jakże ważny – moment prawdy o osobie. Jest to moment decydujący dla rozwoju miłości, która wymaga uznania prawdy „drugiego”, która przekracza element czysto zewnętrznego wrażenia. Chroni miłość przed subiektywizmem i nadaje jej nieprzemijającą wartość. To właśnie prawda o osobie budzi Andrzeja z duchowego letargu i pozwala mu dostrzec prawdziwą wartość Teresy; pozwala zrozumieć, że jest ona dla niego właśnie owym „drugim ja”, którego poszukiwał³² i wypowiedzieć znamienne słowa: *Po kilku latach widzę to wyraźnie, / że drogi, które powinny się rozbiec, / zbliżyły nas właśnie do siebie [...] Dziś widzę, że mój kraj jest także jej krajem, / a przecież marzyłem, by przerzucić pomost*³³.

Kluczową rolę w historii Teresy i Andrzeja pełni postać tajemniczego jubilera. Jest on zarazem spoiwem, łączącym dzieje wszystkich trzech par. Spotkanie z nim wynosi rozważania na temat miłości na nowy poziom i stanowi przejście od indywidualnych refleksji i wspomnień do sformułowania ponadczasowych prawd o miłości, równocześnie wprowadzając – kluczowe dla zrozumienia utworu – odniesienie ludzkiej miłości do Miłości Absolutnej. Z perspektywy minionych lat, Teresa tak wspomina to pamiętne spotkanie: *ten starzec miał w oczach poziom naszego istnienia. / Pion stanowiły serca. (Pion się z poziomem stykał)*³⁴. Już sama witryna jubilerskiego sklepu zdaje się przenosić narzeczonych w inny wymiar, w nową, a zarazem odwieczną rzeczywistość.

Analizując ten obraz, R. Buttiglione wskazuje na zwierciadło jako na symbol prawdy o wzajemnym odzwierciedlaniu siebie, które jest zarazem owym *przebywaniem w drugim*, posiadaniem w swoim wnętrzu jego obrazu³⁵.

³⁰ W *Miłości i odpowiedzialności* Wojtyła pisze: *Sama z siebie bowiem zmysłowość jest zupełnie ślepa na osobę, a zorientowana tylko w stronę wartości seksualnej związanej z ciałem. Dlatego też wykazuje ową znamioną niestałość, zwraca się wszędzie tam, gdzie znajduje tę wartość, gdzie pojawi się 'możliwy przedmiot użycia'* (K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 98).

³¹ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 8.

³² Tamże, s. 8.

³³ Tamże, s. 11.

³⁴ Tamże, s. 36. A. Przybylska podkreśla znaczenie zawartego w tej wypowiedzi motywu krzyża, powstającego na przecięciu dwóch kierunków: pion oznacza tu indywidualną wędrówkę każdego człowieka, poziom – moment spotkania i rozpoczęcia wspólnej drogi życia (A. Przybylska, dz. cyt., s. 206).

³⁵ Por. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 356.

Słowa mówiące o obecności w głębi tego zwierciadła niejako *od początku* wskazują zarazem na miejsce człowieka w odwiecznym Bożym planie. Odbicie może symbolizować nie tylko świadomość, ale i łaskę, zaś sklep – sakrament małżeństwa³⁶.

Przed sklepem jubilera ukazuje miłość jako rzeczywistość tajemniczą, której *nie można zrozumieć, a jedynie przyjąć jako dar tym cenniejszy, że nieoczekiwany*³⁷. Jest to także dar przekraczający niekiedy ludzkie plany i oczekiwania. Musiało minąć sporo czasu, nim Andrzej ze zdumieniem odkrył, że *drogi, które powinny się rozbiec, / zbliżyły nas właśnie do siebie*³⁸, że pokochał Teresę niejako na przekór samemu sobie, kierowany jakimś tajemniczym impulsem, który z czasem mógł przerodzić się w owo tajemnicze wzajemne trwanie w sobie. Trwanie, którego nie jest w stanie przerwać nawet fizyczna rozłąka³⁹. Losy kolejnej pary: Anny i Stefana, ukazują jednak, że fizyczna obecność nie jest jeszcze wystarczającym gwarantem owego „trwania”.

ANNA I STEFAN

Bo człowiek nie przetrwa w człowieku bez końca i nie wystarczy człowiek – prawda tych słów w sposób dramatyczny wybrzmiewa w małżeństwie Anny i Stefana. W ich miłość wkradło się pęknięcie, gorycz, smak zawodu i rozczarowania, poczucie niewystarczalności. Takie oblicze przybiera miłość, która utraciła zdolność do daru z siebie. Oto małżonkowie z bólem stwierdzają, że zgodzili się na kompromis, będący zaniechaniem walki o wzajemną miłość. Obojętność i zgoda na umieranie miłości pogłębiają owo dramatyczne pęknięcie. Anna skarży się, że przestali istnieć w sobie nawzajem, przez co: *coraz bardziej życie się zmieniało / w uciążliwą egzystencję dwojga, / którzy w sobie zajmują wzajemnie / coraz mniej miejsca*⁴⁰. Jedyne, co ich łączy – to suma wspólnych obowiązków... Miejsce miłości zajmuje obojętność; miej-

³⁶ Wszystkie ważne decyzje bohaterów dokonują się właśnie przed jego witryną, bo też Sakrament Małżeństwa jest tą właśnie tajemnicą, wokół której skupia się cały dramat. Jego bohaterowie mają przy tym świadomość, że ich decyzje sięgają zarówno w przeszłość, jak i w przyszłość, przekraczając przestrzeń i czas i wpisując się w odwieczny porządek, tworzą nową rzeczywistość. Sakrament stwarza bowiem „nowego człowieka” (*dotąd dwoje, lecz jeszcze nie jedno, / odtąd jedno, chociaż nadal dwoje*), zaś waga jubilera nie tylko odmierza ciężar złotego kruszcu, lecz ma moc wskazywać ciężar właściwy człowieka.

³⁷ W. Smaszcz, *Słowo poetyckie Karola Wojtyły*, Warszawa 1998, s. 137.

³⁸ K. Wojtyła *Przed sklepem...*, s. 11.

³⁹ Wspominając tragicznie zmarłego męża Teresa powie: *Nie wychodziłam więc z kręgu twojej przedziwnej osoby, / której oddałam siebie i już nie umiem odebrać* (s. 36).

⁴⁰ Tamże, s. 24.

sce bliskości – pustka i tęsknota. Historia Anny i Stefana potwierdza fakt, że miłość nie jest *raz na zawsze osiągniętym constans, ale kruchym układem, o którego całość trzeba nieustannie zabiegać*⁴¹. Domaga się ciągłej troski o jakość wzajemnych relacji i poszanowanie godności drugiej osoby. Analizując sytuację bohaterów, Wojtyła podejmuje próbę diagnozy przyczyn ich obecnego stanu. Te rozważania na temat kryzysu małżeńskiego stanowią cenne rozwinięcie jego koncepcji miłości. Na przykładzie losów bohaterów dramatu przedstawia on *odkąd dokąd sięga ludzka miłość / i jakie ma brzegi urwiste. / Kiedy ktoś się osunie po takim brzegu, / bardzo trudno mu wrócić / i błąka się sam poniżej swej drogi*⁴².

Retrospektywne wypowiedzi postaci ukazują, jak początkowa fascynacja ustępuje miejsca narastającej obojętności i postępującemu kryzysowi związku. Anna i Stefan myśleli, że dla miłości wystarczy, by dwoje ludzi *chodziło w kręgu swojego uczucia*. Tymczasem w ich przypadku życie w sposób dramatyczny weryfikuje tę tezę: ich miłość zdaje się nieodwracalnie wygasać. Gdyby została zakorzeniona w obiektywnej wartości osoby, byłaby w stanie przetrwać, choć uczucia przeminą. Widać tu echo przeprowadzonej przez Wojtyłę krytyki koncepcji wartości według Schelera i próby zredukowania ich do uczuć⁴³. Tymczasem miłość angażuje całego człowieka, nie tylko sferę jego uczuć, ale też wolę i rozum. Nie da się stapać tylko po kruchej tafli uczuć; miłość jest czymś więcej niż tylko kwestią zmysłów i atmosfery⁴⁴. Tajemniczy nieznamy o imieniu Adam⁴⁵ – komentator wewnętrznych rozterek wszystkich trzech par; ich opiekun, przewodnik i doradca – w rozmowie z Anną wypowie znamienne słowa: *Powierzchnia miłości ma swój prąd, prąd szybki, migotliwy, łatwo zmienny. Kalejdoskop fal i sytuacji tak pełnych uroku. Prąd ten jest czasami zawrotny tak, że porywa ludzi, porywa kobiety i mężczyzn. Porwani myślą, że wchłonęli całą tajemnicę miłości, a tymczasem nawet jeszcze nie dotknęli*⁴⁶. Dramat Anny i Stefana to dramat wypalonych uczuć, to dramat stopniowego oddalania się od siebie, osamotnienia. Opisu-
jąc dzieje ich miłości, Wojtyła po raz kolejny dotyka tajemnicy wzajemnego

⁴¹ A. Przybylska, dz. cyt., s. 194.

⁴² K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 25.

⁴³ Por. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 360.

⁴⁴ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 27.

⁴⁵ Adam, to – podobnie jak w *Promieniowaniu ojcostwa* – postać wynosząca treść dramatu na poziom uniwersalny. Tu mówi o sobie: *ja jestem chyba tylko po to, by na miejscu każdego człowieka / podejmować dalszy jego los, bo wcześniejszy też we mnie się zaczął*. (K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 42). We wszystkich dramatach Wojtyły Adam, uczestnicząc w życiu bohaterów, stanowi rodzaj łącznika między rzeczywistością doczesną a światem transcendentnym.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 28

trwania w sobie, odzwierciedlania we własnym wnętrzu ukochanej osoby. Gdy zabrakło nastrojów i wrażeń, w sercu Anny pozostała tylko pustka własnego wnętrza ogołoconego z obecności ukochanej osoby: *Jakże było mi zrazu obco / w sobie samej! / Jakbym już odwykła od ścian mego wnętrza – / tak bardzo były one pełne Stefana, że bez niego wydawały się puste*⁴⁷.

Anna jest kobietą *o wewnętrznej rysie na miłości, / o pęknięciu i ranie, która boli*⁴⁸. Balansując na krawędzi⁴⁹ egoizmu i nie-egoizmu, miłości i obojętności, ogarnięta tęsknotą za kimś doskonałym, a przede wszystkim: i n n y m od Stefana – Anna bezwiednie zaczyna poszukiwać bliskości przypadkowo napotkanych mężczyzn⁵⁰. Jej tęsknotę za miłością wyrazi Adam: *Nie możesz żyć bez miłości. Widziałem z daleka, jak szłaś tą ulicą i próbowałaś wzbudzić dla siebie zainteresowanie. Prawie słyszałem Twoją duszę. Wołałaś z rozpaczą o miłość, której nie masz. Szukałaś kogoś, kto by cię wziął za rękę, przygarnął...*⁵¹

Anna obwinia Stefana o swoją samotność, o to, że nie potrafił zabić rany, która pojawiła się w jej duszy, że potraktował ją jak przedmiot, którego nie można utracić, gdy się już go raz uczyniło swoją własnością, że pohańbił jej wizerunek w sobie. Oto skutek przedmiotowego potraktowania człowieka, przed którym Karol Wojtyła ostrzegał wielokrotnie na kartach *Miłości i odpowiedzialności*⁵².

Przyczyna kryzysu ich związku leży jednak jeszcze głębiej. Wskazuje na nią Adam, przypominając małżonkom zapomnianą przez nich prawdę: *miłość nie jest przygodą. Ma smak całego człowieka. Ma jego ciężar gatunkowy. I ciężar całego losu. Nie może być chwilą. Wieczność człowieka przechodzi przez nią. Dlatego odnajduje się w wymiarach Boga, bo tylko On jest wiecznością*⁵³. To dzięki temu zakorzenieniu miłości w Absolucie, Teresa może mówić o trwaniu w kręgu osoby Andrzeja, mimo jego fizycznej nieobecno-

⁴⁷ Tamże, s. 22.

⁴⁸ Tamże, s. 25.

⁴⁹ W jednej ze scen Anna idzie krawężnikiem, co może być symbolicznym odzwierciedleniem stanu jej ducha.

⁵⁰ por. K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 27-30.

⁵¹ Tamże, s. 27-30.

⁵² Na kartach *Miłości i odpowiedzialności* Wojtyła wielokrotnie podkreśla wagę normy personalistycznej, w myśl której: *osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu [...]. Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe do niej odniesienie stanowi tylko miłość.* (K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 42).

⁵³ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 29.

ści. Z kolei pozbawiona tego zakorzenia miłość nie przetrwa próby czasu, jak to ma miejsce w przypadku Anny i Stefana. Słowami Adama Wojtyła wyraża prawdę o Miłości, która istnieje niejako *po drugiej stronie* naszych wszystkich miłości. To takiej właśnie miłości intuicyjnie szukał Andrzej, zastanawiając się długo nad wyborem przyszłej żony, orientując się w skomplikowanej mapie znaków i sygnałów, przy równoczesnej świadomości tego, czym jest miłość w jej absolutnych wymiarach. Tej świadomości i wpływającej z niej pokory zabrakło Stefanowi⁵⁴.

W omawianym dramacie ustami poety przemawia wybitny duszpasterz i teolog, pozwalający czytelnikowi odkryć tę przedziwną prawdę, że *w twarzy Oblubieńca każdy z nas odnajduje podobieństwo twarzy tych, w których uwikłała nas miłość po tej stronie życia i egzystencji. Wszystkie są w Nim*⁵⁵. Ten paradoks poraża Annę, która w Oblubieńcu⁵⁶ odkrywa twarz Stefana – twarz, którą zarazem kocha i nienawidzi, której szuka i przed którą ucieka. Prawda ta przeraża, ale zarazem powstrzymuje Annę przed rezygnacją z walki o miłość. Choć dawne jej uczucie do męża obumarło, to jednak decyduje się trwać, przestać obwiniać tylko drugą stronę i zacząć szukać winy w sobie. Te starania stają się zaporą, która zatrzymuje postępujący proces wzajemnego oddalania się małżonków. Adam określi drogę, na którą weszli mianem drogi miłości dopełniającej, która mogła zacząć się tylko od spotkania z Oblubieńcem⁵⁷. Na ostatnich kartach dramatu powraca postać Anny, wypowiadającej znamienne słowa: *dawna dziewczęca miłość do tego człowieka wyschła / jak źródło, które nie może powtórnie wytrysnąć z ziemi. / Próbowałam jednak uwierzyć i w niego, i w jakiś ład, / w jakiś porządek wszystkiego, także i mego życia [...] Przestaliśmy się może od siebie oddalać w takim przyspieszeniu*⁵⁸.

Również w historii tej pary małżeńskiej, której losy jakże różnią się od dziejów miłości Teresy i Andrzeja, wpisany jest tytułowy *sklep jubilera*. Tajemniczy jubiler pojawia się w przełomowym momencie, kiedy to Anna podejmuje decyzję o sprzedaniu swojej obrączki. Uświadamia on jej, że na wadze, odważającej los i byt człowieka, żadna obrączka z osobna nie waży ani miligrama. Ważą tylko obie. Większość wypowiedzi jubilera cechuje pewna doza sceptycyzmu: oto miłość tworzą osoby nie dorastające do wezwania kierowanego ku nim przez wartość ucieleśnioną w drugim człowieku. Jego sło-

⁵⁴ Por. A. Karoń-Ostrowska, dz. cyt., s. 82.

⁵⁵ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 32.

⁵⁶ Postać Oblubieńca wnosi rozważania na poziom metafizyczny, jego kluczową rolę w tej części dramatu podkreśla fakt, iż jest ona zatytułowana właśnie: *Oblubieniec*.

⁵⁷ Por. tamże, s. 44.

⁵⁸ Tamże, s. 43.

wa wskazują na splątanie ludzkich istnień, na niepełność i niedojrzałość jednostki, na – zdające się wzajemnie wykluczać – wpisane w nią pragnienie jedności i zarazem odrębności⁵⁹. Odpowiedzią na ową niewystarczalność i tragiczność osoby ludzkiej jest wspomniane już zakorzenienie miłości w Miłości Absolutnej. To zakorzenienie dokonuje się przez sakrament małżeństwa, w którym urzeczywistnia się niepowtarzalna *synteza istnienia dwóch ludzi, / które się w pewnym punkcie jakby zbiega / i z dwojga czyni jedno*⁶⁰, a zarazem włączenie tej miłości w porządek nadprzyrodzony.

MONIKA I KRZYSZTOF

Przed sklepem jubilera daje nam obraz jeszcze jednej miłości: uczucia rodzącego się między Krzysztofem – synem Teresy i Andrzeja oraz Moniką – córką Anny i Stefana. Analiza ich wzajemnej relacji pobudza nie tylko do wyciągania wniosków na temat miłości oblubieńczej, ale także odkrywa tajemnicę miłości rodzicielskiej: trwanie w dzieciach „dziedzictwa” ich rodziców. Na przykładzie tej pary Wojtyła ukazuje wpływ rodziców nie tylko na charakter i osobowość ich potomstwa, ale i na zdolność do miłowania i kształt miłości, którą stworzą. Żłudna okazuje się nadzieja Anny, że *w dusze dzieci jeszcze nie przeszło / to pęknięcie miłości, / które ja już czułam tak dotkliwie*⁶¹, bowiem oboje: Monika i Krzysztof, wkraczają w miłość z pewnymi ograniczeniami egzystencjalnymi (lęki, urazy, pęknięcia osobowości)⁶², a także zranieniami wyniesionymi z domu rodzinnego. Z jednej strony fizyczny brak zmarłego przedwcześnie ojca, z drugiej zaś kryzys małżeński rodziców – to doświadczenia, które rzutują na postrzeganie miłości przez tych dwojga młodych ludzi. Proces kształtowania się ich uczucia to ciągle zmaganie z ograniczeniami i walka o uzyskanie umiejętności ich transcendowania. Na przekór wszelkim trudnościom, Krzysztof jest w stanie dostrzec w rodzącym się uczuciu nie tylko piękny i zarazem trudny dar, lecz także zadanie: *miłość jest ciągłym wyzwaniem rzucanym nam przez Boga, / rzucanym chyba po to, byśmy sami wyzwali los*⁶³. Mimo lęku przed wzajemnym zranieniem i kruchością ludzkich uczuć, młodzi ludzie chcą walczyć o to, by owo pęknięcie miłości, które stało się udziałem Anny i Stefana, nie ogarnęło swą destruktywną siłą

⁵⁹ Por. K. Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów [1991], s. 99.

⁶⁰ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 27.

⁶¹ Tamże, s. 23.

⁶² Por. A. Przybylska, dz. cyt., s. 230.

⁶³ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 38.

ich rodzącej się miłości. Myślami wybiegają w przyszłość, przewidując, że *ważne będzie to, co zostaje, gdy fala wzruszeń opadnie*⁶⁴. Te słowa ukazują, podkreślaną już wielokrotnie prawdę, że dojrzała miłość nie ogranicza się do sfery czysto emocjonalnej, lecz ją przekracza, stawiając w centrum samą wartość osoby umiłowanej i prawdę o niej.

I znów pojawia się postać Jubilera. Dowiedziawszy się o zaręczynach syna, Teresa powraca we wspomnieniach do pamiętnego z nim spotkania, do jego słów, do obrazu przyszłości, odczytanej w zwierciadle jego wystawy. W miłości Krzysztofa i Moniki upatruje swoistą kontynuację swej miłości do Andrzeja – miłości przedwcześnie przerwanej przez śmierć. Tę intuicję wyrazi słowami: *stałam więc dzisiaj znów przed sklepem jubilera / czytałam dalszy ciąg naszej przedziwnej historii...*⁶⁵. Tym razem jednak młodzi nie zwracają uwagi na twarz Jubilera, nie potrafią (a może i nie chcą) wyczytać nic z jego wzroku, nie odczuwają wyjątkowości tego spotkania, o którym Monika powie: *byliśmy sobą zajęci – jakże można się było oderwać... / on nie uczynił niczego, by nas zafascynować...*⁶⁶. Istotniejsza od jego słów zdaje się być fala wzruszeń i emocji, towarzyszących narzeczonemu w chwili wyboru obrączek. Całe piękno skupiło się w ich uczuciu. Losy dzieci, ich sposób doświadczania miłości różni się od doświadczenia rodziców, a jednak z niego czerpie i na swój sposób na jego przedłużeniu wyrasta.

Słowa wypowiedziane w pewnym momencie przez bohaterkę innego dramatu Wojtyły – Monikę z *Promieniowania ojcostwa* – przywołują postać jej imienniczki z dramatu *Przed sklepem jubilera*. Monika mówi: *tak rósł we mnie ojciec poprzez matkę, a ja właśnie byłam ich jednością, / w tym fragmencie w całokształcie drzewa, poprzez które rosną oba pnie*⁶⁷. Karol Wojtyła posługuje się, jakże wymownym, obrazem drzew o podwójnym pniu, aby ukazać prawdę o dziecku, które wzrasta niejako *na przedłużeniu* istnienia swoich rodziców. Jest to połączenie tak silne, że wybory rodziców nie mogą pozostać bez echa w duszy i osobowości dziecka. Również ich miłość lub jej brak owocuje określonym stopniem zdolności dawania i przyjmowania miłości. Monika jest przykładem tego, w jak dramatyczny sposób pęknięcie miłości rodziców rzutuje na jej relację z Krzysztofem. Potwierdzają to słowa Teresy: *oto dziedzictwo Moniki: pęknięcie tamtej miłości / zatrzymało się w niej*

⁶⁴ Tamże, s. 38.

⁶⁵ Tamże, s. 36

⁶⁶ Tamże, s. 40.

⁶⁷ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa (misterium)*, [w:] K. Wojtyła-Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 458.

*tak głęboko, że własna miłość / zaczyna się też od pęknięcia*⁶⁸. Anna i Stefan wzajemną obojętnością okaleczyli swoją córkę, czyniąc ją zamkniętą w sobie i przedwcześnie dojrzałą. Sama Monika wielokrotnie mówi o lęku przed miłością, przed ewentualnym zranieniem. Lęka się siebie samej, lęka się o Krzysztofa i lęka się wreszcie jego samego. Lęk jest nieodłącznym towarzyszem jej miłości. Widząc rodziców, którzy żyją niejako obok siebie, którzy zaprzepaścili pierwotną jedność ich związku, boi się możliwości niespełnienia się tego uczucia, które rodzi się między nią a Krzysztofem: *czy to nie będzie pomyłka, mój drogi, czy nie minie? / Czy kiedyś nie odejdziesz tak samo jak mój ojciec, / który jest w domu obcy – czy ja nie odejdę jak matka, / która stała się obca? Czy ludzka miłość w ogóle jest / zdolna do tego, by przetrwać całe istnienie człowieka?*⁶⁹. Lęk przed przyszłością jest pochodną tych wszystkich lęków, jakie nagromadziły się w małżeństwie jej rodziców – Anny i Stefana. Obawa przed byciem porzuconym nie jest bezpodstawna, lecz zakorzeniona w poczuciu opuszczenia, które stało się udziałem Anny. Relacja rodziców rzutuje także na postrzeganie przyszłego małżonka⁷⁰.

Również w Krzysztofie trwa miłość, która stała się udziałem jego rodziców: Teresy i Andrzeja, i która przetrwała, mimo fizycznej nieobecności zmarłego przedwcześnie ojca. Tak, jak w Monice trwa owo *pęknięcie miłości*, tak w nim przetrwała jedność. Równocześnie jednak Krzysztof niejako odziedziczył *lęk miłości do nieobecnego*⁷¹. Na jego osobowość rzutuje doświadczenie braku ojca, będące zarazem brakiem pozytywnego wzorca mężczyzny⁷². Matka próbowała wszczepić w niego ideę ojca, jednak jej starania nie mogły zastąpić jego obecności. Szczególna więź Krzysztofa z matką uczyniła go człowiekiem wrażliwym, zdolnym odczytać w niej samotność pełną nieobecnego człowieka, którego on w jakiś sposób zaczął uobecniać. Sama Teresa przyznaje, że coraz bardziej widzi w Krzysztofie Andrzeja. Czyżby w ten sposób spełniały się słowa z *Promieniowania ojcostwa*, mówiące o odnajdowaniu w dziecku ojca i zarazem oblubieńca?⁷³ Również Krzysztof, który musi zdobywać Monikę nie tylko dla siebie, ale i dla niej samej i dla jej rodziców, nie jest wolny od lęku przed wyzwaniem, jakie stawia przed nim los. Tylko miłość, zakorzeniona w prawdzie o sobie i o drugiej osobie, jest w stanie prze-

⁶⁸ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 39.

⁶⁹ Tamże, s. 37.

⁷⁰ Monika mówi: *ach, kiedyż zaczniemy żyć / życiem nareszcie własnym! / I kiedyż wreszcie uwierzę, / że ty nie jesteś jak ojciec! Kiedyż będziesz tylko Krzysztofem, / wolnym od tamtych skojarzeń!* (s. 41).

⁷¹ Tamże, s. 39.

⁷² Por. tamże, s. 36-37.

⁷³ Por. K. Wojtyła, *Promieniowanie...*, s. 454.

łamać ten lęk i uczynić człowieka zdolnym do daru z siebie, do stworzenia tej *communio personarum*, która jest przynależna miłości oblubieńczej.

Doświadczenie rodziców trwa w dzieciach, ale ich nie determinuje. Są oni dla nich niczym próg, *poza który przechodzą z wysiłkiem, / by znaleźć się w nowych mieszkaniach – w mieszkaniach własnych dusz*⁷⁴. Próg nie jest po to, by się na nim zatrzymywać, lecz jest niczym pomost, prowadzący do wnętrza, do nowej rzeczywistości, którą trzeba budować własnym wysiłkiem, w oparciu o wolność i ciągle ponawiany wybór, przede wszystkim jednak w oparciu o miłość. Przejście przez ten próg można odczytywać również jako symboliczne wejście w dorosłość. Za tym progiem prawdą stają się słowa: *dzieci dorastają znienacka przez miłość, i potem tak nagle dorośli / trzymając się za ręce wędrują w wielkim tłumie*⁷⁵.

Dzieje miłości Moniki i Krzysztofa to dowód na to, jak miłość splata się z konkretnym losem człowieka, z jego doświadczeniami, zranieniami i całą jego historią. To także dowód na przenikanie się i wpływ wzajemnej miłości rodziców na uczucie, jakim obdarowują swe dzieci, ale także na kształt ich przyszłych relacji z życiowymi partnerami. W rodzicielstwie rodzi się nowa jakość owej *communio personarum*, która jest udziałem małżonków. Co więcej, miłość rodzicielska nie tylko wyrasta na przedłużeniu miłości oblubieńczej, ale obie winny być w swej najgłębszej istocie partycypowaniem w Absolutnym Istnieniu i Miłości samego Boga, która niejako „promieniuje” na wszystkie pozostałe relacje. Miłość bowiem *nie może być chwilą. Wieczność człowieka przechodzi przez nią. Dlatego odnajduje się w wymiarach Boga. Bo tylko On jest wiecznością*⁷⁶. I to właśnie On ukazuje się na dnie dramatów poszczególnych bohaterów.

*

Medytacje o sakramencie małżeństwa przechodzące chwilami w dramat... Treść całkowicie uzasadnia ów tytuł. Trzy pary. Jedna miłość, ale różne jej oblicza. Zmagania bohaterów, tragizm ich losu i zawile drogi, którymi kroczą ich uczucie trafnie podsumowują słowa Adama: *czasem ludzkie istnienie wydaje się za krótkie dla miłości. Kiedy indziej jednak odwrotnie: miłość ludzka wydaje się za krótka w stosunku do istnienia – a może raczej za płytka. W każdym razie człowiek ma do dyspozycji jakieś istnienie i jakąś miłość –*

⁷⁴ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 39.

⁷⁵ K. Wojtyła, *Profile Cyrenejczyka*, [w:] K. Wojtyła-Jan Paweł II, *Poezje...*, s. 122.

⁷⁶ K. Wojtyła, *Przed sklepem...*, s. 29.

*jak z tego uczynić sensowny całościowy kształt?*⁷⁷ To pytanie, które odwiecznie rodzi się w człowieku i które wybrzmiewa także na kartach innych utworów Wojtyły. Odpowiedzi na nie poszukują Teresa i Andrzej, Anna i Stefan, Monika i Krzysztof. Annę i Stefana zgubił brak pokory wobec tego, czym miłość musi być w swej prawdziwej istocie. Zaślepiło ich złudzenie, że miłość da się sprowadzić do uczuć, do chwilowych uniesień serca, do fascynacji i namiętności. Pęknięcie ich miłości zagroziło nie tylko ich małżeństwu, ale też rzuciło cień na rodzącą się miłość następnego pokolenia – ich córki Moniki i Krzysztofa. W istocie trudno mówić o relacji rodziców do dzieci w oderwaniu od ich wzajemnego uczucia. Stąd też analiza miłości rodzicielskiej w pismach Karola Wojtyły stoi niejako na przedłużeniu refleksji o miłości oblubieńczej i ją dopełnia. Medytacje przechodzą w dramat. Tajemnica bycia małżonkiem przechodzi w tajemnicę bycia rodzicem.

⁷⁷ Tamże, s. 44.

ANDRZEJ LATOŃ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

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

Living Body in the Light of the Truth of Being and the Truth of Life.
Martin Heidegger and Michel Henry

I. CIAŁO W ONTOLOGII FUNDAMENTALNEJ HEIDEGGERA

*W myśleniu filozofii jesteśmy rozmową z myślicielami przeszłości*¹ – mówił Heidegger. On sam, podejmując takie „rozmowy”, wykazywał równocześnie, ze swojego punktu widzenia, słabe punkty w rozumowaniu konkretnych filozofów, aby odsłaniać to, co według niego, przeszkadzało danej myśli w dotarciu do *rzeczy najważniejszej*, czyli do właściwego rozumienia *bycia*, ciągle zapominanego przez filozofię Zachodu².

Jego krytyczne spojrzenie nie ominęło również Husserla, któremu Heidegger zarzucił pominięcie, albo raczej przegapienie (*Versäumnis*) analizy fenomenu bycia intencjonalności³. Według Heideggera, skutek tego jest taki, że Husserl nie dociera do *rzeczy samych*; będąc ofiarą wielowiekowej tradycji ontologicznej, przeoczył tę kwestię oraz kwestię sensu bycia⁴. Ale właśnie to

¹ M. Heidegger, *Z ostatniego wykładu marburskiego*, tłum. M. Poręba, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 73.

² Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 2-3; zob. na przykład uwagę w stosunku do Kartezjusza i Leibniza w: M. Heidegger, *Z ostatniego wykładu marburskiego*, s. 82.

³ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitproblems*, Frankfurt 1998², s. 157.

⁴ Tamże, s. 179.

odkrycie otwarło Heideggerowi własną drogę poszukiwań i publikację *Sein und Zeit* w 1927 roku.

Jednak wnikliwi czytelnicy dzieł Heideggera, idąc jego śladem, zaczęli zauważać również poważne niejasności czy pominięcia w jego filozofii. Rzecz dotyczy zwłaszcza fenomenu cielesności człowieka, fenomenu żyjącego ciała.

Jean Greisch, znany we Francji komentator myśli Heideggera⁵, sugeruje, że być może u Heideggera mamy do czynienia z bardzo poważnym błędem „przegapienia” („*ratage*”) fenomenu ciała. Nie chodziłoby tu tylko o zapomnienie, tak jak na przykład zapomina się zabrać parasola z domu – pisze Greisch, lecz o przegapienie czegoś na sposób spóźnienia się na pociąg, który już odjechał⁶. Uważa on, że jest to tej samej miary zaniedbanie, co wyżej wspomniany zarzut Heideggera wobec Husserla⁷. Twierdząc tak, Greisch dołącza do innego filozofa, Didier Francka, dla którego właśnie to „przegapienie” jest przyczyną porażki tego wielkiego przedsięwzięcia połączenia analityki *Dasein* i ontologii fundamentalnej w horyzoncie czasowości w dziele *Sein und Zeit*.

Poniższe refleksje na temat heideggerowskiego myślenia o ciele inspirowane są właśnie analizami dokonanymi przez Jeana Greischa i Didier Francka.

Heideggerowski *Dasein*: same ręce bez ciała?

Sein und Zeit zawodzi w przypadku problemu żyjącego ciała⁸ – pisze Franck. I nie chodzi tu o to, że Heidegger za mało mówi o ciele (kilka wierszy w *Sein und Zeit*), co by można nadrobić kontynuując analizy w tym samym duchu; tu nie chodzi o zapomnienie, lecz o rzecz fundamentalną, zdaniem Francka, o samą koncepcję *Sein und Zeit*, o błąd strukturalny tego dzieła, w którym pominięto fenomen cielesności.

Rzeczywiście, mamy tu do czynienia z pewnym paradoksem, gdyż, zapoznając się na początku z nakreślonym projektem *Sein und Zeit* mamy prawo spodziewać się, że ciało będzie fenomenem, którego analityka egzystencjalna nie może nie napotkać, w rzeczywistości jednak widzimy, że do takiego spotkania nie dochodzi⁹.

⁵ Wyróżnić tu należy zwłaszcza jego obszerny komentarz do *Sein und Zeit: Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation de «Sein und Zeit»*, Paris 1994.

⁶ J. Greisch, *Le phénomène de la chair: un „ratage” de «Sein und Zeit»*, w: G. Floviral (red.), *Dimensions de l'exister. Etudes d'anthropologie philosophique*, Louvain-Paris 1994, s. 154.

⁷ Tamże, s. 155.

⁸ D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris 1985, s. 126.

⁹ Heidegger przed *Sein und Zeit* planował iść w kierunku „filozofii życia” jako hermeneutyki

Franck, przyglądając się najpierw fenomenologicznemu rozróżnieniu Husserla na *Leib* i *Körper* widzi we wszystkich tych analizach ukryte *cielesne a priori*, trudne do zdefiniowania. Według niego nie do przyjęcia jest, aby *percepcja* była pierwszym miejscem *donacji*, a ucieleśnienie było ujmowane jako przedstawienie, zaś żyjące ciało zredukowane do czasowości¹⁰. Franck stawia nawet tezę, że jeżeli ta całkowita redukcja cielesności do czasowości jest nie do przyjęcia, to cała aksjomatyka *Sein und Zeit* staje się problematyczna, a więc *źródłowy punkt wyjścia kwestii bycia, analiza światowości, w końcu cała analityka egzystencjalna jest błędna*¹¹.

Sam Heidegger zauważył później, że jest pewien problem w jego filozofii z *ciałem żyjącym*. Ciekawe uwagi o ciele spotykamy w jego komentarzu do nietzscheańskiego „chaosu”: *Życie żyje w ten sposób, że się cielesni. Poznaliśmy być może jak dotąd niezliczoną ilość tego, co nazywamy ciałami (Leibkörper), brak nam jednak poważnego namysłu nad tym, czym jest ucieleśnienie (Leiben). Jest ono czymś więcej i czymś innym niż tylko ‘targaniem ze sobą ciała’. To w nim uzyskują swój charakter zdarzenia te wszystkie zjawiska i zmiany (Abläufe), które stwierdzamy w ciele istoty żywej. Być może ucieleśnienie jest na razie jeszcze ciemnym słowem, ale nazywa ono coś, czego w poznaniu istot żywych najpierw i stale musimy doświadczać i uwzględniać w namyśle. Tak jak proste, lecz mroczne jest to, co znamy jako grawitację, siłę ciężenia i spadanie ciał fizycznych (Körper), podobnie proste i mroczne, ale zupełnie inne i odpowiednio istotniejsze jest ucieleśnienie się istoty żywej. Ucieleśnienie się życia nie jest czymś odosobnionym dla siebie, zapuszkowanym w ‘ciele fizycznym’, jakim może jawić się ciało (Leib). Ciało jest zarazem przepustem i przejściem. Przez ciało przepływa nurt życia, co odczuwamy zawsze tylko częściowo i ulotnie, i to tylko na miarę recepcji właściwej danemu stanowi cielesnemu. Nasze ciało skazane jest na dryfowanie w tym nurcie życia, prąd unosi je i porywa bądź spycha na bok. Ten chaos naszej sfery doznań, którą znamy jako sferę cielesną, jest jedynie wycinkiem wielkiego chaosu, którym jest sam ‘świat’*¹².

W świetle tej wypowiedzi zapytajmy więc, dlaczego to *ucieleśnianie się życia* nie jest obecne i zanalizowane w *Sein und Zeit*? Czy są ku temu jakieś racje? Dlaczego Heidegger do końca bronił się przed gruntownym namysłem

faktyczności. Analityka egzystencjalna zresztą podjęła właśnie próbę rozszyfrowania fenomenu życia, scharakteryzowania go w sposób bardziej precyzyjny. Tym bardziej więc dziwi, że tak rzadko pojawia się w niej fenomen żyjącego ciała (Por. J. Greisch, *Le phénomène de la chair*, s. 157).

¹⁰ Por. D. Franck, *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris 1981, s. 25.

¹¹ Tamże, s. 26.

¹² M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. zb., Warszawa 1998, s. 560-561.

nad cielesnością, uważając ostatecznie, że analizy w *Sein und Zeit* są bardziej podstawowe, że są one fundamentem fenomenologii. A może po prostu Heidegger nie był w stanie przyznać się do błędnych wyborów na początku swoich analiz, co sugeruje Didier Franck?

Według Francka, przyczyny porażki Heideggera należy szukać w relacji, którą ustanawia on od początku pomiędzy *czasem* (to znaczy „troską”) i *byciem*. Właśnie ta relacja nie pozwala na to, aby cielesność i *ciało żyjące* pojawiły się na właściwym sobie miejscu, gdyż *ciało żyjące, przez które życie poświadcza siebie, wcale nie zależy od egzystencji, czyli czasowości*¹³. Ponieważ *ciało żyjące nie posiada żadnego ze sposobów bycia wyróżnionych przez ontologię fundamentalną*¹⁴, dlatego Franck postuluje, aby zająć się analizą żyjącego ciała, które *cieleśni się bez bycia i czasu*¹⁵. Franck proponuje więc jako bardziej fundamentalną od analityki Heideggera, *analitykę żyjącego ciała, która przekracza fenomenologię*¹⁶.

Dla Francka nieobecność *ciała żyjącego* w analizach Heideggera nie jest przypadkowa, gdyż *ciało żyjące zagrażałoby uprzywilejowanej pozycji czasowości i wszystkiemu, co z tego wynika*¹⁷. Franck przyznaje rację Husserlowi, gdy ten mówi o „procedencji” żyjącego ciała w stosunku do wewnętrznej czasowości świadomości. Zdaniem Francka, to właśnie *ciało żyjące jest tym, co konstytuuje czas, ale każde żyjące ciało w odniesieniu do innego, co znaczy, że różnica cielesna i relacja cielesna temporalizują czas*¹⁸. Ta teza kontestuje więc fundamentalne założenie *Sein und Zeit*, gdzie prawdziwym *a priori* jest źródłowa czasowość. Franck nie tylko ogłasza nieredukowalność ciała żyjącego do czasowości, ale twierdzi, odwracając centralną tezę Heideggera, że *ciało żyjące daje (donne) czas*¹⁹.

Tak więc z tego, co mówi Franck, a co potwierdza również Jean Greisch²⁰, wynika, że w samym centrum analityki egzystencjalnej *Dasein* został niesłusznie zupełnie pominięty fenomen *żywego ciała*. Wskazuje na to fundamentalne rozróżnienie *Zuhandenheit/ Vorhandenheit*, bez którego żaden opis bycia-w-świecie nie jest możliwy. To rozróżnienie już zakłada przecież istnienie *żyjącego ciała*. Jeżeli ontologia tradycyjna – ontologia *Vorhandenheit*

¹³ D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, s. 64.

¹⁴ Tamże, s. 66.

¹⁵ Tamże, s. 91.

¹⁶ J. Greisch, *Le phénomène de la chair*, s. 158.

¹⁷ D. Franck, *Chair et Corps*, s. 171.

¹⁸ Tamże, s. 190-191.

¹⁹ Tamże, s. 193.

²⁰ Zob. J. Greisch, *Le phénomène de la chair*, s. 159.

– związana jest z „ręką” i jeżeli ontologia fundamentalna – ontologia *Zuhandenheit*, ontologia egzystencjalna z „narzędziami”, które konstytuują nastrojony świat, związana jest z „ręką”, to logicznie z tego powinno wynikać, że pierwszym obowiązkiem filozofa powinna być analiza egzystencjalna cielesności²¹, czego Heidegger jednak nie czyni. Jego *Dasein* ma ręce, które nie są połączone z ciałem.

Jak to się stało, że Heidegger od początku myślał o hermeneutyce życia faktycznego a zajął się analityką *Dasein*? Kiedyś powiedziałby „życie”, a teraz „*Dasein*”, jakby bojąc się wszystkich dwuznaczności filozofii życia. Problem jest dobrze widoczny, gdy Heidegger usiłuje określić znaczenie egzystencjalnej przestrzeni z dwojakiego punktu widzenia: najpierw jako odniesienie do przestrzenności właściwej narzędziom *świata nastrojonego*, który *wpada pod rękę*; następnie w relacji do aspektów przestrzennych bycia-w-świecie samego *Dasein*. W pierwszej przestrzeni jest rzeczą normalną, że akcent pada na rękę, ale druga domagałaby się całego wcielonego ciała. Franck wprowadza tu fundamentalne rozróżnienie między dwoma wymiarami: najpierw wymiar czasowo-ekstatyczny troski, wymiar przezornych zabiegów, któremu odpowiada kategoria ontologiczna *Zuhandenheit*; następnie wymiar *cielesno-żyjący*, który jako jedyny ukazuje *niesamowitą bliskość tego, co dotykalne*²². Heidegger, według Francka, te dwa wymiary miesza ze sobą²³. To właśnie ta asymilacja leży u podstaw ostatecznego zaniechania refleksji nad *ciałem żyjącym*, gdyż wcielenie w całości zostało odesłane do ekstatycznej czasowości i to czasowość nadaje mu egzystencjalne znaczenie.

Heidegger postanowił, aby bliskości opierającej się o troskę, zabieganie, przypisać sens czasowy pewnej prezentacji, dlatego uciekał od obecności cielesnej, co widać zresztą przy analizie przestrzenności egzystencjalnej samego *Dasein*. Ta tendencja pomijania cielesności jest widoczna przy analizie egzystencjalnego fenomenu „od-dalenia” (*Ent-fernung*) i „ukierunkowania” (*Ausrichtung*), gdzie Heidegger jest zmuszony użyć nazwy *żyjące ciało*. Ale robi to w dziwny sposób pisząc: *Ukierunkowaniu, tak jak i od-daleniu, stanowiącym modi bycia bycia-w-świecie, już z góry przewodzi przegląd zatroskania. Z tego ukierunkowania wywodzą się stałe kierunki w lewo i w prawo. Podobnie jak swoje od-dalenia, tak i te kierunki jestestwo stale niesie z sobą. Uprze-strzennienie jestestwa przez jego „cielesność”, kryjące w sobie pewną włas-*

²¹ D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, s. 30. *Si la relation ontologique entre le Dasein et l'étant autre se dit par la main, l'incarnation ne doit-elle pas être une structure du Dasein, un existential et finalement un mode de la temporalisation ?*

²² Tamże, s. 66.

²³ Tamże, s. 69.

na problematykę, której nie będziemy tu rozpatrywać, jest wyznaczone także wedle tych kierunków²⁴. To jest jeden ze śladów wymazania fenomenu *żyjącego ciała* przez Heideggera, ale tych przestrzeni jest jeszcze wiele. Na przykład, w analizach *bycia-z* wymiar cielesny w ogóle nie jest wspomniany. Ten wymiar włącza w *bycie-z-drugim* dopiero inni filozofowie²⁵. Analiza *położenia* (*Befindlichkeit*) również nie nawiązuje do fenomenu *żywego ciała*. Według Heideggera prawdziwej istoty *trwogi* nie należy rozumieć w oparciu o *żyjące ciało* (ani, jak u Freuda, o seksualność); ona ma swoje źródło w *Unheimlichkeit* (nieswojości) egzystencjalnej *nie-bycia-u-siebie*²⁶. Na innym miejscu Heidegger pisze, że *dopiero* *być* 'pomiędzy' *narodzinami i śmiercią* przedstawia *poszukiwaną całość*²⁷. Jednak w przeciwieństwie do egzystencjalnego fenomenu *śmierci* w ogóle nie zajmuje się on fenomenem równie egzystencjalnym, jakim są *narodziny*. Czyż nie jest to związane z pominięciem *żyjącego ciała*? – pyta Jean Greisch. Ale wtedy trzeba by przyznać centralne miejsce w analityce *Dasein* wiedzy egzystencjalnej, która pochodzi ze związku dwóch bytów płciowych²⁸.

Da-sein ponad cielesnością

Problematyka *ciała żyjącego* wróciła u Heideggera w *Zollikoner Seminare*²⁹, w wykładach z lat 1959-1969. Uczestniczyło w nich wielu psychiatrów i studentów medycyny. Heidegger mówił, że takie spotkanie z ludźmi, którym nie wystarczy „technika”, lecz próbują myśleć, jest bardzo płodne, bo wtedy dopiero można mówić o fenomenach innych niż tylko dających się postrzegać zmysłami, można wyleczyć się ze *ślepoty na fenomeny* (*Phänomenblindheit*) i uznać fenomen jako *istotę tego, co się manifestuje*³⁰, można mówić o fenomenologii tego, co się nie uwidacznia – o takich fenomenach, jak „bycie”, „istnienie”, a więc o fenomenach najbardziej fundamentalnych, zajmujących *pierwszorzędne miejsce*³¹.

²⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 154.

²⁵ Np. Karl Löwith jako moment dialogiczny, Ludwig Biswanger jako wymiar seksualno-erotyczny czy Levinas jako moment etyczny relacji z drugim. Franck mówi o „skrzyżowaniu rąk” jako o *splocie żyjącego ciała źródłowo spacializującego* (D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, s. 97).

²⁶ Natomiast Franck przekonuje, że doświadczenie *trwogi* otwiera na przestrzeń ponadświatową, uprzednią wobec przestrzeni zatroskania; ona jest manifestacją *żyjącego ciała* cieleśniącego się bez bycia ani czasu (tamże, s. 112).

²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 523.

²⁸ J. Greisch, *Le phénomène de la chair*, s. 165.

²⁹ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Herausgegeben von M. Boss, Frankfurt 1987. W tym artykule cytaty z tego dzieła podaje za: J. Greisch, *Le phénomène de la chair*, s. 169-176.

³⁰ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, s. 221.

W takim właśnie kontekście Heidegger na nowo podejmuje problem *ciała żyjącego*, szeroko jak nigdzie indziej w swoich pismach. Jednak to przestrzeganie przed *ślepotą na fenomeny* nie zwiastowało niczego nowego w kwestii podejścia do *żyjącego ciała*, lecz właśnie podkreślało definitywnie, że podstawą będą ciągle analizy z *Sein und Zeit*, zwłaszcza te z § 23. dotyczące przestrzenności bycia-w-świecie. W *Zollikoner Seminare* Heidegger pisze, że *Dasein człowieka jest w sobie samym przestrzenny w sensie zasiedlania (des Einräumens) przestrzeni i uprzestrzennienia Dasein w jego cielesności*³², ale zaraz dodaje, że *Dasein nie jest przestrzenny dlatego, że jest cielesny, lecz to cielesność jest możliwa tylko dlatego, że Dasein jest przestrzenny w sensie zasiedlania*³³.

Jean Greisch, komentując seminaria Heideggera w Zollikon, zauważa pewną niemoc Heideggera w uwolnieniu się od przekonania o fundamentalności analiz z *Sein und Zeit*³⁴. Z jednej strony widać, że Heidegger zauważa problem wyjątkowości *żyjącego ciała* pośród innych fenomenów³⁵, że usiłuje powiedzieć coś więcej na tych seminariach o cielesności, z drugiej jednak strony, od samego początku zakłada, że badanie fenomenu *żyjącego ciała* jest absolutnie niemożliwe poza dostatecznie już wypracowanymi fundamentalnymi rysami egzystencjalnego bycia-w-świecie (to znaczy, że żadne dotychczasowe odkrycia dotyczące *żyjącego ciała* nie są w stanie naruszyć fundamentalności analityki egzystencjalnej *Dasein*). I choć Heidegger zauważał, że ciągle jeszcze brakuje adekwatnego, zadawalającego opisu fenomenu *żyjącego ciała*, to myślał oczywiście o opisie tylko z perspektywy bycia-w-świecie³⁶ (to znaczy, że nikt jeszcze nie wyprzedził analiz *Sein und Zeit*).

Wychodząc od tych fundamentalnych rozstrzygnięć, Heidegger bierze się za konkretny fenomenologiczny opis pewnych cielesnych fenomenów, którymi zajmuje się medycyna psychosomatyczna (rumienienie się, bóle krzyża, śmiech, płacz itp.). Wiele seminariów w 1965 roku było poświęconych różnym fenomenom *żyjącego ciała*, aby ostatecznie rozwiązać problem *żyjącego ciała* w ogóle.

³¹ Tamże, s. 234.

³² Tamże, s. 105.

³³ Tamże.

³⁴ Por. J. Greisch, *Le phénomène de la chair*, s. 171.

³⁵ Gdy jeden uczestników seminarium pyta Heideggera o zarzut Sartre'a, że tylko pięć wierszy poświęcono ciału w *Sein und Zeit*, Heidegger reaguje „boleśnie” i odpowiada zdawkowo, że *to, co cielesne jest rzeczą najtrudniejszą i w tamtym czasie nie byłem w stanie więcej o tym powiedzieć* (M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, s. 292).

³⁶ Tamże, s. 202.

Heidegger najpierw kładzie nacisk na dostrzeżenie różnicy jakościowej między ciałem fizycznym a ciałem żyjącym³⁷, aby dopiero potem zobaczyć prawdziwy fenomen *cieleśnienia się żyjącego ciała* (*das Leiben des Leibes*)³⁸. Zdaniem Heideggera, cielesność otrzymuje wtedy *szczególny sens ekstatyczny*³⁹. Heidegger ontologizuje wszystkie fenomeny odnoszące się do *dziwnej relacji*⁴⁰, jaką cieleśnienie ma z sobą samym. Widać tę tendencję w analizach takich fenomenów, jak stres czy anoreksja. Fundamentem tych fenomenów (żyjącego ciała, a nie ciała fizycznego) jest *ekstatyczna relacja* człowieka do bycia. W takim ujęciu, fenomen stresu ukryty już jest w analizach *Sein und Zeit*, w fenomenie egzystencjalnym „upadania” (*Verfallen*)⁴¹. *Stres stanowi część konstytucji istnienia ludzkiego zdefiniowanego jako bycie-rzucone, rozumienie i język*⁴². Ta ontologizacja fenomenu cielesności widoczna jest także w podejściu do różnicy płciowej. Na pytanie, *dlaczego wszyscy psychologowie, również Freud, nie zdołali dotąd określić istoty męskości i kobiecości* Heidegger odpowiada: *To wynika z zaślepienia na wrodzoną istotę człowieka* (*Das kommt von der angeborenen Wesensblindheit des Menschen*)⁴³.

Tak więc wyżej wspomniane *zaślepienie na fenomeny* Heideggera to *zaślepienie na istotę*. Fenomenowi żyjącego ciała nie można traktować jak zwykłego fenomenu *poręcznego*⁴⁴. Teza Heideggera brzmi: *Ucieleśnianie się* (*das Leiben*) *jako takie przynależy do bycia-w-świecie. Ale bycie-w-świecie nie wyczerpuje się w cieleśnieniu się. Dla przykładu, tak samo byciu-w-świecie przynależy rozumienie bycia, rozumienie faktu oświetlonego bycia dla mnie, ale rozumienia za każdym razem innego w zależności od tego, jak bycie jest określone w rozumieniu. To ograniczenie jest horyzontem rozumienia bycia. Tu nie dzieje się żadne cieleśnienie*⁴⁵.

Wydaje się, że to jest kluczowe stanowisko Heideggera, że rozumienie bycia nie powinno dotyczyć analityki żyjącego ciała. Decydującą wypowiedzią w tym temacie jest notatka z 3 marca 1972, gdy jeden z uczestników seminarium na temat ciała fizycznego i ciała żyjącego, ponownie stawia pytanie

³⁷ Tamże, s. 112.

³⁸ Tamże, s. 113.

³⁹ Tamże, s. 118. W tym miejscu Heidegger przeciwstawia się „psychologom francuskim”, którzy, według niego, *błędnie interpretują wszystko jako wyraz wewnętrzności, zamiast widzieć fenomen żyjącego ciała w relacji do intersubiektywności*.

⁴⁰ Tamże, s. 113.

⁴¹ Tamże, s. 180.

⁴² Tamże, s. 184.

⁴³ Tamże, s. 212.

⁴⁴ Tamże, s. 215.

⁴⁵ Tamże, s. 244.

o żyjące ciało w imieniu niezadowolonych uczestników. Heidegger odpowiada zdecydowanie i ostatecznie: *Nawet we wszelkim cielesnym doświadczeniu w perspektywie analityki Dasein trzeba zawsze wychodzić od fundamentalnej konstytucji ludzkiego istnienia, inaczej mówiąc, od bycia-człowieka jako bycia-tu-oto (Da-sein), jako istnienia – w sensie przechodnim – od dziedziny otwartości świata (Welt-Offenständigkeit)*⁴⁶. *To, co jest decydujące w naszym kontekście, to nasza wizja bezpośredniego wyłonienia z całej naszej rzekomej cielesności materialnej nieuchwytnych w sobie materialnie możliwości pojmowania i zachowywania się, na których istotowo opiera się nasze bycie-tu-oto (Da-sein). Ta wizja pozwala, jak to łatwo zrozumieć, widzieć jak bardzo wszystko, co jest cielesne przynależy bezpośrednio i bez ograniczenia istnieniu i jest i pozostaje w tym samym sposobie bycia, co ono*⁴⁷.

Heidegger chciał, aby ta wizja stała się *filozofią fundamentalną wszelkiej medycyny psychosomatycznej*⁴⁸. Jean Greisch, komentując tę wypowiedź, stwierdza: *lekarze niech wybierają, filozof jednak może zapytać czy rzeczywiście tak jest?*⁴⁹ Według Francka, Heidegger tak naprawdę nie zauważył fenomenu żyjącego ciała, ponieważ wcześniej nie rozpoznał fenomenu życia, który jest fenomenem nie jawiącym się, opornym wobec wszelkiej ontologii, „fenomenem”, którego czas nie konstytuuje, który nie umiejscawia się w prawdzie bycia, nie poddaje się namysłowi myśli wzywanej przez bycie; ciało nie istnieje, ono żyje⁵⁰.

Tematyka *żyjącego ciała* szczególnie bliska jest filozofom francuskim⁵¹. W kontekście próby przewyciężenia heideggerowskiego, ontologicznego myślenia o ciele, trzeba wyróżnić zwłaszcza Emmanuela Levinasa⁵² i Michela Henry’ego⁵³. Odkrywając fenomen *żyjącego życia* idą oni dalej niż heideggerowskie „bycie”, a fenomen *żyjącego ciała* staje się jednym z centralnych fenomenów ich filozofii. Nasze studium ograniczymy do przedstawienia tylko wizji Michela Henry’ego, i to koncentrując się na jego ostatnich trzech

⁴⁶ Tamże, s. 292.

⁴⁷ Tamże, s. 296.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ J. Greisch, *Le phénomène de la chair*, s. 176.

⁵⁰ D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, s. 63, 92.

⁵¹ Co widać na przykład w książce Marka Drwięgi: *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002.

⁵² Na temat interesującej nas tu problematyki u Levinasa proponuję lekturę następujących opracowań: T. Gadacz, *Fenomenologia życia Emmanuela Levinasa*, w: red. A. Lipszyc, *Emmanuel Levinas: filozofia, teologia, polityka*, Warszawa 2006, s. 8-13; J. Migasiński, *Fenomen ciała w ujęciu Emmanuela Levinasa*, w: tamże, s. 14-28.

⁵³ Na temat filozofii ciała u M. Henry’ego zob.: M. Drwięga, *Ciało człowieka*, s. 229-259.

dzielach⁵⁴, gdyż – jak sądzę – ta już pełna perspektywa jego *filozofii życia* najlepiej pokazuje możliwość przewyciężenia heideggerowskiego bycia-kuśmierci i zupełnie innego myślenia o żyjącym ciele.

II. ŻYJĄCE CIAŁO Z PERSPEKTYWY FILOZOFII ŻYCIA MICHELA HENRYEGO

Odkrycie *prawdy życia*

Michel Henry⁵⁵, podobnie jak Heidegger, zauważył również pewne problemy z rozumieniem intencjonalności odkrytej przez Husserla. Poddał on analizie *zasadę zasad* z §24 *Idei I*, głoszącą, że wszelka „intuicja” źródłowa musi być uważana jako prawomocne źródło dla poznania⁵⁶. Intuicja staje się donacyjna i jest *prawomocnym źródłem* wszelkiego poznania dlatego, że jest ona przeniknięta intencjonalnością, która odrywa świadomość od siebie samej. Henry stawia jednak pytanie o samą naturę intencjonalności. Nie możemy uciekać od następującej trudności: jeżeli myślimy o intencjonalności tylko jako o *tym, co umożliwia widzenie, co objawia przedmiot, to jawienie jest ukazywaniem się przedmiotu*⁵⁷. A więc pomimo wielkich osiągnięć Husserla poszerzających w filozofii pole widzenia to jednak nie wychodzi ono poza to, co widzialne jako widzialne, poza świat przedmiotowy. Powstaje więc pyta-

⁵⁴ *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996; *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; *Paroles du Christ*, Paris 2002.

⁵⁵ Znacząca filozofia Henry'ego, Paul Audi, napisał, że Michel Henry utorował sobie własną drogę fenomenologii wbrew współczesnym mu intelektualnym modom; występował wbrew obowiązującym kanonom intelektualistów i mediów; krytyczny w stosunku do strukturalistów i hermeneutów. Dokonał on „relektury” głównych dzieł modernizmu zachodniego (Marks, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger) i ich reinterpretacji w świetle fenomenologii życia. Paul Audi konstatuje, że wreszcie może ta filozofia dojść do głosu, *po upadku różnego rodzaju ideologii, które ciążyły nad naukami humanistycznymi w latach 1960-1980* (P. Audi, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris 2006, s. 22).

⁵⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, § 24, dz. cyt., s. 73: *Każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, jakich się tu prezentuje.*

[*Im Prinzip aller Prinzipien, dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der „Intuition“ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns eine erdenkliche Theorie irre machen* (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I*, Hua. III, s. 43-44)].

⁵⁷ M. Henry, *Incarnation*, 51.

nie, czy intencjonalność sama z siebie jest jedynym gwarantem podstawy fenomenalności. Henry daje odpowiedź negatywną i proponuje wzięcie pod uwagę fenomenologii nie-intencjonalnej⁵⁸. Ale to wymaga dokonania przewrotu w fenomenologii historycznej⁵⁹.

Zdaniem Henry'ego redukcja fenomenologiczna faktycznie usiłuje dotrzeć do istoty fenomenologicznego życia transcendentnego⁶⁰, ale nie potrafi tego uczynić, gdyż pozostaje ona w niewoli swojej metody, która sprawdza się w badaniu fenomenalności świata, zewnętrżności, stawiania w dystansie, ale nie jest w stanie zgłębić życia, które jest odczuwane, doznawane w immanencji. Ta fenomenologia dociera do tego, co jest naoczne, widzialne dla świadomości, co jest dane przed „oczy”⁶¹, *e-widentne*, dane w dystansie, w horyzoncie świata, w zewnętrżności, w perspektywie *sehen und fassen*, to znaczy jako przedmiot⁶². Tak więc redukcja husserłowska jest poniekąd refleksją nad życiem, ale z tej samej perspektywy, co każda refleksja dotycząca przedmiotów świata. Husserłowski *Selbsterscheinung*, samoobjawienie strumienia świadomości, pochodzi ciągle z intencjonalności, to znaczy z intencjonalnego odniesienia się świadomości do samej siebie na wzór odnoszenia się tej świadomości do wszystkich rzeczy, w dystansie i dzięki niemu (podmiot-przedmiot)⁶³. Henry nazywa to *monizmem ontologicznym*⁶⁴. Jego pierw-

⁵⁸ Zob. M. Henry, *Fenomenologia nie-intencjonalna: zadanie fenomenologii przyszłości*, tłum. J. Migasiński, w: red. J. Migasiński, I. Lorenc, *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, s. 418-437.

⁵⁹ M. Henry, *Incarnation*, 34nn.

⁶⁰ O kryzysie nauki europejskiej pisał również Husserl, jednak i jemu, zdaniem Henry'ego, nie udało się wskazać na prawdziwy problem; on również nie wyszedł poza filozofię klasyczną, która zapomniała o życiu. Husserl sprowadza cały rozwój nowożytnej nauki galileuszowskiej do aktywności świadomości transcendentnej, co pozwala uchronić się przed naturalizmem. *Ego transcendentalne* jest zasadą konstytuującą wszelkie doświadczenie ludzkie, całość „przedmiotów” świata. To prawda, że Husserl pojmuje świadomość jako życie, jako *Erlebnis*, ale „życie” tej świadomości ograniczone jest tylko do konstytuowania przedmiotów tego świata, to znaczy, całości przedmiotów składających się na ten świat. Husserl nic nie mówi o tym, czym to życie jest samo w sobie, mówi tylko o jego relacjach intencjonalnych z zewnętrżnością.

⁶¹ W języku polskim słowo „oczy-wistość” dobrze wyraża to, o co chodzi w fenomenologii świata.

⁶² M. Henry, *Entretien avec Sabrina Cusano*, s. 149.

⁶³ Fenomen jako to, co mi się ukazuje, co jest przede mną, dzięki dystansowi; to, co mogę zobaczyć i poznać. Świadomość ma tę władzę, moc *stawiania przed* (*Vor-stellen*). To jest to, co charakteryzuje filozofię zachodnią, czyli, według Henry'ego, jest to *monizm ontologiczny*. Heidegger usiłował to przezwyciężyć, odchodząc od mówienia o świadomości intencjonalnej, od przedstawiania, konstytuowania przedmiotów, a wprowadzając pojęcie *Dasein* jako bycie-w-świecie, jako tego, który rozumie bycie. Jednak ciągle mamy tu do czynienia z fenomenami świata, które wyłaniają się na horyzoncie czasowości, która *pojawia się na zewnątrz z Zewnątrz pod postacią potrójnej ekstazy, przyszłości, terażniejszości i przeszłości, ku którym Dasein nieustannie się projektuje* (M. Henry, *Entretien avec Sabrina Cusano*, s. 151).

⁶⁴ M. Henry, *Entretien avec Sabrina Cusano*, s. 149-150.

sza opublikowana książka zatytułowana *L'Essence de la manifestation*⁶⁵ usiłuje właśnie przewyciężyć powszechnie królujący *monizm ontologiczny* w filozofii, gdyż, jak sądzi, to właśnie on nie pozwala nam iść dalej w odkrywaniu rzeczywistości, a zwłaszcza w odkryciu *prawdy życia*, która jest istotniejsza niż *prawda świata*. Mówiąc fenomenologicznie: trzeba wreszcie zainteresować się innym typem jawienia niż jawienie świata.

Henry przeciwstawia jawieniu się świata jawienie życia, jako czystą fenomenalność, fenomenalność najbardziej źródłową. Życie fenomenologiczne nie ma nic wspólnego z tym, co mówi o życiu współczesna biologia czy fizyka. Chodzi o czystą fenomenalność, o życie transcendentalne, które jest innym rodzajem fenomenalizacji niż to dzieje się w świecie przedmiotów; Henry w swojej filozofii usiłuje właśnie ukazać tę różnicę. Świat jako *Różnica*, jako czysta eksterioryzacja, odsłania to, co ukazuje się nam na zewnątrz, jako inne. Świat nam się daje jako „hetero-odczucie”⁶⁶. Życie natomiast objawia siebie samemu sobie; jest ono samo-objawieniem, auto-odczuciem. Ono nie jawi się jako transcendencja, to znaczy, na zewnątrz, stając się widzialne, w dystansie horyzontu, ale w sobie samym, jako odczuwane. W każdym ze swoich modalności jest ono doznawane, czy to jako cierpienie, czy jako radość. Doświadczając siebie samego objawia się sobie samemu. Dzieje się tak dlatego, gdyż fenomenologiczne życie transcendentalne jest auto-donacją i samo-objawieniem. Henry pyta o „czystą” materię fenomenologiczną tej auto-impresyjności samo-objawiającego się życia i dochodzi do wniosku, że jest nią źródłowa Afektywność⁶⁷, czysta Afektywność transcendentalna, która

⁶⁵ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris 1963.

⁶⁶ M. Henry, *Entretien avec Sabrina Cusano*, s. 151.

⁶⁷ Henry daje priorytet immanencji rozumianej jako afektywność. Ale czy Heidegger nie czyni tego samego, gdy mówi o sposobie, w jaki dają nam się wszystkie rzeczy? Nie świadomość, lecz afektywność jest konstytutywna. Tu właśnie trzeba zauważyć różnicę Henry'ego z Heideggerem i jednocześnie pewną nowość, jaką proponuje Henry w fenomenologii. To prawda, że Heidegger zastępuje husserlowską świadomość transcendentalną afektywnością, ale ciągle chodzi tu o relację do fenomenów świata, o *otwartość na świat jako świat* (M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 265). Afektywność u Heideggera odsłania nam świat jako horyzont widzialności otwarty przez trzy ekstazy temporalizacji; ten horyzont Heidegger nazywa również nicością, gdy analizuje go z perspektywy konkretnego przejawu tej afektywności jakim jest trwoga (zob. tamże, § 40, s. 261nn). Trwoga jest trwogą dlatego, że rzuca nas przed horyzont przyszłości (tamże, s. 480-485). Tym horyzontem ostatecznie jest śmierć. Ta prawda, „odbita” niejako od tego horyzontu, wraca do każdego z nas (do *Dasein*); ona odkrywa nas sobie samym, określając nas jako istoty rzucone w świat, aby w nim umrzeć. Brakiem tej analizy, według Henry'ego, jest nie zainteresowanie się samą istotą trwogi jako trwogi, a w ogólności, istotą afektywności jako afektywności, tym czym jest afektywność. Przed odsłanianiem świata, które umożliwi nam afektywność, najpierw sama afektywność musi objawić się sobie samej. Ona odsłania fenomen świata (jako trwoga), ale jak odsłania się sam *fenomen afektywności*?

konstruuje substancję fenomenologiczną życia, a przez to każdą jego możliwą modalność, a więc konkretne cierpienia, radości etc.

W fenomenalności świata nie ma dotyku, nie ma doświadczania siebie samego; w „świecie”, w zewnętrzności, nie może być afektywności. Istnieje więc inny wymiar fenomenów, bardziej źródłowy, dzięki któremu możliwe jest jawienie się przedmiotów, jest to fenomenalność życia, którego materia fenomenologiczną jest Afektywność⁶⁸. Życie jest przede wszystkim „afektywnością”, rozumianą w znaczeniu transcendentalnym, jako źródło wszelkiej donacji bycia. Termin ten w tym kontekście trzeba odróżnić od empirycznego fenomenu, którzy wszyscy znają jako „uczucie”. Doznaniowość przynależy, według swoich biegunów Cierpienia i Radości, do donacji wszystkiego, co jest; ona tę donację właściwie konstruuje. Wszystko, co się manifestuje, czy to gdy pochodzi ze „świata” czy z „umysłu”, z „zewnętrzności” czy „wewnętrzności”, z „podmiotu” czy „przedmiotu”, manifestuje się w doznaniowości i przez nią. Ale doznaniowość to coś więcej niż towarzyszenie wszystkim naszym przedstawieniom, doświadczeniom zmysłowym, uczuciom. To nie jest jeden z psychologicznych stanów (zmysłowość, wyobraźnia, wątpliwość, pewność...), lecz jest ona *fundamentalnym Jak, zgodnie z którym każda z tych modalności spotyka najpierw siebie, odczuwa siebie samą i doświadcza siebie samej, ona jest czystą materialnością fenomenologiczną tego odczuwania siebie samej i w ten sposób, konkretną, podstawową możliwością i istotą absolutnej subiektywności*⁶⁹. Nie godząc się na klasyczną redukcję podmiotowości do świadomości przedmiotu, lecz rozumiejąc ją, przeciwnie, jako Życie, filozofia podmiotowości Henry’ego widzi w Rozkoszowaniu się i Cierpieniu kategorie fundamentalne, w których właściwie zawiera się nasze doświadczenie bycia. I to właśnie w miarę jak ta podmiotowość odkrywa wewnętrzną koneksję w łonie Afektywności, i gdy ona uwypukla nieustanne przechodzenie tych ontologicznych tonacji jednej w drugą, wtedy właśnie jego fenomenologia życia absolutnie subiektywnego, to znaczy, transcendentalnie afektywnego, może być uważana za *fenomenologię materialną*⁷⁰. Życie jest absolutem, doświadcza samego siebie i w ten sposób jawi się samemu sobie; ono jest fenomenologiczne na wskroś.

⁶⁸ Por. M. Henry, *Entretien avec Sabrina Cusano*, s. 152.

⁶⁹ M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, tom 2 : *De la subjectivité*, Paris 2003, s. 52.

⁷⁰ P. Audi, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris 2006, s. 22.

Doświadczenie chrześcijańskie jako fenomenologia życia

Filozofia zachodnia ma niewątpliwe zasługi dla ludzkości, a zwłaszcza dla cywilizacji europejskiej. Przede wszystkim poznanie filozoficzne pomogło człowiekowi w uwalnianiu się od lęków wobec przyrody. Ale ta sama filozofia, według Henry'ego, stworzyła także nowe monstra takie, jak Historia, Podświadomość, Bycie itd. Ciągłe potężnym „władcą” pozostaje jednak świat; to świat określa człowieka, podczas gdy intuicja podpowiada nam co innego, że to każdy człowiek jest kimś wyjątkowym! Kwestią fundamentalną staje się więc prawdziwe „zbawienie”, ocalenie człowieka. Henry w pewnym okresie swojej twórczości jasno zobaczył, że w poszukiwaniach najgłębszej istoty życia człowieka trzeba uwolnić się od ontologii, porzucić myślenie o życiu człowieka w kategoriach bycia⁷¹. I tu z pomocą przyszła mu „filozofia” chrześcijan, zwłaszcza w relacji św. Jana⁷². Henry zauważył, że w orędziu Ewangelii Janowej na pierwszym miejscu jest kategoria *rodzenia*, a nie tworzenia, konstytuowania. Ta *'filozofia'* nazywa konkretnie intuicje jego własnej fenomenologii, a mianowicie: 1/ określa absolut (Boga) jako Życie, 2/ stwierdza, że proces życia jako przyjście w siebie i jako doświadczenie siebie rodzi koniecznie w sobie konkretną Osobę (Sobość), w której życie doznaje siebie samego i w ten sposób objawia się sobie samemu – to jest właśnie Słowo Życia, ale ono nie przychodzi na końcu tego procesu, lecz do niego przynależy, jest konstytutywne w jego wypełnieniu, i w ten sposób jest ono względem niego współczesne («Na początku było Słowo» – J, 1,1); 3/ człowiek, to znaczy żyjąca Sobność transcendentalna, którą jest każdy z nas, może być zrozumiany tylko we wnętrzu tego procesu życia, a nigdy z perspektywy świata⁷³.

⁷¹ Tu Henry spotyka się z Levinasem, którego filozofia staje się ostatecznie wolna od myślenia ontologicznego, co wyraża zresztą już sam tytuł jego książki *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000. *Głęboka potrzeba wyjścia z bycia* – to, co dla Heideggera byłoby nonsensem, dla Levinasa staje się niemal obsesją jego myśli (E. Levinas, *De l'évasion*, Paris 1982, s. 125). Podobnie jak Henry, Levinas analizuje starożytną kwestię bycia jako bycia razem z Heideggerem, jako *fakt bycia*, po to, aby pokazać wpisana weń *ułomność* (tamże, s. 94), aby zobaczyć konieczność szukania *zbawienia*, a nie uparcie trwać w byciu uważając je za *tło i granicę naszych trosk* (tamże, s. 99).

⁷² Mamy tu do czynienia z pewnym paradoksem: w kraju, gdzie na uniwersytetach nie wypada mówić o fenomenie religijnym, gdzie obowiązuje „laickość” myślenia, „poprawność filozoficzna”, powstają najpiękniejsze dzieła filozoficzne promujące „prawdę chrześcijańską”. Gabrielle Dufour-Kowalska pojawienie się filozofii Henry'ego nazywa «cudem» w epoce materializmu, nihilizmu i triumfującego ateizmu (G. Dufour-Kowalska, *Fenomenologia materialna Michela Henry a chrześcijaństwo*, tłum. U. Idziak i W. Starzyński, w: red. J. Barcik, *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, Kraków 2007).

⁷³ M. Henry, *Entretien avec Sabrina Cusano*, s. 153-154. Patrząc na człowieka z perspektywy fenomenologicznego horyzontu świata, człowiek, podobnie jak świat, jest bytem skończonym, byciem-ku-śmierci. Natomiast z perspektywy fenomenologii życia, skończoność człowieka należy

Henry ciągle powtarza, że zachodnia myśl, jako dziedzictwo Grecji, nie zajęła się życiem i człowiekiem jako istotą żyjącą. Dla niej życie jako fenomen biologiczny jest tylko fenomenem świata, dającym się poznać tak jak inne przedmioty świata. Człowiek – przedmiot świata, „byt” w świecie, a nie istota żyjąca. Zapomniano o Życiu fenomenologicznym, którego istotą jest doświadczanie siebie samego w swoim życiu⁷⁴. Henry zauważył, że właśnie chrześcijaństwo jest niezwykłą inspiracją dla filozofii, aby wreszcie *dopuścić do głosu* życie. Dla chrześcijaństwa Życie jest Prawdą, Prawda jest Życiem. Życie jest tym, co konstytuuje istotę Boga i również istotę człowieka, człowieka jako żyjącego. Tematem centralnym chrześcijaństwa jest relacja Życia do żyjącego. Ta relacja nazywa się z punktu widzenia życia *rodzeniem*, z punktu widzenia żyjącego *narodzinami*. To właśnie Życie zdradza każdego możliwego żyjącego⁷⁵. Życie ma tę możliwość dlatego, że jest ono zdolne do zrodzenia siebie samego – co przynależy tylko Bogu, a co w filozofii Henry’ego nazywa się *Życiem absolutnym* albo *fenomenologicznym Życiem absolutnym*.

W chrześcijaństwie istnieje tylko jedno Życie, mające moc rodzenia, immanentne wobec wszystkiego, co żyje. Ono jest istotą samego Boga, który jest nieprzenikniony dla myśli. Stąd wszystkie dowody racjonalne na istnienie Boga, według Henry’ego, są absurdem⁷⁶. Żyjący wchodzi w życie identyfikując się z samo-objawianiem tego życia. Życie „nie jest”⁷⁷, nie można go uchwycić pojęciowo. Ono przychodzi i nie przestaje przychodzić, jest procesem. W swoim wiecznym spełnianiu tego procesu, życie *rzuca się w siebie samo, rozbija się o siebie, doświadcza siebie samego, rozkoszuje się sobą, tworząc własną istotę*⁷⁸. Doświadczający i to, co doświadczane są tym samym – taka jest pierwotna istota Tożsamości (*Ipseité*), istota żyjącej Sobości (*Soi*)⁷⁹.

rozumieć zupełnie inaczej. Życie jest absolutne, nieskończone. Ja jako żyjący nie wprowadziłem sam siebie w życie, nie dałem samego siebie sobie, aby stać się konkretną Osobą (Sobością). Ja nie jestem życiem, ja jestem tylko żyjącym dzięki życiu. Naszą skończoność można zrozumieć tylko w tej perspektywie, jako odniesienie żyjącego do życia absolutnego. Jestem bytem skończonym w tym sensie, że nie powołałem sam siebie do życia. Jako Sobość transcendentalna, jako konkretne ja na zawsze, pojawiłem się dzięki auto-donacji życia absolutnego, które wnosi siebie samo w siebie. *Im bardziej moja skończoność jest radykalna, tym bardziej zdecydowany jest uścisk, w którym życie absolutne daje mi mnie samego, jest to ten sam uścisk, w którym życie wiecznie obejmuje siebie samo* (tamże).

⁷⁴ M. Henry, *C'est moi la vérité*, s. 56.

⁷⁵ Tamże, s. 68.

⁷⁶ Tamże, s. 72.

⁷⁷ Tamże, s. 74.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 75. Termin „Ipseité” zazwyczaj tłumaczy jako „Tożsamość”, aby uwidocznic, że chodzi tu zawsze o konkretną Osobę, doświadczającą samą siebie w niepowtarzalnej tożsamości

Ojciec jest ruchem, którego nic nie poprzedza i nikt nie zna Jego imienia; poprzez ten ruch, Życie rzuca się w siebie samo, aby doznawać siebie samego⁸⁰. Ojciec wiecznie zdradza Syna, Pierwszego Żyjącego we własnej Tożsamości pierwotnej, w której Ojciec doznaje siebie samego⁸¹. *Chrześcijański Bóg trynitarny jest Bogiem realnym, który żyje w każdej Sobości żyjącej, bez którego żaden żyjący nie mógłby żyć, o którym każdy żyjący świadczy w samej swojej kondycji żyjącego*⁸². Mamy tu do czynienia z zupełnie innym niż zwykle myśleniem o Transcendencji Boga, Transcendencji, która objawia się w immanencji życia.

Henry nazywa Pierwszego Żyjącego *Archi-Synem* wskazując na Jego istnienie *przed* i *poza* światem, na Jego Pochodzenie z *całkowitej wieczności*. Syn, Słowo, jest *Archi-Synem*, ponieważ jest On od zawsze razem z Ojcem⁸³. Archi-zrodzenie *Archi-Syna* nie dzieje się wewnątrz jakiegoś życia preegzystującego, ono jest elementem współ-konstituującym wyłaniania się życia, jego samo-zradzania. Henry określa to samo-zradzanie Życia jako „transcendentalne”, aby nie kojarzyć go z procesem naturalnym czy światowym⁸⁴. Syn nazywany jest również Słowem, Logosem, Słowem Boga Ojca, gdyż w Nim Ojciec wypowiada się cały i cały siebie doświadcza⁸⁵. Życie nie jawi się w świecie, na sposób jawienia się świata: *Nikt nigdy Boga nie widział*. Stąd Jezus zdecydowanie odrzuca genealogię ziemską: *Zanim Abraham stał się, Ja jestem* (J 8,58). Taka koncepcja narodzenia powoduje, że *Archi-Syn* jest obcy w świecie, Jego bycie w czasie jest przyczyną dramatu; w prawdzie świata Chrystus jest tylko człowiekiem pośród innych i to, co mówi, uchodzi za bluźnierstwo. Tak samo chrześcijaństwo, w prawdzie świata byłoby ono tylko historią, a nie trwającym wydarzeniem życia.

Zrodzenie nie-światowe Chrystusa oznacza, że każde narodzenie jest transcendentalne, zradzane w Życiu absolutnym, dzięki któremu możliwe jest pojawianie się żyjących w świecie. Ojciec jest „w niebie”, to znaczy, jest nie-

otrzymanej od Życia. Można też go przetłumaczyć jako „Samoistność” albo „Ipseitość”, nawiązując do jego łacińskiego pochodzenia. Termin „Soi” tłumaczę jako „Sobość”, a czasem nawet jako „Osoba”, gdyż polskie brzmienie tego słowa dobrze oddaje sens, o który chodzi Henry’emu (Indywiduum jako bycie-osobno).

⁸⁰ Tamże, s. 76.

⁸¹ Tamże.

⁸² M. Henry, *Incarnation*, s. 245.

⁸³ M. Henry, *C'est moi la vérité*, s. 77.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Nie można mylić Logosu, o którym mówi Prolog Ewangelii św. Jana z Logosem greckim (Platona i platończyków). Podczas gdy Logos grecki należy do porządku myśli, tego, co inteligibilne, Logos Janowy jest Logosem życia i miłości.

widzialny⁸⁶. Prolog św. Jana wyjaśnia Trójkę właśnie w takiej perspektywie fenomenologii niewidzialnego jako *Archi-zrodzenie* transcendentalne *Archi-Syna*, Słowa będącego wypełnieniem objawienia, samo-zrodzeniem życia *stającego się ciałem* w formie istotowej Tożsamości własnej, w formie Pierwszego Żyjącego. Zdanie: *w Nim było Życie* określa fenomenologiczną wzajemną wewnętrzność Ojca i Syna, co nigdy nie istnieje w zdradzaniu ludzkim⁸⁷.

Znaczenie chrześcijaństwa jest ujmowane fenomenologicznie, gdyż chodzi o umożliwienie jawienia się Ojca, objawiania, które dzieje się w ruchu bez końca dzięki Synowi Wcielonemu, Chrystusowi, który ciągle wskazuje na Tego, który Go posłał. To jawienie się jest konieczne dla zbawienia świata i człowieka⁸⁸. Ale podobnie jak Ojciec, Syn również nie może się ukazać w świecie na sposób fenomenologii świata czy bycia. Dostęp do Chrystusa jest możliwy tylko przez Życie i w Życiu. Jeżeli więc *Życie (Życie absolutne, życie Boga) rodzi każdego możliwego żyjącego*⁸⁹, to znaczy, że żyjący człowiek jest synem Boga, że wszyscy ludzie są synami Boga. *Centralnym objawieniem chrześcijaństwa dotyczącym człowieka jest to, że jest on synem Boga*⁹⁰. Chrześcijaństwo odrzuca koncepcję człowieka jako bytu-w-świecie; człowiek jest Synem Boga. Synowie są tylko w życiu, a życie jest tylko w i przez Życie absolutne. *Ja sam jestem tą konkretną Sobością zrodzoną w samo-zrodzeniu Życia absolutnego, i jestem tylko tym*⁹¹. To jest właśnie *transcendentalne narodzenie* człowieka⁹². Głównym więc problemem człowieka na ziemi jest to, że zapomniał on o swoim pochodzeniu, zapomniał o tym, że jest synem⁹³.

Ale jeżeli Chrystus, Pierworodny Syn, zrodzony jest z Ojca i każdy człowiek również jest zrodzony z Boga, to jaka jest różnica między każdym żyjącym a Chrystusem jako Pierwszym Żyjącym? Henry powołuje się tu na Ojców Kościoła, którzy mówią, że my jesteśmy *synami w Synu*. Jesteśmy synami Boga jako synowie w Synu⁹⁴. Człowiek osiąga swoją naturę *żyjącego ja transcendentalnego* tylko wtedy, gdy *Życie absolutne, zdradzając siebie samo, zrodziło również w sobie Tożsamość (Ipséité) pierwotną Pierwszego Żyjącego*⁹⁵. Człowiek jest zrodzony jako żyjąca Sobość transcendentalna, za pośred-

⁸⁶ M. Henry, *C'est moi la vérité*, s. 95.

⁸⁷ Tamże, s. 101.

⁸⁸ Tamże, s. 104.

⁸⁹ Tamże, s. 68.

⁹⁰ Tamże, s. 120.

⁹¹ Tamże, s. 132.

⁹² Tamże, s. 133. „Transcendentalne” znaczy tu: poza światem przedmiotowym. To nie są rzeczy takie, jakie widzimy, lecz *ich najbardziej wewnętrzna możliwość, ich istota* (tamże, s. 69).

⁹³ Tamże, s. 168 nn.

⁹⁴ Tamże, s. 141.

⁹⁵ Tamże, s. 142.

nictwem *Pierworodnego Archi-Syna*. Henry wskazuje tu na przypowieść o Dobrym Pasterzu mówiąc: to On jest *bramą owiec* (J 10,9) i żaden człowiek nie przychodzi do siebie samego, a następnie do Boga, jak tylko poprzez Niego⁹⁶. Ta Brama otwiera nas na siebie samych, a także na wszystkich żyjących; dostęp do każdego z nich jest możliwy tylko poprzez Chrystusa⁹⁷.

W samym tylko świecie przestrzenno-czasowym nie istnieje prawdziwa osoba ludzka, ona istnieje tylko w Chrystusie, to znaczy w pierwotnej Tożsamości współ-zrodzonej przez Życie w jego samo-zrodzeniu⁹⁸. Jako syn Boga człowiek również uczestniczy w istocie życia. O człowieku więc należy myśleć zaczynając od Chrystusa, gdyż Życie ma ten sam sens dla Boga, dla Chrystusa i dla człowieka. Poprzez pośrednictwo Pierworodnego Syna, człowiek ma udział w wiecznym procesie Życia absolutnego. To jest nasze *transcendentalne narodzenie*. Żaden człowiek nie jest synem swojego ziemskiego ojca, który nie może dać sobie samemu życia i nie może go dać innym (*Jeden jest Ojciec*).

Tak więc definicja człowieka w chrześcijaństwie jest bardzo oryginalna. Radykalnie różni się ona od definicji greckiej (Logos uwięziony w ciele, usiłujący się z niego uwolnić poprzez kontemplację tego, co inteligibilne), od definicji filozofii klasycznej (*animal rationale*); od kantowskiego człowieka transcendentalnego; od człowieka nowożytnej nauki pojmowanego jako struktura fizyko-chemiczna czy neuronalna; od człowieka jako bycia-w-świecie fenomenologii Husserla i Heideggera. Chrześcijaństwo definiuje człowieka jako istotową relację do Boga. Człowiek w chrześcijaństwie to *żyjąca cielesna Sobość*⁹⁹ w i przez Życie samego Boga.

Henry uważa nawet, że chrześcijańska koncepcja człowieka czyni śmieszna koncepcję człowieka nowożytnych ideologii obiektywistycznych, wyrosłych na gruncie powszechnego przekonania lub scjentyzmu¹⁰⁰. Życie nie należy wszak do fenomenów tego „świata”, lecz samo jest na wskroś fenomenologiczne, samo w sobie, z siebie, jest objawieniem. Ono doświadcza siebie samego. Nie chodzi o posiadanie „idei” życia, „pojęcia” życia, lecz o sposób, według którego samo-zradzanie życia wypełnia się. Rewolucyjne jest tu pojęcie „zradzania”, według Henry’ego, nieobecne dotąd w filozofii, w której priorytetem jest kreatywność myśli, konstytuowanie, tworzenie itp. Życie rodzi samo siebie przychodząc w sobie, w swojej naturze, którą jest doznawa-

⁹⁶ Tamże, s. 146.

⁹⁷ Tamże, s. 147.

⁹⁸ Tamże, s. 157.

⁹⁹ M. Henry, *Incarnation*, s. 244.

¹⁰⁰ M. Henry, *C'est moi la vérité*, s. 157.

nie siebie samego. Jednocześnie takie doznanie jest możliwe tylko wtedy, gdy zawsze już istnieje Tożsamość, to znaczy konkretna, realna Sobość, Osoba, która jest sobą samym¹⁰¹, Pierwszą Sobością Żyjącą zrodzoną przez Życie, które w tej Sobości doznaje samego siebie i objawia się samemu sobie. Ten Pierworodny Syn jest samo-objawieniem Życia, jest jego Słowem. Nie ma Sobości bez Życia, ale i nie ma Życia bez Sobości. Osoba jest Słowem Życia. Poza tym absolutnym Życiem i Pierwszym Żyjącym, żadne inne życie nie jest możliwe. Nie ma żadnego życia bez żyjącego, ale i nie ma żyjącego bez życia, to znaczy, poza tym ruchem, przez który Życie przychodzi w sobie doświadczając siebie samego w Sobości tego żyjącego¹⁰².

Fenomenologia żyjącego ciała

Powstaje jednak problem: w Biblii człowiek jest stworzony z prochu ziemi, jak więc utrzymać, że został bezpośrednio zrodzony z Życia Boga? Henry odpowiada, że to jest metafora biblijna, ale Biblia mówi również, że został on stworzony *na obraz i podobieństwo* Boga, a więc inaczej niż świat, który jest całkowicie odseparowany od Boga. Ciało człowieka nie jest przedmiotem pośród przedmiotów świata. Nie chodzi o ciało materialne *rzuczone w świat*, lecz o *ciało żyjące*, które Bóg zradza w sobie, poza światem, w procesie swojego samo-zradzania w swoim Słowie. *Bóg rzeczywiście wziął proch ziemi, ale tchnął w niego Tchnienie Życia, które daje życie, to Życie, które trwa w ciele materialnym, nie będąc w nim jego własnością, lecz Zasadą wszelkiego życia, Duchem wspólnym Ojca i Syna, który mieszka i ożywia wszelkie żyjące ciało, i bez którego ciało nie byłoby nawet trupem*¹⁰³. Człowiek biblijnego stworzenia jest więc zarazem ziemią i żyjącym ciałem, ale w nim wszystko to, co jest ciałem, jest ciałem, punktem styczności i związania z procesami materialnymi. Ale również wszystko, co jest żyjącym ciałem, jest żyjącym ciałem, bez grama materii w nim¹⁰⁴. Nie ma więc sprzeczności pomiędzy przekazem Księgi Rodzaju (człowiek z prochu ziemi) i Prologiem Ewangelii św. Jana (człowiek zrodzony w Synu). Według Henry'ego Prolog stanowi objawienie istoty prawdy ukrytej w Księdze Rodzaju; rozjaśnia on różnicę pomiędzy stworzeniem i zrodzeniem¹⁰⁵.

Fenomenologia żyjącego ciała, zupełnie nowe podejście do rozumienia ciała, pozwoliło Henry'emu jeszcze lepiej ukazać nowość jego fenomenolo-

¹⁰¹ M. Henry, *Incarnation*, s. 29.

¹⁰² Tamże, s. 30.

¹⁰³ Tamże, s. 366.

¹⁰⁴ Tamże, s. 367.

¹⁰⁵ Tamże, s. 323.

gii życia, a chrześcijaństwo ze swoim orędziem o Wcieleniu Słowa Bożego dopełniło w sposób konkretny Prawdę o Życiu. Faktem jest, że człowiek jest istotą „cielesną”, „wcieloną”, ale nie w sensie dualistycznego rozumienia tej rzeczywistości¹⁰⁶, lecz w tym sensie, że człowiek jest *żyjącym ciałem*, kimś dla kogo odczuwanie, a nie myślenie, jest czymś pierwotnym, źródłowym. Ciało (*corps*) jako przedmiot jest czymś, co należy do fenomenów świata, do zewnętrżności; natomiast *ciało żyjące* (*chair*) to *ja* jako subiektywność, jako podmiot, który doznaje siebie, *cierpi siebie*, znosi siebie i jednocześnie rozkoszuje się sobą *według impresji ciągle się odradzających*¹⁰⁷. To samo-odczuwanie jest warunkiem możliwości „dotykania”, konstytuowania fenomenów świata zewnętrżnego i jednocześnie warunkiem odczuwania „dotyku” z zewnętrżności. Analiza ciała z perspektywy świata, a więc z perspektywy wiedzy naukowej, nie jest w stanie ukazać prawdy o ciele żyjącym, gdyż poznanie życia żyjącego ciała jest możliwe wyłącznie *przez i w żyjącym ciele*, które jest *moim* ciałem. Henry pisze nawet, że *człowiek, który nie wie nic poza doświadczeniem wszelkiego cierpienia w swoim śmiertelnym ciele, ubogi, ‘maluczki’, prawdopodobnie dużo więcej wie o ciele żyjącym niż wszechwiedzący umysł u szczytu idealnego rozwoju wiedzy*¹⁰⁸.

Henry ze swoją wcześniej wypracowaną *fenomenologią życia*, zauważył, że jest w stanie „zrozumieć” to, co odrzuciła zarazem filozofia grecka, jak i religia Hebrajczyków, a mianowicie, rewolucyjne orędzie chrześcijańskie, że *Słowo stało się ciałem* (J 1,14). Pierwsze wieki chrześcijaństwa charakteryzują się właśnie tym konfliktem pomiędzy tymi, którzy uwierzyli i usiłowali, pomimo niewystarczających środków, wytłumaczyć to orędzie, a tymi, którzy je bezwarunkowo odrzucali. Dla Hebrajczyków nie do pogodzenia była absolutna transcendencja Boga z Jego wcieleniem: Bóg stworzył świat poza sobą, jest od niego oddzielony; tak samo oddzielony jest od człowieka, którego stworzył z materii tego świata, materii, która jest śmiertelna, podatna na zepsucie. Jak więc wieczny Bóg, niewidzialny i daleki, mógłby obarczać się ciałem niewolników?¹⁰⁹ Jednak, według Henry’ego, wrogiem orędzia o Wcie-

¹⁰⁶ Jesteśmy zmuszeni używać takich terminów, jak „wcielenie”, „ucieleśnienie”, „inkarnacja”, bo trudno jest znaleźć w języku ludzkim inne słowa określające doświadczenia (rzeczywistości) realne, ale niewidzialne. W świecie widzimy na przykład cierpiącego czy radującego się człowieka, widzimy jakieś znaki zewnętrzne, ale nie widzimy samego cierpienia, samej radości, nie widzimy tego przeżycia samego w sobie. Widzimy ciało, ale nie widzimy życia ciała. Żyjącego ciała się doświadcza; ono doświadcza samego siebie, według *fenomenologii materialnej* Henry’ego. Termin „wcielenie” w filozofii Henry’ego nie oznacza *posiadanie ciała*, lecz *bycie ciałem żyjącym* (M. Henry, *Incarnation*, s. 9).

¹⁰⁷ M. Henry, *Incarnation*, s. 8-9.

¹⁰⁸ Tamże, s. 10.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 13.

leniu Słowa była i jest również filozofia zachodnia, która narodziła się w starożytnej Grecji i stanowi model myślenia obcy wobec prawdy chrześcijańskiej¹¹⁰. Dla Greków ocalenie człowieka jest poza ciałem; dla chrześcijan natomiast przychodzi ono w ciele. Ten konflikt dobrze jest widoczny wtedy, gdy św. Paweł usiłował głosić Chrystusa Grekom na Areopagu (Dz 17,32). Dla Greków wyznających dualizm duszy i ciała, Logos, który miałby stać się sam w sobie ciałem, to całkowity absurd¹¹¹. Tymczasem w orędziu chrześcijańskim objawienie Boga dokonuje się poprzez ciało; *samo żyjące ciało jako takie*, twierdzi Henry, *jest tym objawieniem*¹¹². Już samo to jest niesamowite, że taka doktryna narodziła się w środowisku, w którym nie powinna się nigdy pojawić, bo nikt z Żydów ani starożytnych Greków nie powinien jej przyjąć. Tym bardziej więc powinno się ten fenomen zbadać. Stąd Henry, jako filozof, pyta o naturę tego żyjącego ciała, które samo w sobie jest objawieniem, albo raczej o naturę samego objawienia, które spełnia się jako ciało żyjące, które wypełnia swoje dzieło objawiania w ciele i przez ciało żyjące¹¹³.

Główna trudność polega na tym, że chrześcijanie próbują przekazać Prawdę, która nie należy do porządku myśli. Ta Prawda jest żywym ciałem, jest Wcieleniem, Chrystusem w rzeczywistym ciele, takim jak nasze ciała¹¹⁴. To jest ta Prawda centralna, która drażniła zarówno świat hebrajski, jak i grecki; stąd tak wiele herezji, ale i jednocześnie nieugiętej walki w obronie tego orędzia. Najlepiej wyraził to św. Jan: *Nie każdemu duchowi dowierzajcie [...] każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga* (1J 4,2). *Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodzicieli, którzy nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim* (2 J 7).

Dla św. Jana *Słowo stało się ciałem* znaczy *Słowo stało się człowiekiem*. Człowiek więc to *żyjące ciało* – taka jest Janowa definicja człowieka. Dla Greków *stać się ciałem żywym* znaczyło stać się zwierzęciem – to, co istotne w człowieku to te zdolności duchowe, dzięki którym człowiek może postrze-

¹¹⁰ Grecki Logos ma swoją istotę poza należącym do niego światem zmysłowym, poza tym, co ożywione czy bezwładne; on spełnia się w swojej istocie w ponadczasowej kontemplacji świata inteligibilnego. Ta kontemplacja daje wyjaśnienie świata rzeczy, ustalając jednocześnie przepaść pomiędzy tym, co inteligibilne, a tym, co zmysłowe, stąd orędzie chrześcijańskie, o którym tu mowa, pozostaje zupełnie niezrozumiałe z tej perspektywy. Według Henry'ego filozofie zachodnie, pomimo ich różnorodności, zachowały jednak tego początkowego ducha greckiego, który uniemożliwia „głębsze” poznanie. Tę możliwość daje dopiero jego *fenomenologia życia* (por. M. Henry, *Incarnation*, s. 11).

¹¹¹ Por. tamże, s. 19.

¹¹² M. Henry, *Incarnation*, s. 24.

¹¹³ Por. tamże.

¹¹⁴ W tym kontekście jest czymś zupełnie niezrozumiałym krytyka Nietzschego jakoby chrześcijaństwo głosiło pogardę dla ciała (Zob. M. Henry, *Incarnation*, s. 16).

gać Idee, wchodzić w relację z Logosem. Jeżeli teraz to żyjące ciało jest najistotniejsze, to trzeba mówić o zupełnie nowej relacji człowieka z Bogiem. Chodzi o nową relację Słowa i ciała żyjącego, która znajduje się *wewnątrz jednej i tej samej osoby, a mianowicie, w Chrystusie*¹¹⁵.

To, co Jan mówi, że *Słowo stało się żyjącym ciałem* trudno pogodzić z greckim myśleniem o dualizmie duszy i ciała. Ojcowie Kościoła, choć już inaczej mówili o ciele, to jednak trudno im było wyzwoić się do końca z myślenia „greckiego”¹¹⁶. Henry odkrywa w Ewangelii św. Jana, że zbawienie chrześcijańskie nie polega na otrzymywaniu poszczególnych, konkretnych łask, lecz na posiadaniu życia Bożego w sobie, życia wiecznego, przez co człowiek zostaje ocalony przed śmiercią. Ale ta możliwość stania się człowiekiem Bożym tkwi we Wcieleniu Słowa, a więc, poprzez identyfikację siebie z ciałem Chrystusa, człowiek może wejść we wspólnotę z Bogiem. Możliwość zbawienia nie dokonuje się więc spekulatywnie w porządku myśli, lecz w konkretnej rzeczywistości, jako więź naszego żyjącego ciała z żyjącym ciałem Chrystusa tak jak *jedność Słowa i żyjącego ciała jest możliwa i realizuje się najpierw tam, gdzie Słowo staje się żyjącym ciałem, to znaczy w Chrystusie*¹¹⁷.

Dziś już raczej nikt nie kwestionuje historycznego istnienia Jezusa; najistotniejsze jest jednak, mówi Henry, pytanie o możliwość istnienia Chrystusa jako Boga przychodzącego w żyjącym ciele. To właśnie za tę prawdę został Jezus zabity¹¹⁸. Henry jako filozof pyta, jak jest możliwe realne danie się nam, *ukazanie się nam*, Słowa w ciele żyjącym¹¹⁹. Św. Jan twierdzi, że Słowo, które ma zadanie objawić Boga spełnia swoje dzieło jako żyjące ciało¹²⁰, nie jako Słowo niewidzialne, które przybrało się w ciało ludzkie albo w jakiś „aspekt” tego ciała, aby stać się widzialne, lecz jako Słowo, które stało się żyjącym ciałem. Orzeczenia Soborów i Ojcowie Kościoła napotykali wiele trudności, aby wyjaśnić tę prawdę. Dla Henry’ego teologiczna prawda o Wcieleniu niezwykle jest pomocna w filozoficznym zrozumieniu prawdy o człowieku. Wszystko jednak zależy od rozumienia ciała. To jest ten moment, z którym nie mogli poradzić sobie starożytni, a co radykalnie zmienia się w naszych czasach wraz z nowym podejściem do rozumienia ciała. Czym

¹¹⁵ Tamże, s. 19.

¹¹⁶ Henry pokazuje to na przykładzie Tertuliana (tamże, s. 22).

¹¹⁷ Tamże, s. 23.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże, s. 24.

¹²⁰ Ciało nie jest więc tym, co przeszkadza, co jest obce itd., wprost przeciwnie, to „ciało żyjące” Słowa jest objawieniem, a nie Słowo samo w sobie, poza ciałem (to jest rewolucyjna różnica z filozofią grecką i z myślą hebrajską).

innym jest ciało jako przedmiot materialny, a czym innym ciało żyjące, odczuwające samo siebie, które nie składa się z cząstek czy atomów, lecz z *przyjemności i cierpień, z odczuwania głodu i pragnienia picia, z tęsknoty za czymś i ze zmęczenia, z siły i radości: tylu wewnętrznych odczuć przeżywanym, z których żadnego jeszcze nie znaleziono rozkopując ziemię, odkopując jej gliniane pokłady*¹²¹. Według Jana, żyjące ciało nie pochodzi z prochu ziemi, lecz z samego Słowa; to z niego, w nim i przez nie stało się żyjącym ciałem. Tu nie chodzi o grecki Logos, który jest źródłem pojęć, znaczeń itd., lecz o Słowo, istniejące przed wszelkim możliwym światem, tam, gdzie nie było jeszcze żadnego świata. Ono jest *Słowem Życia* (1J 1), które mówi do każdego człowieka w jego żyjącym ciele, doznającym cierpień, ale i rozkoszy istnienia. Tu mamy do czynienia z zupełną nowością w historii myśli ludzkiej, z czymś, co Henry proponuje nazwać *Archi-inteligibilnością Janową*¹²². Chodzi o sposób odsłaniania rzeczywistości różny od tego, przez który świat staje się widzialny; to, co się daje nie jest już przedstawieniem, lecz obecnością dla „serca” człowieka jako rzeczywistość niewidzialna w tym świecie. Według Prologu Ewangelii św. Jana jest to Życie, na którym zasadza się *Archi-inteligibilność*; Słowo Życia, w którym ta *Archi-inteligibilność* Życia się spełnia; w końcu, żyjące ciało, w którym Słowo Życia utożsamia się z każdym z nas żyjących. Stąd Henry proponuje całkowicie nową definicję człowieka, której nie zna ani Grecja, ani nowożytność, a mianowicie, określa on człowieka jako istotę zarazem niewidzialną i cielesną – *niewidzialną jako cielesną*¹²³.

Ojcowie Kościoła usiłowali rozjaśnić prawdę, że żyjące ciało, a zwłaszcza Wcielenie, czyli przyjście w żyjącym ciele jest sposobem objawienia Słowa Boga. Jednocześnie widzimy, że ten sposób manifestacji żyjącego ciała i Słowa jest tym samym, co sposób manifestowania się i objawienia się Życia – z tego wniosek dla naszego filozofa, że należy rozjaśnić właśnie ten sposób jawienia się, objawienia. Najlepszym narzędziem do tego jest fenomenologia, która właśnie interesuje się sposobem jawienia się rzeczy. Ale już nie fenomenologia historyczna, klasyczna, ciągle uwikłana jeszcze w myślenie greckie, nie wychodzące poza „świat” widzialnych fenomenów, fenomenologia świata i Bycia, lecz fenomenologia Życia¹²⁴. Życie wymyka się myśli, bo ono jest samym warunkiem możliwości myśli; to życie jest pierwsze, a nie myśl. Trzeba więc odwrócić fenomenologię: *to nie myśl daje nam dostęp do życia*,

¹²¹ M. Henry, *Incarnation*, s. 27.

¹²² Tamże, s. 28. *Archi-inteligibilność* – inteligibilność pierwotna, źródłowa, ponad wiedzą obiektywną i ponad nauką.

¹²³ Tamże, s. 28-29.

¹²⁴ Tamże, s. 31.

to życie umożliwia myśli dostęp do siebie, pozwala doświadczać siebie samej, i ostatecznie być tym, czym jest za każdym razem; samo-objawieniem 'cogitatio'¹²⁵. Myśl jest modusem życia¹²⁶.

Przy pomocy tak zreformowanej fenomenologii Henry przeprowadza analizę ciała, chce zrozumieć ciało już nie w oparciu o świat, lecz o życie¹²⁷. Dochodzi do wniosku, że żyjące ciało nie jest jakimś dodatkiem do mojego ja, dodatkiem niezrozumiałym, przypadłością, lecz rzeczywistością zrodzoną w absolutnym Życiu. Pojawić się w życiu jako żyjąca Sobość transcendentalna, doświadczająca siebie samej w żyjącym ciele w sposób, w który doświadcza siebie każde żyjące ciało, to znaczy narodzić się. Narodzić się nie znaczy więc, jak to naiwnie się przedstawia, pojawić się w świecie pod postacią ciała przedmiotowego, gdyż wtedy nie byłoby nigdy żadnego żyjącego indywiduum, co najwyżej byłoby to ukazanie się rzeczy, ciała światowego poddanego prawom świata, czerpiącego swoje własności fenomenologiczne – swoją przestrzenność, swoją czasowość, swoje relacje przyczynowe z całością ciał – z jawienia świata, pozbawionego jednak z zasady tego, co przychodzi tylko w życiu: tej źródłowej i transcendentalnej możliwości patetycznego odczuwania siebie samego w żyjącym ciele. Taka możliwość zakotwiczona jest w *Archi-wrażliwości (Archi-passibilité)* absolutnego Życia. Narodzić się znaczy pojawić się w żyjącym ciele, tam, gdzie wszelkie żyjące ciało przychodzi w sobie, w Archi-żyjącym-ciele Życia. W ten sposób właśnie fenomenologia żyjącego ciała z konieczności odsyła do fenomenologii Wcielenia¹²⁸.

Zdaniem Henryego, właśnie chrześcijaństwo umożliwia nam zrozumienie naszego transcendentalnego urodzenia, tam, gdzie Życie daje nam nas samych w *Archi-inteligibilności* swojej samo-donacji absolutnej, *tam, gdzie jesteśmy Synami*¹²⁹. Nasze ciało nie tylko nie jest jakimś przedmiotem, ani tylko ciałem subiektywnym, lecz jest ciałem żyjącym, *objawionym w sobie w tym objawieniu sprzed świata, właściwym Słowu Życia, o którym mówi Jan*¹³⁰. Wzajemna miłość Życia i jego Słowa konstytuuje warunek fenomenologiczny ostateczny i fundamentalny wszelkiego możliwego ciała żyjącego – taka jest *Archi-inteligibilność Janowa*.

Odtąd grecka aporia: *jak inteligibilny Logos mógłby wejść w materialne ciało śmiertelne* przestaje być problemem, gdyż Wcielenie Słowa nie jest tyl-

¹²⁵ Tamże, s. 129.

¹²⁶ Tamże, s. 130.

¹²⁷ Tamże, s. 169.

¹²⁸ Tamże, s. 179.

¹²⁹ Tamże, s. 364.

¹³⁰ Tamże, s. 365.

ko wydarzeniem, przez które Słowo staje się żyjącym ciałem; *to właśnie w samym Słowie wypełnia się 'stawanie się ciałem', poza którym żadne żyjące ciało, żadna żyjąca cielesna Sobość, żaden człowiek nigdy nie był możliwy*¹³¹. *Wcielenie Słowa nie jest jego przyjściem w ciele, lecz w ciele żyjącym. W widzialnym ciele Chrystusa znajduje się niewidzialne wieczne rodzenie Słowa w samo-rodzeniu Życia absolutnego. Wcielenie objawia wzajemną wewnętrzność Ojca i Syna. Jezus powiedział do Filipa: «Czy nie wierzysz, że ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie?» (J 14,10)*¹³². Henry przywołuje tu także św. Ireneusza, który twierdzi, że Wcielenie Słowa w widzialnym ciele ma za zadanie unaocznienie wszystkim, że ono jest Tym Słowem, na obraz którego wszyscy zostali stworzeni. *Wcielenie umożliwia przedstawienie człowiekowi jego niewidzialnego rodowodu, jego urodzenia transcendentalnego, prawdy o jego synostwie*¹³³.

Wszystko to po to, ponieważ w świecie Życie zostało pograżone w radykalnym zapomnieniu, choć jest ono dla nas ciągle obecne; nasze żyjące ciało bardzo dobrze zna gesty, które należy czynić. Henry uważa, że to *pamięć bez pamięci* łączy nas z życiem od zawsze i na zawsze; nazywa to *pamięcią immemorialną*¹³⁴. Ona nas łączy z Życiem, ona jest samym życiem w swoim doznawaniu, w swoim znoszeniu: *to jest nasze żyjące ciało*. Ta pamięć, żyjąca, choć jakby uśpiona, budzi się w odczuciu wysiłku, w działaniu¹³⁵; ona budzi się również w lęku, w oszołomieniu wolnością, w rodzeniu się pragnienia, w *skoku w grzech*¹³⁶.

Chrystus, Słowo Wcielone, daje każdej Osobie siebie samą i przez to pozwala jej *wzrastać z siebie w procesie nieustannego wzrastania*, które jest niczym innym jak procesem Życia absolutnego. I tę donację siebie *Słowo powtarza w każdej możliwej Sobości transcendentalnej, przeszłej, obecnej lub przyszłej. W ten sposób ciało mistyczne Chrystusa nieustannie powiększa się o tych, którzy uświęcają się w żyjącym ciele Chrystusa. Ojcowie mówią o „wspólnej osobie ludzkości”*¹³⁷. Chrystus trwa w swoim ciele, które Ojcowie nazywają również Jego „Kościołem”¹³⁸. *Tym, co On daje każdemu ze swoich członków jest On sam. Ci, co Go nie rozpoznają, żyją tylko dla siebie.*

¹³¹ Tamże, s. 366.

¹³² Tamże, s. 369.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Tamże, s. 206, 267

¹³⁵ Tamże, s. 268.

¹³⁶ Zob. tamże, s. 270-292.

¹³⁷ M. Henry, *Incarnation*, s. 358.

¹³⁸ Tamże, s. 359.

Natomiast, członkom swojego ciała, każdemu z tych, którzy, dani sobie samym w auto-donacji Słowa, będą już tylko żyli Życiem nieskończonym, które doświadcza siebie w tym Słowie, tym *którzy kochają jedni drugich w Nim w ten sposób, że to Jego kochają w nich, Jego i tych wszystkich, którzy są w Nim, będzie dane Życie wieczne, a więc zbawienie*¹³⁹.

Fenomenologia Życia: filozofia czy teologia?

Filozofia i teologia mają to wspólne, mówi Henry, że szukają prawdy w początku. *Prawda i początek stanowią jedno*¹⁴⁰. Jednak, gdy chodzi o uchwycenie samego życia, tej głębokiej rzeczywistości ludzkiej, to tylko może to uczynić transcendentale Życie absolutne (i myśl ludzka jeżeli jest ona modusem życia). Filozofia i teologia są dziełem myśli rozumianej jako stawianie przedmiotu w dystansie; taka jest istota inteligibilności. Ale Życie w swoim źródłowym jawieniu się przychodzi przed wszelką inteligibilnością tego rodzaju; ono w sobie samym konstytuuje *Archi-inteligibilność*¹⁴¹. I to jest tak samo ważne dla teologii, jak i dla filozofii, bo myśl ludzka nie może swoją własną siłą dosięgnąć Prawdy; tylko Życie absolutne może dokonać tego źródłowego samo-objawienia Początku¹⁴².

Tu właśnie spotykają się filozofia życia i teologia chrześcijańska: przed myślą, a więc zarówno przed fenomenologią, jak i przed teologią, działa Objawienie, *Archi-inteligibilność Życia absolutnego*, Paruzja Słowa, w którym Życie obejmuje siebie¹⁴³. Dla chrześcijan fundamentem jest prawda Wcielenia. Dla *fenomenologów post-husserlowskich, to znaczy nie-greckich* – jak mówi Henry, ta prawda ma znaczenie decydujące, gdyż ona potwierdza to, że nasze ciało nie jest przedmiotem, lecz *ciałem żyjącym* i że *źródłowo i w sobie, nasze realne żyjące ciało jest archi-inteligibilnością, objawioną w sobie w tym objawieniu sprzed świata, właściwym Słowu Życia, o którym mówi Jan*¹⁴⁴. W ten sposób Słowo Życia *jest transcendentalem warunkiem fenomenologicznym, ostatecznym i fundamentalnym, wszelkiego możliwego ciała żyjącego* i to jest racja, dla której fenomenologia życia stale odsyła nas do Wcielenia, jako do swojej ostatecznej możliwości fenomenologicznej. Wcielenie Słowa nie jest tylko wydarzeniem, przez które Słowo staje się ciałem żyjącym, lecz prawdą, że *to właśnie w samym Słowie wypełnia się 'stawanie*

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ M. Henry, *Incarnation*, s. 362.

¹⁴¹ Tamże, s. 363.

¹⁴² Tamże, s. 364.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 364-365.

się ciałem żyjącym', poza którym żadne ciało żyjące, żadna żyjąca Sobość cielesna, żaden człowiek, nigdy nie był możliwy¹⁴⁵. Wcielenie Słowa jest uprzednie wobec wszelkiego żyjącego ciała, ono jest swoim przyjściem w sobie, swoją In-karnacją.

Żyjące ciało nie należy więc do porządku inteligibilności, myśli, lecz do porządku *patosu życia*, do *cierpienia*, na obraz *Archi-wrażliwości Życia i Jego Słowa* w ich wzajemnej wewnętrzności. *Paruzja absolutu rozbłyska w głębi najprostszej impresji. Dlatego żyjące ciało nie kłamie, ... i nie może kłamać, gdyż w głębi jego samego, tam gdzie jest ono uchwycone przez Życie, to właśnie Życie mówi, Logos Życia, Janowa Archi-inteligibilność*¹⁴⁶.

Odkrycie żyjącego ciała jako jawienia sprzed świata, *Archi-jawienia obcego światu*, Henry nazywa prawdziwym cudem swojej fenomenologii. Jednak czymś o wiele większym jeszcze jest orędzie chrześcijańskie o Wcieleniu Słowa, które objawia samego Boga. Jest to przyjście w ciele widzialnym, które widzieli i dotykali uczniowie, ale przede wszystkim w ciele żyjącym, *przyjście niewidzialnego Życia absolutnego w swoim Słowie*¹⁴⁷, które jest wiecznym rodzeniem Pierworodnego Syna w samo-rodzeniu Życia absolutnego. W ten sposób, Wcielenie objawia człowiekowi jego *transcendentalne pochodzenie*, jego naturę syna Boga, zrodzonego w Chrystusie, który jest Synem Pierworodnym, współistotnym z Ojcem.

Czy to jest teologia czy filozofia? Henry odpowiada: jednym i drugim zarazem, według specyfiki każdej z dyscyplin. Punkt widzenia jest inny: filozofia bada rzeczywistość w swoim świetle, aby odsłonić jej sekrety; teologia chce dojść do pełniejszego rozumienia prawdy objawionej. Ale gdy chodzi o kwestie najistotniejsze – o Boga, człowieka, sens życia – filozofia i teologia, rozum z jednej strony (myśl ludzka w swoich różnych modalnościach) i wiara z drugiej, co do istoty, mówią tę samą rzecz. Michel Henry twierdzi, że nie można bać się tej konwergencji, lecz cieszyć się, gdyż jest ona tylko znakiem prawdy.

EPILOG

Podjmując refleksję nad żyjącym ciałem człowieka w tym artykule chciałem ukazać to, do czego sam osobiście jestem przekonany, a mianowicie że prawdy o człowieku nie można znaleźć w horyzoncie świata, lecz tyl-

¹⁴⁵ Tamże, s. 366.

¹⁴⁶ Tamże, s. 367.

¹⁴⁷ Tamże, s. 368.

ko w prawdzie życia, w fenomenologii życia. Trzeba nie tylko przestrzegać, jak to czyni Heidegger, przed *ślepotą na fenomeny*, lecz również przed ślepotą na Życie. Tę prawdę osiąga również chrześcijaństwo, które w istotnych punktach mówi to samo, co fenomenologia życia¹⁴⁸. Henry nazywa chrześcijaństwo *radikalną fenomenologią życia*¹⁴⁹.

Dla chrześcijanina droga Henry'ego ma wartość świadectwa. Świadczy ona o tym, że nie ma sprzeczności między wiarą a rozumem, między współczesną filozofią a orędzim chrześcijańskim. W naszych czasach, nazywanych przez niektórych epoką post-chrześcijańską, Henry zaświadcza, że chrześcijaństwo jest właśnie tym, czego brakuje temu światu. Henry, który *ożywił analizy fenomenologiczne tchnieniem wiary*¹⁵⁰, daje konkretny opis tego, co znaczy być chrześcijaninem. Tu nie chodzi o jakiegokolwiek wierzenie. Wiara w Chrystusa nie jest aktem zwykłej myśli. *Wierzyć w Chrystusa* to powiedzieć: *jestem pewny prawdy, która jest w Tobie*. Ale jak mogą być pewni inaczej niż dlatego, że *Jego prawda jest we mnie*¹⁵¹ – pyta Henry. Tylko ten, kto słucha w sobie głosu swojego *transcendentalnego pochodzenia*, kto doświadcza siebie samego jako danego sobie w samo-zrodzeniu Życia absolutnego w jego Słowie, kto doświadcza już tylko tej Sobości w sobie, która daje go jemu samemu, tylko ten może powiedzieć do tej Sobości Słowa: *Jestem pewny prawdy, która jest w Tobie*, czerpię moją pewność, moją prawdę, z prawdy, która jest w Tobie; już nie ja żyję, lecz żyjesz we mnie Ty¹⁵². Tylko ten, kto wierzy w Chrystusa rozumie Słowo Pisma św., Słowo Życia, które mówi do niego: *Ty jesteś moim synem*. Może on czytać Pismo, rozumieć je i akceptować tylko dlatego, że Słowo, które mówi w Piśmie jest tym samym Słowem, które mówi w nim, i które rodzi go i *daje mu Życie*¹⁵³. Takie jest *bycie-chrześcijanina* w swojej ostatecznej istocie; jest ono *byciem ku synostwu Boga, byciem ku pełni Życia*. Cała etyka chrześcijańska ma służyć tej drodze¹⁵⁴. Chrześcijanin nie jest ze świata, chociaż jest w świecie; w świecie ma on słuchać wezwania życia. Żyjące ciało jest drogą zbawienia, gdy jest ono ciałem Chrystusa, całkowicie uległym uściskowi Ojca i wspólnej miłości Boskich Osób: *Moje Ciało nie jest moim ciałem, ale ciałem Chrystusa*¹⁵⁵.

¹⁴⁸ M. Henry, *C'est moi la vérité*, s. 56. Zob. G. Dufour-Kowalska, *Fenomenologia materialna Michela Henry a chrystianizm*, s. 251.

¹⁴⁹ Tamże, s. 157.

¹⁵⁰ J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 58.

¹⁵¹ M. Henry, *Incarnation*, s. 371.

¹⁵² Tamże, s. 372.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Zob. M. Henry, *C'est moi la vérité*, s. 216 nn.

¹⁵⁵ M. Henry, *Archi-chrystologia*, s. 216.

WALDEMAR KMIECIKOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji Istnienia

The Meaning of a Body in the Concept of Being of Stanisław Ignacy Witkiewicz

I. TYTUŁEM WSTĘPU

W naszych rozważaniach skoncentrujemy się na problematyce ciała w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza. Wydaje się, że kategoria ciała przynależy do najdonioślejszych w systemie filozoficznych przemyśleń Witkacego. Refleksja metafizyczna, w której filozof usiłuje przedstawić zarówno twierdzenia odnoszące się do całości bytu, jak i jego poszczególnych elementów strukturalnych, dokonuje się właśnie w oparciu o skoncentrowanie się na płaszczyźnie cielesności. Celem naszych rozważań stanie się próba zarówno ukazania owej istotnej pozycji ciała w horyzoncie Witkacowskiego Istnienia, jak również rekonstrukcja oryginalnego – typowo Witkiewiczowskiego – dwustronnego podejmowania problematyki ciała. Swoistym dopełnieniem naszych badań będzie zasygnalizowanie antropologicznych konsekwencji związanych z dominacją cielesności w Witkacowskiej refleksji metafizycznej.

II. CIAŁO – PUNKT WYJŚCIA

Wedle Witkacego *ciało moje jest pierwszym przedmiotem bezpośrednio, bez żadnych «abszantungów» mi danym i jest tym, czym jest dla mnie, poza tym, że jest «obiektywnie» organizmem*¹. Filozof stwierdzi także zarówno, że

¹ S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002, s. 23.

w wypadku ciała nie potrzebujemy domyślać się, co jest poza zjawiskiem dla nas, bo ciało mamy dane jako nas samych², jak również, iż ciało jest pierwszym przedmiotem danym nam bezpośrednio w całości³. Przytoczone wypowiedzi oddają istotną pozycję, którą pełni ciało w koncepcji Witkiewiczowskiej. W pewnym sensie ciało stanowi główny przedmiot zainteresowań filozofa. Witkacy wręcz instruktażowo stwierdzi, że *według mnie, wszelki opis rzeczywistości powinien zaczynać się od opisu nas samych, naszego ciała przede wszystkim: jak się ono nam przedstawia, a wtedy mielibyśmy daleko większą gwarancję, że opis rzeczy, których doznawanie zależy od tego ciała (np. choćby fantazji dotykowych), nie został sfalszowany*⁴.

Dlatego właśnie Witkacy na gruncie ciała zdaje się budować zasadniczy trzon swojej oryginalnej metafizyki. Ciało bowiem nie jest czymś przypuszczalnym, czymś co ewentualnie istnieje jako przedmiot dostępny mojemu jestestwu. Nie jest ono również niczym zewnętrznym wobec doświadczenia samego siebie. Witkiewicz daleki jest od wszelkich sugestii traktujących ciało jako szczególny korelat przeżyć świadomych; korelat umieszczający niejako ciało *obok* czy *poza* zasięgiem mojego osobowego „ja”. W sensie doświadczalnym rozważania Witkacego skoncentrowane są na przeżyciu własnej cielesności. Ta ostatnia jest bowiem przedmiotem, którego Istnienie⁵ jest niepodważalne i uchwytywane w sposób najbardziej adekwatny. Posługując się metaforą możemy skonstatować, iż metafizyka Witkacego wyrasta z doświadczenia własnego, cielesnego Istnienia. Ciało jest tym, co niejako osadza mnie w rzeczywistości, *zakorzenia* w Istnieniu. Wszakże Witkacy powie, że *ciało jest – pierwszą rzeczywistością – ciałem jesteśmy po prostu – przedmioty zaś są dla nas poprzez ciało*⁶. W optyce Witkiewicza mamy zatem do czynienia ze szczególną identyfikacją mojego „ja” z ciałem. Wszelkie fenomenologiczne próby redukcji ciała do intencjonalnego korelatu napotykały zawsze na zdecydowany protest Witkacego⁷. Skoro bowiem jestem istotą cielesną, to oznacza, że nieporozumieniem są formuły typu: „posiadam ciało”, „jestem osobą dysponującą ciałem” czy „moje Ja może w swej egzystencji posługiwać się ciałem”. Wypowiedzi takie bowiem suponują pewną – bardziej bądź mniej akcentowaną – odrębność świadomości i cielesności. Tymczasem dla Witkacego zachodzi tutaj zdecydowanie ujawniana identyczność.

² Tamże, s. 301.

³ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, Warszawa 2003, s. 125.

⁴ Tamże, s. 193n.

⁵ W naszej rozprawie pozostajemy przy Witkiewiczowskim zapisie preferującym wielką literę.

⁶ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 35.

⁷ Por. tamże, s. 37, 46, 173n., 181n., 209, 297.

Odwołajmy się do samego filozofa, który konstatuje, że *odrzućmy ducha jadącego na ciele, tylko zakładam cielesność jaźni, zgodną z introspekcją dość daleko posuniętą [...]. Uznaję po prostu cielesność jaźni, zmateriałizowaną w organizmie entelechię, bez której byłaby ona niczym = punktualną inkonkretną jaźnią idealistów*⁸. To twierdzenie utożsamiające mnie samego z moim ciałem jest znamienite dla filozofa. Z jednej strony stanowi ono bowiem istotę Witkiewiczowskiej metafizycznej koncepcji pojedynczego Istnienia, a z drugiej – jak to będziemy starali się później pokazać – znajdzie odzwierciedlenie w jego wizji Całości Istnienia.

Obecnie musimy bliżej się przyjrzeć owej cielesności. Wszakże Witkowskie *bycie ciałem, bycie cielesnością* kryje w sobie głębię pewnej dwustronności czy dwuaspektowości, domagającą się wyraźniejszej eksplikacji.

III. DWA OBLICZA CIELESNOŚCI

*Z chwilą, kiedy mówimy «ciało», musimy wiedzieć – pisze Witkacy – w jakim znaczeniu używamy tego pojęcia: 1. czy jako pojęcia rozciągłości samej dla siebie jako takiej, tj. wyznaczonej specyficznymi jakościami w naszym trwaniu [...]; 2. czy też jako pojęcia ciała – jednego z wielu – kiedy patrzymy nań niejako z boku, jako na inne rozciągłości w przestrzeni rzeczywistej*⁹. Zauważamy zatem tutaj możliwość dwojakiego poznawczego odniesienia do cielesności, które uwarunkowane jest określonym ontologicznym *status quo*¹⁰. W optyce Witkiewicza bowiem Istnienie jako takie przeniknięte jest specyficzną dualnością czy dwustronnością. Można je rozpatrywać zawsze zarówno w zewnętrznym ujęciu, jak i w optyce odśrodkowej. Jeżeli bowiem wezmę pod uwagę moje bytujące jestestwo – siebie samego – to poznawczo mogę obcować z samym sobą w horyzoncie *wewnętrzności* ale mogę również *dotykać* siebie zewnątrz. Moja cielesność – będąc ciągle tym samym pojedynczym Istnieniem – ukaże wówczas nieco odmienne oblicze. Aby uchwycić tę specyfikę musimy odwołać się do kilku wypowiedzi samego filozofa.

Każde pojedyncze Istnienie czy – jak mówi Witkacy – każde Istnienie

⁸ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 188.

⁹ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 65.

¹⁰ Znamienita dla Witkiewicza jest niechęć do teorii poznania. Wyraźnie preferuje rozważania metafizyczne twierdząc – już u początku oryginalnego i długoletniego filozoficznego dyskursu z Leszczyńskim – że „nie uznaję niezależnej od ontologii «teorii poznania» (...). Każda tzw. «Teoria Poznania» (wymysł Niemców, bojących się metafizyki), (...) implikuje jakąś ontologię u swej podstawy (...)”. Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 22.

Poszczególne (IP) stanowi jedność swego (AT) ze swoją (AR), która to ostatnia stanowi też jedność samą dla siebie¹¹. Skoro wiemy, że (AT) = trwanie samo dla siebie jako takie = (BDŚ) jako od środka rozpatrywane (IP)¹², a także, iż (AR) (rozciągłość samą dla siebie¹³) Witkacy opisze jako (AR), będące częścią jego (AT), wyodrębnionym w nim kompleksem przeżyć cielesnych¹⁴, to możemy pokusić się o pewne konstatacje. Okazuje się, że jestem szczególną jednością swojego trwania (AT) – odwewnętrznego bycia w sobie i dla siebie – i swojej rozciągłości (cielesności) (AR)¹⁵. Rozpoznawanie rozciągłości samej dla siebie – a więc mojej cielesności – dokonuje się w obrębie doświadczania samego siebie. Skoro bowiem horyzont mego (AT) stanowi sferę samouchwytywania własnej egzystencji, własnej trwającej obecności, trwającego bycia; skoro stanowi sferę samo-świadomości, która odsłania mi moją własną trwaniowość, a (AR) stanowi szczególny kompleks przeżyciowy, to doświadczenie siebie koniecznie wiąże się z doświadczeniem własnej (mojej!) cielesności.

Mówiąc metaforycznie – cielesność stanowiąc inne oblicze mojej świadomości nie jest niczym *spoza* tejże świadomości, lecz stanowi jej nieusuwalny komponent. *W bezpośredniej introspekcji* – podkreśla Witkacy – *jaźń nie jest punktualna, tylko rozplynięta nierównomiernie po całym cielesności: [...] jest w cielesności jako taka*¹⁶. W innym miejscu filozof stwierdzi, że *ja jest przestrzenne – rozlane w cielesności jako jego «mojość»*¹⁷. Możemy zatem stwierdzić, że *mojościowość* to nie poczucie identyczności osobowego Ja, pozostające w dystansie wobec *odwewnętrznego czucia* ciała, lecz poczucie cielesności sięgającej tak daleko, jak sięga moje Istnienie (do granicy mojej skóry¹⁸). Inaczej jeszcze ujmując specyfikę Witkacowskiej koncepcji cielesności, możemy powiedzieć, że jestem *cielesnym trwaniem* albo trwaniem *utkanym cielesnością*¹⁹. Bez względu na stopień świadomościowego dystansowania się wobec

¹¹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pisma filozoficzne (1902-1932)*, Warszawa 2002, s. 188.

¹² Tenże, *Spór o monadyzm...*, 56. „(BDŚ) = Byt sam w sobie i dla siebie = (IP) rozpatrywane od środka, w przeciwieństwie do obiektywnego organizmu (...)”. Tamże, s. 56.

¹³ Por. tamże, s. 56.

¹⁴ Tamże, s. 203.

¹⁵ „Musimy uznać – pisze Witkacy – że pierwszym bezpośrednio danym nam przedmiotem jest nasza (AR) = ciało (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 328.

¹⁶ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 95.

¹⁷ Tamże, s. 89.

¹⁸ Witkacy powie, że istnieje „granica żywego i martwego ściska i jest to granica mojej skóry, czyli formy (AR) = (ciała)”. Tamże, s. 94. Por. tamże, s. 100; tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 362n.

¹⁹ Musimy naturalnie mieć świadomość, iż istotą Witkiewiczowskiej koncepcji Istnienia Poszczególne było nieusuwalne współ-złożenie z *trwaniowości* (AT) i *cielesności (rozciągłości)* (AR) oraz ich funkcja współ-konstituująca pojedyncze Istnienie; współ-złożenie a nie identycz-

ciała – np. w kontekście rozważań wybitnie abstrakcyjnych – zawsze mam poczucie *mojości*, tzn. *bycia we własnej cielesności*²⁰. Wszakże nieustannie *dotykam* siebie od wewnątrz; *dotykam* własnego ciała, które stanowi współkonstrytuwny (wraz z AT) element mego jestestwa – Istnienia Poszczególnego. W ujęciu Witkacego pierwotne nie jest doświadczenie świata zewnętrznego, lecz właśnie wewnętrzne, świadome (!) dotykanie własnego ciała. Witkacy w swej typologii jakości zjawiających się w obrębie (AT) wyjątkowe miejsce przypisał jakości wewnętrznego dotyku! *Musimy ją przyjąć* – powie filozof – *bez żadnego ograniczenia w wewnętrznej przestrzeni (IP), jako samodzielnie występującą („dotyk wewnętrzny”) = czucia muskularne i organów wewnętrznych [...]. Do pewnego stopnia zawartość pojęcia «samo dla siebie», wprowadzonego uprzednio, możemy wyrazić przy pomocy jakości «wewnętrznego dotyku», jako zasadniczego jakościowego materiału jedności osobowości; bez tej jakości [...] istnienie (IP) samego dla siebie jako (AT) byłoby nie-do-pomyślenia*²¹. Ów *dotyk wewnętrzny* jest nieodzowny dla zachowania Istnienia Poszczególnego. Stanowi bowiem fundament identyczności, którą doświadczam jako moją (!) cielesną jaźń. Brak tego *od-wewnętrznego* doświadczającego dotyku oznaczałby brak *mojości* a więc i obecności (IP) jako świadomego siebie.

Ale *mojność* cielesności nie wyczerpuje jeszcze całości Witkacowskiej koncepcji ciała. To ostatnie bowiem posiada jeszcze jedno – istotne i *zakorzenione* ontycznie – oblicze.

Witkacy twierdzi, że *ciało jako organizm jest to (IP) obserwowane z boku, a ciało jako przeżycie jest to część trwania <= (AT)> tego (IP) obserwowana*

ność, która likwidowałaby owo złożenie. Witkacy bowiem „stwierdza częściową identyczność jaźni z ciałem” (tenże, *Spór o monadyzm*, s. 103.) a czucia dotyku wewnętrznego określi jako „nie posiadające żadnej «zewewnętrznej» składowej, tylko będące ostateczną, wewnątrz-cielesną rzeczywistością, pierwszą, jak ją nazywam, rzeczywistością wewnętrzną naszego ciała, którym po prostu częściowo w jego «mojości» jesteśmy”. Tamże, s. 317. Skoro jednak – jak utrzymuje filozof – „jeśli jaźń nie jest punktem, to jest rozciągła jak u mnie” (tamże, s. 102); skoro mamy „dane nam od środka, będące nami nasze ciało” (tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 205); skoro „ciało moje «poznaję» w sposób najbardziej adekwatny, jaki można – nie jest fenomenem, tylko mną samym (...)” (tenże, *Spór o monadyzm*, s. 180), to prezentacja w rozprawie refleksji Witkiewiczowskiej zdaje się oddawać jego istotne metafizyczne intuicje. Jest to tym bardziej uzasadnione, że Witkacy twierdzi, że „nie ma dla mnie bezcielesnej jaźni i ciała, tylko jest cielesna jaźń”. Tamże, s. 341.

²⁰ Por. tamże, s. 341. Pamiętać oczywiście trzeba, że *odwewnętrzne* cielesne poczucie własnej identyczności jest różnicowane. Wszakże „mojność jest w ciele i wewnątrz, i na granicy – silniej i mgławo wewnątrz – ostrzej, lecz słabiej na skórze. Ręka jest czymś zewnętrzniejszym od brzucha w środku, mimo jej ostrości, a mgławości tego ostatniego. To, że mojność wewnętrzna jest «odwewnętrzną stroną ciała» jest faktem”. Tamże, s. 103n. Por. tamże, s. 95, 112; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 160.

²¹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 214n. Por. tamże, s. 362.

*nego od środka*²². Znajdujemy u niego również twierdzenie że *ciało jako przeżycie od środka jest organizmem «z boku»* jak również, iż *poza tym, że ciało jest organizmem poza naszym spostrzeganiem go z zewnątrz i przeżywaniem od wewnątrz i na granicy*²³. Wypowiedzi te wprowadzają nas w nowy horyzont związany z ciałem. To bowiem okazuje się nie tylko przedmiotem przenikniętym *mojością* i nieustannie doświadczanym *od-wewnątrznie*, lecz również przedmiotem wyprowadzającym niejako każde (IP) z *bycia u siebie* w stronę zewnętrznej rzeczywistości. Moje ciało może być ujmowane poznawczo w optyce zewnętrznej; może być – na podobieństwo przedmiotów będących poza moim Istnieniem Poszczególnym – przedmiotem percepcji wzrokowej. *Ciało jest częstką świata zewnętrznego jako organizm z boku widziany* – powie filozof – *a nie jako moje przeżycie, mimo że nawet jako przeżycie odczuwam je [...] na podstawie «latarni wzrokowej» jako jeden z przedmiotów*²⁴. W innym miejscu filozof – w charakterystycznym dla dyskusji z Leszczyńskim stylu – zauważy, że *dzięki maszynerii wzroku ciało może być, z wysokości głowy, rozpatrywane jako jeden z przedmiotów niby-zewnętrznych, jakkolwiek zawsze niekompletny – minus głowa (kwestia niewidzialnego dla nas bez lustra zadu dla cyrkowców, jak wiadomo, nie istnieje – oni mogą patrzeć w swój zad jak w obcą twarz)*²⁵. Wypowiedź ta z jednej strony sygnalizuje wtórność i niepełność doświadczenia własnego ciała w optyce zewnętrznej, zaś z drugiej strony zdaje się *implicite* sugerować jednak konieczność uwzględnienia w analizach metafizycznych tej zewnętrznej optyki; optyki, w której moje ciało ujmowane jest na podobieństwo przedmiotów zewnętrznych, a więc w specyficznym dystansie wobec *odwewnętrznego* przeżycia własnej cielesności.

W owym zewnętrznym spojrzeniu *mojość* ulega wytonowaniu na rzecz rozciągłości uchwytywanej obiektywnie i zajmującej niejako pewne miejsce w Rzeczywistej Przestrzeni Całości Istnienia²⁶. Mówiąc metaforycznie – wówczas niknie moja indywidualna egzystencja, a jej miejsce zajmuje rozciągłość, która wraz z innymi wypełnia Przestrzeń; rozciągłość, która dominiuje w całościowym – również koniecznym! – ujmowaniu rzeczywistości. *Wszakże pojęcie dwoistości poglądu na Istnienie implikuje pojęcie niewystarczalności każdego poglądu, uwzględniającego tylko jedną ze stron dwoistości*

²² Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 293.

²³ Tamże, s. 199, 287.

²⁴ Tamże, s. 212. Owa *latarnia* pojawia się kilkakrotnie. Por. tamże, s. 38, 200, 293, 336.

²⁵ Tamże, s. 200. *Spór o monadyzm* stanowi zbiór korespondencji filozoficznej związanej z długoletnim sporem metafizycznym pomiędzy Janem Leszczyńskim a Witkacym.

²⁶ Por. tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 192nn. Por. tamże, s. 229; tenże, *Spór o monadyzm*, s. 115.

*Istnienia: poglądów: z punktu widzenia (AT) = poglądu (T) i z punktu widzenia Całości Istnienia = poglądu (C)*²⁷. Skoro zatem Witkacy sugeruje konieczność komplementarności rozważań Istnienia i uwzględnienia obu poglądów (*możemy je uzgodnić i wykazać konieczność ich obu. Pogląd ten nazywam metafizycznym = (M)*²⁸), to powstaje pytanie, jak jawi się moja cielesność w ujęciu metafizycznym, kiedy już zdajemy sobie sprawę zarówno z *mojowości* cielesności, jak i ze specyfiki percepcji ciała dokonywanej w horyzoncie *latarni wzrokowej*.

IV. METAFIZYKA CIAŁA

(AR), poza tym, że uważamy ją w pewnych granicach – twierdzi Witkiewicz – za stałe następstwa (XN) w (AT), stanowiącym z nią jedność, musimy uznać ją za składającą się z (IPN)²⁹. W innym miejscu powie, że *moje ciało, mimo że się zmienia, pozostaje moim, związanym zawsze z tą samą osobowością – są to momenty niesamodzielne tego, co nazywam (IP) (Istnieniem Poszczególnym), stworem żywym, monadą*³⁰. Zestawienie tych twierdzeń ukazuje specyficzną koncepcję ludzkiej (mojej) cielesności. Okazuje się, iż ów *widziany z boku* organizm, nie jest po prostu i ostatecznie – jak sugerowałaby to optyka wyłącznie biologiczna – zestawem narządów, tkanek czy komórek. Stanowi on bowiem szczególną jedność wielości Istnień Poszczególnych, które składają się finalnie na cielesność mojego pojedynczego Istnienia.

Osnową rzeczywistości – elementem konstytutywnym Istnienia – jest cielesne Istnienie Poszczególne. I to ono buduje również tak skomplikowaną sensowną całość jaką jest moje ciało. Kontekst złożoności cielesnej Istnienia

²⁷ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 252. Wówczas zresztą bardziej koncentruję się na obcych mi rozciągłościach, niż na własnej. Wszakże „pojęcie Istnienia implikuje pojęcie swej dwoistości jako jednego (IP) samego dla siebie jako takiego i 2. reszty Istnienia minus to właśnie (IP) i pojęcie możliwości rozpatrywania jego z tych dwóch punktów widzenia, co jest przyczyną dwóch niewspółmiernych poglądów na Istnienie”. Tamże, s. 195. Witkiewicz stwierdzi także, że „w poglądzie z punktu widzenia Całości Istnienia, jako pozbawionym w granicy (IP) z jego (AR) i (AT), czyli w poglądzie (C), będziemy mieli objaśnienia całości z punktu widzenia tego rodzaju rozciągłości, (RN), które nazywamy «materią martwą» – będzie to pogląd fizyczny”. Tamże, s. 233.

²⁸ Tamże, s. 271.

²⁹ Tamże, s. 236. W symbolice Witkiewiczowskiej „(XN) = Jakości (dodatek «N» wyraża liczbę mnogą)”. Tamże, s. 341. Pojęciem jakości Witkacy zastępował często termin *przeżycie*, kierując się niechęcią wobec „strasznych nieporozumień w kwestii tzw. «przeżyć intencjonalnych» (...)”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 151. Prowadząc dyskusję z Leszczyńskim zasugerował „tylko jedność osobowości i «przeżycia», jeśli kto chce, rozkładalne na jakości = XN (...)”. Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 23.

³⁰ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 213.

Poszczególne wprowadza specyficzne zróżnicowanie w obrębie poszczególnych, pojedynczych Istnień. *Musimy więc przyjąć (IPN) w dwóch rodzajach: – stwierdzi Witkacy – 1. (IPN) ściśle samych dla siebie i 2. będące częściowymi (IPN) tych pierwszych = (IPCN), inaczej mówiąc: (IPN) samodzielnych i niesamodzielnych, przy czym samodzielność (IPN) i niesamodzielność (IPCN) możemy przyjąć w różnych stopniach*³¹. Istotnym zatem momentem Witkiewiczowskiej koncepcji cielesności jest zarówno wewnętrzne zróżnicowanie owej cielesności na różnorodność składowych – różniących się wielkością³² – Istnień Poszczególnych, jak również konstytuowanie nadrzędnego (dominującego) Istnienia Poszczęólnego również z wielości Istnień Poszczęólnych!

Możemy powiedzieć, że element tworzący Istnienie, sam również jest budowany poprzez wielość zróżnicowanych – metafizycznie jednak mu podobnych – (IPN). (IP) jawi się jako *utkane* z innych Istnień Poszczęólnych częściowych wobec niego. Oznacza to jednocześnie, iż stwór żywy – jak Witkacy określa (IP)³³ – tworzy inne stwory żywe a więc i buduje rzeczywistość, jako jej ontyczny fundament. Witkiewicz radykalnie ujmuje sam rdzeń własnej metafizyki. Stwierdzi bowiem, że *jedna jest tylko substancja o ograniczonym trwaniu, tj. (IP): rozpatrywane od środka, psychologicznie, i od zewnątrz, jako jeden z «przedmiotów», biologicznie.[...] Używanie pojęcia substancji w innym znaczeniu nie ma sensu, a pojęcie niezmiennego, obiektywnie istniejącego (P) martwego jest po prostu pojęciem sprzecznym, bo przedmiot jako taki istnieje tylko dla nas, dla (IP), i mówienie o czymś, co istnieje z definicji tylko dla nas, jako o czymś, co istnieje tak samo samo w sobie i dla siebie, jest oczywistą sprzecznością*³⁴. Samo-istniejącym jestestwem – *zakorzenionym* w bycie i pojedynczo tożsamym z nim – jest wyłącznie cielesna substancja. *Wszakże ciała są realnościami absolutnymi i tym są, czym są: zespołami przeżyć specyficznych, moich i tożsamych, a jednocześnie organizmami*³⁵.

W świetle powyższego ciało ukazuje się jako dominujący motyw rozważań Witkiewiczowskich. To właśnie cielesna monada jest fundamentem –

³¹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 236. Warto nadmienić, że Witkacy różnicuje zarówno niesamodzielności, jak i wprowadza kategorie różnorodności (komplikacji) Istnień częściowych, co znajduje wyraz w hierarchii (IPN). Wszakże „najwyższym rodzajem (IPN) będą te, które posiadać będą najwyższą samodzielność, tzn. zupełną, i najwyższą jednolitość, przy jednoczesnej najwyższej komplikacji”. Tamże, s. 293.

³² Filozof twierdzi, że „podział (IP) na (IPCN₁), (IPCN₂),...w granicy na (IPCN_n) nie może napotkać ograniczenia (...)”. Tamże, s. 248.

³³ Por. przypis 30.

³⁴ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 213n. Por. tenże, *Spór o monadyzm*, s. 115.

³⁵ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 111n.

podstawowym i ostatecznym – rzeczywistości. To ona jest adekwatnie uchwytywana i to jej obecność jest obecnością niekwestionowaną. W pewnym zresztą sensie owo monadyczne Istnienie – moje (!) Istnienie, pojedyncze i przeniknięte *mojością* – jest rzetelnym i adekwatnym terenem badań Witkacego. Jednak refleksja skoncentrowana wokół *stworu żywego* nie zatrzymuje się na tym indywidualnym poziomie i pretenduje do ujęć systemowych. Dysponując osobistym doświadczeniem – ujętym w optyce filozoficznej, co w rozumieniu Witkiewiczowskim oznacza oczywiście uwzględnienie wiedzy naukowej z zakresu zarówno fizyki, biologii czy psychologii³⁶ – Witkiewicz zdaje się dokonywać swoistej ekstrapolacji wyników tegoż doświadczenia na Całość Istnienia.

Istnienie bowiem ujmowane w horyzoncie jego Całości okazuje się być również cielesne. Ujmując to negatywnie konstatujemy, iż Witkiewiczowska metafizyka *odstania* byt jako w samej swej głębi cielesny. Nie ma fragmentu Istnienia, w którym nie byłoby – niezależnie od tego, na poziomie jakich wielkości poznawczo poruszamy się – cielesnych monad! Witkacowska filozofia ukazuje rzeczywistość jako radykalnie i ostatecznie cielesną! *Ponieważ rzeczy dane mi są w tych samych (XN) – konstatuje Witkacy – co ciała innych stworów, więc uznaję je za rzeczywiste i twierdzą, że ponieważ nie mogą być martwe i istnieć same dla siebie, bo to jest sprzeczność jak żelazne drzewo, więc muszę uznać, że składają się z cielesnych monad, takich jak ja sam*³⁷. W innym miejscu stwierdzi, że *jedyną możliwością [...] jest tu monadyzm, tj. założenie, że przedmioty są to nie «kolonie dusz», jak mówi Leibniz, tylko kolonie ciał jakichś (IPN) i choć jako takie, tzn. jako martwe rozciągłości, istnieją dla nas – w pewnym sensie obiektywnie, [...], to istnieją one naprawdę, tj. same dla siebie, tylko i jedynie jako zbiorowiska przestrzennych bytów samych dla siebie, tj. ciał jakichś (IPN)*³⁸. Przytoczone wypowiedzi wyznaczają zasięg Witkiewiczowskiego cielesnego monadyzmu. Złożoność monadycznych Istnień Poszczególnych z innych monad nie wyczerpuje się tylko w sferze organizmów biologicznych. Każdy bowiem przedmiot dostępny doświadczeniu – każdy przedmiot, który jawi się poznawczo jako rzecz nieożywiona (martwa!) – na swoim fundamentalnym poziomie ontycznym jest także zbiorem cielesnych monad. W koncepcji Witkiewiczowskiej nie ma niejaka-

³⁶ W kontekście poglądu fizykalnego Witkacy powie, że „musi on (...) wejść w system Prawdy Absolutnej na równi z poglądem psychologicznym. W filozofii właśnie chodzi o właściwe ustosunkowanie dwóch tych poglądów plus poglądy biologiczny i logiczny, o wykazanie konieczności ich wszystkich i pewnego rodzaju ich pogodzenie w jednym poglądzie wspólnym, który dlatego musi nosić nazwę «metafizycznego» (...)”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 115.

³⁷ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 169.

³⁸ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 85.

ko miejsca na suwerenne (!) istnienie przedmiotów martwych. To, co w codziennym i potocznym doświadczeniu jawi się jako sfera bytów nieożywionych w samej swej istocie jest cielesne i stanowi zestaw żywych, a więc i czujących Istnień Poszczególnych. Witkiewiczowska rzeczywistość odsłania się jako *utkana* z żywych monad, które tworzą skupiska zróżnicowanych wielkościowo i ilościowo całości. Te ostatnie jawią się albo wprost jako organizmy żywe albo jako przedmioty martwe, które faktycznie jednak stanowią konglomerat drobnych monad³⁹.

Witkacowski monadyzm nie identyfikuje się więc z prozaiczną akceptacją istnienia monad i wykracza zdecydowanie poza taką egzystencjalną konstatację. Wszakże *nie chodzi więc o samo istnienie cielesne monad, ponad wszelką miarę pewne; istota monadyzmu polega na kwestii sprowadzalności (MM) do (MŻI)*⁴⁰. W sensie metafizycznym – opisującym Istnienie samo w sobie – obecność autentycznie martwego bytu jest wykluczona. Według Witkacego, to, co istnieje musi być bytem samym dla siebie; musi mieć minimalne chociażby *czucie* swej obecności⁴¹. Pojęcie obiektywnie istniejącego martwego przedmiotu jest dla Witkacego sprzeczne⁴². Rzeczywistość pozbawiona jest samo-istniejącego przedmiotu martwego. Ten ostatni pojawia się – w *szacie* jestestwa nieożywionego – jedynie w kontekście doświadczalnym. Wówczas to owe otaczające nas zestawy maleńkich cielesnych, monadycznych substancji zjawiają się fenomenalnie jako (!) przedmioty martwe. Bowiem *nikt nie przeczy, że przedmioty (rzeczy) istnieją tylko fenomenalnie*⁴³. O tyle zatem można mówić o istnieniu przedmiotów, o ile są one chwytywane doświadczalnie. Wówczas rzeczywistość otaczająca każdą człowieczą monadę ukazuje materialne i rzeczowe oblicze. Jego jednak ontycznym fundamentem pozostają zawsze skupiska monad.

Pomimo tego nie można *materii martwej* traktować w kategorii fikcyjnego i dowolnego wytworu poznającego podmiotu. Okazuje się bowiem, iż owa *martwa materia* ma powszechny charakter i występuje na różnych poziomach wielkościowych Istnień Poszczególnych. *Zawsze* – zdecydowanie powie filo-

³⁹ Por. tenże, *Spór o monadyzm*, s. 183.

⁴⁰ Tamże, s. 188. „(MŻI) = materia żywa zindywidualizowana”. Tamże, s. 56.

⁴¹ Według Witkiewicza „musimy przypuścić pierwotność tego kompleksu cielesnego nawet czy właśnie u pierwotnych (IPN), pozbawionych jakości luksusowych i pojęciowości (mają one pierwotne uczucia jako kompleksy czuć cielesnych) (...)”. Tamże, s. 169. Por. tamże, s. 182n. Jakościami luksusowymi filozof określa wszelkie pozadotykowe jakości – wzrokowe, słuchowe, smakowe, węchowe. Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 14, 145.

⁴² Por. tenże, *Spór o monadyzm*, s. 186; przypis 34 i 37 niniejszego opracowania.

⁴³ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 49. Witkacy powie także o „fenomenalnie-realnym istnieniu rzeczy (...)”. Tamże, s. 27.

zof – dla dowolnie małych (IPN), musi istnieć środowisko (S) z jeszcze mniejszych (IPN) się składające, nigdy doświadczalnie faktycznie do zbiorowiska (IPN) niesprowadzalne⁴⁴. Każda zatem monada zdaje się być otoczona przez przynależną jej sferę *tego, co martwe*; sferę, która ujawniać się może – z racji małości budujących ją drobnych cielesnych monad – wyłącznie w *szacie* owej *martwości*! Nie istnieje bowiem możliwość doświadczalnego *wniknięcia* w głąb owej martwej materii i dostrzeżenia, iż faktycznie i fundamentalnie jest ona zestawem małych Istnień Poszczególnych!⁴⁵.

Witkiewiczowska metafizyka ukazuje zatem spójną wizję cielesnej rzeczywistości. Ta rzeczywistość w każdym swym fragmencie wsparta jest na żywych, cielesnych Istnieniach Poszczególnych, które tworzą różnorodne organiczne złożenia, a jednocześnie stanowią wyjaśnienie obecności sfery martwej. Otrzymujemy w ten sposób całościowy obraz Istnienia. Witkacy ukazuje głębię owego obrazu i maksymalny zasięg własnych analiz. Skonstatuje bowiem zarówno, że *forma Istnienia musi być jedna i jedyna, jako ogarniająca całość Istnienia*⁴⁶, jak i że *pojęcie Formy Istnienia implikuje pojęcie jej dwoistości czasowo-przestrzennej, ponieważ Czas i Przestrzeń są jedynymi istnościami nieskończonymi [...]. Co trwa – musi trwać w Przestrzeni, co istnieje w Przestrzeni, musi trwać*⁴⁷. Rzeczywistość zatem o której mówi ma wymiar nieskończony. Istnienie bowiem – *tkwiące* niejako w nieskończonej Formie – również jest nieskończone!⁴⁸ To oznacza jednocześnie, że mamy do czynienia z nieskończonym wypełnianiem Istnienia przez cielesne monady. Skoro bowiem tylko one istnieją – tylko one są substancją (!) – a Istnieniu Witkiewicz przypisuje nieskończoność, to byt okazuje się nie mającym kresu zbiorem czujących Istnień Poszczególnych. *Jedyną możliwą hipotezą jest przyjęcie całości Istnienia jako organizację nieskończoną Istnień Poszczególnych* – twierdzi Witkacy – *nie będącą jednym Istnieniem Poszczególnym, jakich przykłady mamy w naszym układzie w postaci roślin, np., nie mających według wszelkiego prawdopodobieństwa wspólnego «trwania» dla swych składowych Istnień Poszczególnych*⁴⁹.

Wydaje się jednak, że na to nieskończone, cielesne Istnienie w Całości można spojrzeć jeszcze w nieco innym ujęciu.

⁴⁴ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 288. Por. tamże, s. 270.

⁴⁵ Por. tamże, s. 270, 277n; s. 367; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 76n.

⁴⁶ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 176.

⁴⁷ Tamże, s. 183.

⁴⁸ Owa nieskończoność – zwłaszcza nieskończona aktualność – przewija się przez całą filozoficzną refleksję Witkacego i nieodłącznie związana jest z Tajemnicą Istnienia. Por. tamże, s. 184, 251n, 267, 296, 361; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 30, 77; tenże, *Spór o monadyzm*, s. 190.

⁴⁹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 372.

V. CZUJĄCA PRZESTRZEŃ

Całość Istnienia – jak się zdaje – posiada jeszcze jedno szczególne oblicze, które pomimo tego, że wsparte jest na Witkiewiczowskiej koncepcji cielesnej monady, to jednak związane jest również z pewnym interpretacyjnym podejściem do owej koncepcji; podejściem uzasadnionym jednak twierdzeniami samego filozofa. W świetle analiz Witkacego monada zawsze dysponuje – jako byt w sobie i dla siebie – pewnym *poczuciem* własnej identyczności; *poczuciem* siebie. Decydujące znaczenie ma tutaj (AT) wraz z *przeżyciową mojąsiowości* *cielesności* i inne jakości. Istnienie Poszczególne jest bowiem zawsze wypełnione pewnymi jakościami⁵⁰. Owe świadomościowe (*czuciowe*) elementy nie są jednak ogołocone z aspektu przestrzennego – wyklucza to zarówno Forma Istnienia (czasowo-przestrzenna!), jak i struktura każdej monady obejmująca stronę rozciągłościową (AR) i trwaniową (AT)⁵¹. Wszakże *na podstawie tego, że (IP), jako (AT) i (AR) stanowi jedność, musimy przyjąć czasowo-przestrzenność czy też raczej trwaniowo-rozciągłościowość wszystkich jakości*⁵². Witkiewicz nie zawaha się również określić tego *status quo* *przestrzennością wszystkich (XN) – jeżeli coś nie jest wszędzie lub nigdzie, to zn. jest gdzieś, a jak jest gdzieś i nie jest punktem matematycznym, jakim musiałaby być jaźn idealisty, to jest rozciągle*⁵³.

W ten sposób otrzymujemy specyficzny obraz – niejako *drugą odstonę* – Witkacowskiego nieskończonego Istnienia. Skoro owo Istnienie jest organizacją żywych monad, a każda posiada przestrzenne jakości, to w szczególny sposób cała przestrzeń Istnienia wypełniona jest (niejako równolegle do cielesności i wraz z tą cielesnością) również płaszczyzną świadomościową (jakościową, trwaniową)⁵⁴; skoro (IP) *przedstawia się od środka jako świadomość (jedność osobowości i przeżycia stopione w jedność*⁵⁵, a owe przeżycia

⁵⁰ Wszakże „założyliśmy z konieczności, że w Istnieniu nie ma nic, prócz Istnień Poszczególnych i jakości w ich «trwaniach» (...)”. Tamże, s. 365. „Odróżnić należy pojęcie trwania samego dla siebie = (AT) od pojęcia trwania czegoś innego, jakiejś jakości np. Pierwsze określić możemy jako „ja”, stanowiące (..) jedność = jedność osobowości, tożsamą ze sobą w ciągu całego trwania różnorodnych swych elementów, czyli jakości”. Tamże, s. 206, przypis 2.

⁵¹ Por. przypis 11.

⁵² Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 212.

⁵³ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 96.

⁵⁴ Dla Witkacego istotne jest „pojęcie Istnienia Poszczególnego, jako czegoś jednego i tożsamego ze sobą, a składającego się w swym trwaniu jako samym dla siebie z jakości (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 364. Natomiast wspomniane i doniosłe (!) „pojęcie «samo dla siebie» jako atrybut Istnienia, jest tak samo pierwotne, jak pojęcie Istnienia w ogóle i wielości, jest niedefiniowalne i równoznaczne z istnieniem osobowości, «ja», świadomości żywego stworzenia, podobnego w pewnym stopniu do nas samych”. Tamże, s. 361.

⁵⁵ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 194.

czy – stosując bardziej preferowany przez samego Witkacego termin – jakości są przestrzenne, to Istnienie niejako rozpościera się jako wypełnione i cielesnością i rozciągłymi i świadomościowymi elementami! Witkiewiczowska rzeczywistość ujawnia się jako cielesna i świadoma. Wszakże każde Istnienie zdaje się świadomościowo rozciągać (!) w przestrzeni – każde świadome (jakościowe) *drgnienie* zajmuje przestrzenne miejsce. Przeżycie jako takie jest więc *rozciągnięte przestrzennie*, tkwi w Istnieniu jako fragment przestrzeny! Mówiąc metaforycznie, każde IP przeżywając cokolwiek – dysponując zatem jakościami – przestrzennie wkracza w Istnienie, wnika w przestrzeń poprzez swoją świadomość. Tym samym przestrzeń jest *tkana* świadomością, staje się *przesycona* świadomościowym aspektem i żaden fragment Rzeczywistej Przestrzeni Całości Istnienia nie jest wolny od minimalnego chociażby przeżyciowego komponentu! Warto w tym miejscu odwołać się do samego filozofa, który stwierdzi, że *można by więc, eliminując w granicy jedność i jedynność, i tożsamość (AT) w Czasie i biorąc stan rzeczy w granicy w trwaniu nieskończenie krótkim, pomyśleć całą Przestrzeń jako wypełnioną (XN) nie będącymi elementami wielości jakiegoś (AT)*⁵⁶. Istnienie więc w całościowej optyce ukazuje się jako zestaw cielesności bądź – przy szczególnej abstrakcji wobec monad *obejmujących* świadomościowe jakości – czującą, świadomościową Przestrzenią zupełnie wypełnioną poszczególnymi rozciągłymi *czuciami*.

Witkiewicz zdaje się nie wyciągać ostatecznych wniosków z koncepcji rozciągłości przeżyć. Kładzie zresztą głównie nacisk na odrębność poszczególnych Istnień cielesnych i na monadyczną zamkniętość w obrębie granicy własnej skóry⁵⁷. Stara się wyraźnie oddzielić sferę tego, co moje i tego, co zewnętrzne. Twierdzi, że *dla mnie czerwone leży poza mną – ból brzucha we mnie – to udowodnił Mach i to jest trwałe «dorobek» filozofii i psychologii. Jako takie czerwone jest poza mną – na tym polega związek organizmu ze światem – z «die Welt im Kopfe» organizm nie mógłby żyć. Tak samo dźwięki i zapachy są poza mną*⁵⁸. Dokonuje różnicowania jakości na związane ściśle z dotykiem wewnętrznym (*mojowościowością*) i na jakości, które zdają się odpowiadać rzeczywistości zewnętrznej⁵⁹. Jednak zdecydowane eksponowanie przestrzenności przeżyć uzasadnia naszą prezentację myśli Witkiewiczowskiej, w której Przestrzeń Całości Istnienia *de facto* staje się czująca (przynajmniej jako jedna ze stron opisywanego przez Witkacego Istnienia).

⁵⁶ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 213.

⁵⁷ Por. przypis 18.

⁵⁸ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 208.

⁵⁹ Por. tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 362, 217n.

Warto w tym miejscu przytoczyć również wypowiedź Leszczyńskiego – długoletniego oponenta i dyskutanta Witkiewicza – który również zdecydowanie podkreśla konsekwencje przyjęcia przestrzenności przeżyć. *Jeżeli założymy* – pisze w trakcie swej polemiki z Witkiewiczem, Leszczyński – *że (IP) jest związkiem jakości i że te jakości wprost są rozciągle, to niewątpliwie świat zewnętrzny, leżący poza naszym ciałem, jest kompleksem jakości, i to przestrzennych. Ale z drugiej strony, jaźń nasza, świadomość, która jest związkiem jakości, i to wszystkich w ogóle danych jej, a więc i tych, które składają się na ten świat zewnętrzny, introspekcyjnie widzi się zawartą w ciele, które jest związkiem tylko pewnych jakości. Czyżby więc cały świat zewnętrzny zawierał się w ciele. A więc introjeksja świata do mózgu?*⁶⁰ Leszczyński wprawdzie myli się, kiedy identyfikuje Istnienie Poszczególne ze „związkiem jakości”. Pomija bowiem substancjalność Istnienia Poszerególnego, której istotnym wyrazem jest szczególna dwustronność każdego Istnienia, tzn. bycie nie tylko komponentem *czuciowym* (*mojosciovym* i *swiatowym*), lecz również komponentem cielesnym w sensie rozciąglego organizmu (składającym się zresztą z wielości innych monad!). Jego uwaga jednak ujawnia pewną – granicznie dopuszczalną – interpretację przestrzenności przeżyć; interpretację w duchu introjeksji *wtlaczającej* świat zewnętrzny w obręb poszczególnej monady⁶¹. Skrajnie różnym stanowiskiem interpretacyjnym może być przypisanie Istnieniu ekstrakcji *wyprowadzającej* niejako monadę *swiadomoscio-wo-przestrzenne* w obręb świata zewnętrznego. W tym duchu Michalski stwierdzi, że *jakości jako elementy jaźni z jednej strony są tylko subiektywnymi treściami podmiotu, z drugiej zaś, jako przestrzenne nie mogą być tylko czymś subiektywnym. Takie stanowisko określić można jako «ekstrakcję».* *Byłaby to «redukcja składnika myślenia do składnika otoczenia» – odwrotność krytykowanej przez Avenariususa introjeksji*⁶².

Wydaje się jednak, iż stanowisko Witkiewicza przebiega niejako pośredku pomiędzy skrajnościami wyznaczonymi z jednej strony poprzez możliwość interpretacji go w duchu introjeksji, a drugiej poprzez koncepcję ekstrakcji. W naszej ocenie Istnienie posiada podwójne oblicze – cielesne i przestrzenno-swiadomościowe; oblicze w szczególny sposób łączące skrajności ekspozycji

⁶⁰ J. Leszczyński, *Decydujące natarcie* [w:] *Spór o monadyzm*, s. 157.

⁶¹ Witkacy był przekonany, iż omija to niebezpieczeństwo. Wszakże „problem tzw. «die Welt im Kopfe» i introjeksji został przez Macha i Avenariususa rozstrzygnięty – jest to jeden z trwałych «dorobków» filozofii i musi wejść do naszego «Hausschatz des Wissens»”. S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, s. 113. Por. przypis 54.

⁶² B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii. Ingarden, Witkacy, Leszczyński. Spór o istnienie świata realnego*, Warszawa 2002, s. 96n. Por. S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, s. 374, przypis 77.

nowane przez Leszczyńskiego i Michalskiego; oblicze w konieczny sposób związane zarówno z postulatem Formy czasowo-przestrzennej, jak i ze złożeniem IP z (AT) i (AR). Skoro bowiem każde pojedyncze Istnienie jest (!) jednocześnie dwustronne (*mojnościowe* i organicznie rozciągłe), to również nieskończona Całość Istnienia musi posiadać owo podwójne oblicze! Stąd właśnie nasza interpretacja wskazująca na szczególne (*po*)czucie Przestrzeni Witkiewiczowskiego Istnienia. Szczególnym potwierdzeniem – przynajmniej *implicite* – adekwatności takiej interpretacji przestrzenności przeżyć wobec intuicji Witkacego mogłaby być jego opinia o panteizmie. *Im wyższa jest organizacja psychiczna danego osobnika – twierdzi filozof – tym bardziej osobowy Bóg rozplywa się we wszechświecie [...]. Przykład takiego pojmowania Bóstwa poza osobowymi jego symbolami mamy w religii indyjskiej, panteistycznej, tej najwyższej religii [...], która jest najpierwotniejszym ujęciem istoty Istnienia*⁶³. Być może ta estyma wobec panteizmu stanowi pewien pogłos Witkiewiczowskich intuicji, które nie zostały wprowadzić filozoficznie przez niego wyeksplikowane, a które jednak (z jednej strony) byłyby trwałym momentem jego refleksji i (drugiej strony) wskazywałyby na słuszność naszej interpretacji Przestrzeni jako nieskończonej sfery *czującej*.

Bez względu jednak na to, czy uwzględniamy ostatnie nasze analizy, czy pozostajemy wobec nich w dystansie – i poprzestajemy na poziomie Całości Istnienia ujętego jako zbiór cielesnych monad – możemy wskazać na pewien antropologiczny skutek Witkiewiczowskich przemyśleń metafizycznych.

Istotnym Znamieniem Istnienia jest zawsze specyficzne jego zamknięcie. Dotyczy to zarówno Istnienia Poszczególne, jak i Istnienia w Całości. To ostatnie bowiem (mimo nieskończoności) jest radykalnie – ontycznie! – wypełnione wyłącznie sobą i nie pozostawia miejsca na żadną inną postać Istnienia. Czasowo-przestrzenna Forma obejmuje każdy fragment Istnienia i wyklucza możliwość bytowania czegoś, co byłoby nie-przestrzenno-czasowe. W tym znaczeniu Istnienie ukazane przez Witkacego wyczerpuje się i zamyka się w sobie! Filozof zbudował spójną wizję bytu autonomicznego i jednocześnie obejmującego każdą sferę Istnienia.

Równocześnie jednak Witkacy skazał każdą monadę – a zatem również ludzką (!) – na fundamentalne, bytowe zamknięcie w jej obrębie. Filozof wprowadzić mówi o pewności istnienia innych ludzkich monad, lecz tej pewności towarzyszy motyw samotności. *Mimo samotności naszej mamy instynktowną pewność [...], że stworzy żywe (przynajmniej jednego gatunku ze mną),*

⁶³ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, Warszawa 2002, s. 167.

że także «balony samotnicze» obok nas w przestrzeni z ich fenomenalnymi światami i realnymi ciałami istnieją⁶⁴. Przekonanie to ma wyłącznie charakter instynktowny i druga człowiecza monada na zawsze w moim doświadczeniu pozostanie dostępna wyłącznie w perspektywie *latarni wzrokowej* uzupełnionej ewentualnie doświadczeniem innych niż wzrokowe jakości; pozostanie doświadczana ostatecznie wyłącznie w kontekście dotykowym, a więc analogicznym do uchwytywania istnienia *materii martwej*. Filozof przecież skonstatuje zarówno, że *jaźnie są hermetycznie zamknięte w «zaklętych kręgach swych przeżyć»*⁶⁵, jak również, iż *przepaść między jaźniowa nie może nigdy zaniknąć*⁶⁶. Oznacza to, że istnieje zasadnicza bariera ontyczna dla relacji człowieka do człowieka. Pozostaje oczywiście kontekst działania przestrzennego (cielesnego) pomiędzy ludzkimi Istnieniami Poszczególnymi (szczególnie doniosły w świetle naszej interpretacji Witkacowskiej *czującej* Przestrzeni). Jednak i ono nie pozwala na autentyczne *dotknięcie* drugiego Istnienia w jego trwającym „ja”. Wszakże *(ATN) nie mogą jako jedne i jedne same dla siebie wchodzić bezpośrednio w związki funkcjonalne ze sobą*⁶⁷. Ostatecznie więc Witkiewicz skazuje każde (IP) na zamknięcie w obrębie swego ciała! Moja skóra staje się granicą nie tylko mojej cielesności, ale i *sobości* (nawet jeżeli moje przeżycia są przestrzenne!).

W tym miejscu odsłania się antropologiczny dramat będący szczególnym przedłużeniem Witkacowskiej metafizyki czy – może bardziej trafnie – immanentnie przenikający ową metafizykę; dramat stanowiący ukryty ale *implicit* ciągle obecny motyw Witkiewiczowskiej koncepcji Istnienia. Przecież *każda teoria jest z pewnego punktu widzenia omamianiem się, aby potworności istnienia bezpośrednio nie przeżywać*⁶⁸. Istnienie więc staje się *potwornością* i *de facto* samotnością. Istnienie jest ontycznie niemożliwe bez owej samotności! *Twórczość artystyczna – emocjonalnie skonstatuje filozof – jest bezpośrednim potwierdzeniem prawa samotności, jako tego, za cenę czego istnienie w ogóle jest możliwym, i to potwierdzeniem nie tylko dla siebie, ale i dla Istnień Poszczególnych, tak jak ono samotnych; jest potwierdzeniem Istnienia w jego metafizycznej okropności*⁶⁹. Tej *metafizycznej okropności* nie wyciszała ostatecznie ani filozofia, ani religia. Pierwsza odsłaniała przecież jej ontyczne podstawy i wyjaśniała jej nieuchronność, a ostatnia wedle Wit-

⁶⁴ S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, s. 97n.

⁶⁵ Tamże, s. 178.

⁶⁶ Tamże, s. 206.

⁶⁷ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 191.

⁶⁸ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, s. 173.

⁶⁹ Tamże, s. 17. Por. tamże, s. 178.

kacego była tylko nieporadną próbą uporania się z niepokojem metafizycznym⁷⁰.

Człowiek staje się samotny w Witkiewiczowskiej metafizyce niejako z konieczności – wynika to z istoty samego Istnienia, które skazuje człowieczą monadę na samotność, a jednocześnie wyklucza możliwość jakiegokolwiek wyrwania się z tejże samotności poprzez kontakt z Bogiem. W Istnieniu bowiem w sensie fundamentalnym nie ma miejsca na Boga. Filozof wprost stwierdza: *pojęcie Bóstwa [jest] (niemożliwe do przyjęcia w moim systemacie)*⁷¹. Niechęć do pozostawienia jakiegokolwiek *egzystencjalnej niszy* dla Boga pobrzmiwa w nieco ironicznej konstatacji, że *dawni filozofowie, nie wahaający się użyć do pomocy w chwili krytycznej pojęcia Boga, zawsze mogli znaleźć jakieś wyjście z dręczących ich zagadek i tajemnic: gdy czegoś nie mogli «ichnim» aparatem pojęć objaśnić, dorabiali do systemu dobudówkę*⁷². Skoro Istnienie *tkane* jest przestrzennością i cielesnością a status ontyczny Boga jest dla filozofa taki sam jak status centaury (czy odpowiedniki wyrazów zupełnie bezsensownych⁷³), to człowiek pozostaje rzeczywiście osamotniony i postawiony wobec owej *potworności* Istnienia. Być może, gdyby Witkacy metodycznie (systemowo!) nie pozbawił Istnienia miejsca dla Boga – zamykając dla Niego owo Istnienie fundamentalną *szczelnością* czasowo-przestrzennej Formy – monada człowiecza zachowałaby otwartość, a Istnienie przestałoby być *okropnością*; być może także wówczas Witkacy nie stwierdziłby, że jego monadyczne jaźnie *traktowane realnie cielesnie muszą naprawdę walczyć o byt*⁷⁴.

⁷⁰ Por. tamże, 166 i nn.; tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 112 i nn.

⁷¹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 371.

⁷² Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 94n. Por. tenże, *Spór o monadyzm*, s. 26, 42.

⁷³ Por. tenże, *Spór o monadyzm*, s. 287.

⁷⁴ Tamże, s. 25. Gdyby nasza interpretacja Istnienia – jednej jego strony – jako *czującej Przestrzeni* była słuszna, to nie miałoby to wpływu na ową *potworność* Istnienia. *Czująca Przestrzeń* jako Całość zawsze pozostawałaby bowiem zewnętrzna wobec każdej cielesnej monady; monady, która wraz z innymi buduje ową żywą Przestrzeń.

MAREK REMBIERZ

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji (w Cieszynie)
Instytut Nauk o Edukacji

Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii

Religion and Theology as Context of Philosophy

Od początku powstania filozofia znalazła się w konflikcie z religią, próbując dać odpowiedź na podobne jak religia – egzystencjalnie doniosłe pytania, lecz w mniemaniu filozofów bardziej, a nawet jedynie uprawomocnione. [...] starożytnym zainteresowaniom religią towarzyszyły głównie intencje krytyczne. (Andrzej Bronk)

1. Tematyka relacji między filozofią a religią i teologią sygnalizuje złożone problemy i dylematy oraz kontrowersje metafizyczne. Występują tu bowiem odmienne i wykluczające się wzorce relacji filozofia-religia. Wymagają one nie tylko analiz, ale także dokonania wyborów aksjologicznych. Trudno rozpatrywać te kwestie neutralnie i czysto poznawczo, gdyż towarzyszą im konflikty wartości; niektóre z konkurujących wartościowań trzeba przyjąć za własne. Wobec innych opcji wyraża się wątpliwości, a nawet dezaprobatę. Istotny okazuje się antropologiczny wymiar metafizycznych kontrowersji skupionych wokół relacji filozofia-religia. *Pytanie o sens filozofii* – jak trafnie stwierdza Andrzej Bronk – *jest pytaniem o człowieka*¹. Zwłaszcza dotyczy to sytuacji, gdy pytanie o sens filozofii stawia się w kontekście religii i teologii.

1.1. Rozpatrywanie statusu filozofii (m.in. jej przedmiotu, celu, metody i funkcji w kulturze) i statusu religii (m.in. jej prawdziwości i zasad) często-

¹ A. Bronk, *Filozofia w czasach postmodernizmu*. [w:] *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, red. P. Mazanka, M. Mylik, Warszawa 1997, s. 69.

króć budzi emocje oraz chęć zdecydowanej obrony własnego stanowiska (nastawienie apologetyczne). Skutkuje to destrukcją bądź zaniechaniem analiz skupionych na racjach, co uniemożliwia – właściwą dla rzetelnego uprawiania filozofii – krytyczną dyskusję. Dzieje się tak, gdyż podejmuje się nie tylko decyzje metodologiczne, lecz zarazem – bywa, że przede wszystkim – dokonuje się rozstrzygnięć aksjologicznych; korzystając przy tym z terminologii nacechowanej uczuciowo (wywołującej pozytywne bądź negatywne afekty). Angażuje się bowiem podstawowe egzystencjalnie doniosłe przekonania i wartościowania, które określają (konstytuują) moralną tożsamość i ogólną wizję świata osób uprawiających filozofię. Często dochodzą różne zobowiązania instytucjonalne i uwikłania ideologiczne. Jako szczególnie aktualne pojawia się pytanie o wolność (autonomię) i pluralizm filozofii², gdy uprawia się ją w kontekście religii i teologii.

1.2. Taką sytuację dobrze ilustruje relacja Marii Ossowskiej w „Sprawozdaniu z III Polskiego Zjazdu Filozoficznego” (odbył się 24-27 września 1936 roku w Krakowie): *Za jasne wypowiedzenie w odczycie swego stosunku do religii czekały prof. Kotarbińskiego w toku dyskusji gorzkie słowa od jednych, niekończące się, rzesiste oklaski od drugich*. Jakie treści spowodowały tak emocjonalne zachowania filozofów? Otóż: *Zdaniem prof. Kotarbińskiego do żywotnych zadań filozofii należy kształtowanie pewnych poglądów na świat tego typu, jakie dają religie lub syntezy zastępujące religię ludziom naukowo wykształconym*³. Owszem, teza ta jest kontrowersyjna, u wielu może budzić sprzeciw. Jeśli jednak rozpatruje się ją na gruncie filozofii, to powinna ona być przedmiotem dyskusji i roztrząsania argumentów, a nie skłaniać jej zwolenników i oponentów jedynie do spontanicznej ekspresji uczuć.

1.3. Czy rozwiązaniem pozwalającym unikać uznawanych za niepożądane w filozofii uwikłań religijnych (jako krępujących myśl), jest – zalecany przez Tadeusza Czeżowskiego, jak zaświadcza Bogusław Wolniewicz – „podwójny celibat”: celibat od więzi konfesyjnej i od więzi partyjnej. Bo uleganie im ma niszczyć naukową obiektywność i rzetelność. Wolniewicz wyznaje, że nie podjął „celibatu” wobec partii: *myślałem, że wiem lepiej: że co innego konfesja, a co innego partia*⁴; uważa to za błąd. Co do partyjnego zaangażowania filozofii, po doświadczeniach XX wieku, to sprawa wydaje się

² M. Rembierz, *Zagadnienia pluralizmu w refleksji metafizycznej*. [w:] Z. Plašienková, E. Lalíková: *Igor Hrušovský – osobnosť slovenskej filozofie*, Bratislava 2007, s. 188-194.

³ M. Ossowska, *Sprawozdanie z III Polskiego Zjazdu Filozoficznego*. [w:] M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce, Miscellanea*, red. M. Ofierska i M. Smola, Warszawa 1983, s. 312-313.

⁴ B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Warszawa 1998, s. 131.

jasna. Ale „celibat” od więzi konfesyjnej takiej jednoznaczności nie ma. Wielu wydaje się wymaganiem przekraczającym warunki konieczne rzetelnego i niezależnego od pozapoznawczych zobowiązań uprawiania filozofii; wydaje się skrajną decyzją aksjologiczną, nawet ideologicznym wyborem, narzucającym światopoglądowe zobowiązania.

Kontrowersyjne zalecenie „celibatu” konfesyjnego ujawnia problemy (meta)teoretyczne i trudności praktyczne, które powstają, gdy religia i teologia są kontekstem uprawiania filozofii.

1.4. Wielu badaczy zagadnienia wyraża opinię, iż od zarania filozofia jest „w konflikcie z religią, próbując dać odpowiedź na podobne jak religia – egzystencjalnie doniosłe pytania”, roszcząc sobie prawo do odpowiedzi, które są „bardziej, a nawet jedynie uprawomocnione”⁵. Wskazuje się tu na podstawowe „pole styku” między filozofią a religią i teologią, którym są „egzystencjalnie doniosłe pytania”, i zarazem na obszar konkurowania tych dziedzin, czyli spór o ważność udzielanych odpowiedzi. W tym zmaganiu, zwłaszcza jeśli stawia się jego stronom cele apologetyczno-moralizatorskie i towarzyszy temu emocjonalna retoryka, łatwo nadmiernie eksponować motyw walki. Na niebezpieczeństwo traktowania filozofii jako pola walki i na militaryzację jej języka (np. „front”, „przeciwnik”, „zwycięstwo”) zwraca uwagę Klemens Szaniawski: *W walce liczy się [...] [rezultat], w tak pojmowanych dyskusjach korzysta się ze środków perswazyjnych, wykraczających poza argumentację rzeczową. Sukcesy osiągnięte na tej drodze mają iluzoryczny charakter*⁶. Mimo iż Szaniawski mówi o warunkach państwowego socjalizmu i ideologicznego monopolu PRL-u, to przestroga przed iluzją zwycięstw jest ważna w obliczu wielu prób wprzęgnięcia filozofii do frontu walk ideologicznych i światopoglądowych.

Atoli relacje między filozofią a religią i teologią to nie tylko konflikty⁷. Może to być także czerpanie jednostronnych korzyści, bądź wzajemna wymiana inspiracji, metod, pojęć i koncepcji. Może to być daleko posunięta współpraca. Choć i wtedy dziedziny te wyznaczają sobie – jedna drugiej – granice kompetencji. I trudno tu o pełną zgodność, gdy jedna dziedzina określa status drugiej: determinuje pożądany sposób jej funkcjonowania i zakres

⁵ A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 322.

⁶ K. Szaniawski, *Głos w dyskusji plenarnej Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego*, „Studia Filozoficzne” 1977 nr 12 (145), s. 24.

⁷ Zob. S. Kamiński, *Czy filozofia służy teologii?* [w:] S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. Tadeusz Szubka, Lublin 1989, s. 373-380; S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998.

jej powinności. Jeśli jedna dziedzina przypisuje sobie prawo do oceniania wartości drugiej, to takie roszczenia, sprzęgnięte jeszcze z instytucjonalną siłą i administracyjnym sprawstwem, odczytuje się nie tyle jako manifestację przekonań, lecz jako „imperialne zapędy” i chęć dominacji.

1.5. Prezentowane w tym tekście analizy relacji między filozofią a religią nie mają na celu prowokować czytelników, aby pojawiały się „gorzkie słowa od jednych, niekończące się, rzesiste oklaski od drugich”. Choć takich reakcji wykluczyć nie można. W podjętych tu dociekaniach rozpatrzy się niektóre „pola styku” między filozofią a religią i teologią. Mogą być one polami konfliktu lub polami współpracy między tymi istotnymi dziedzinami ludzkiej aktywności.

Porządek rozważań będzie następujący: (a) najpierw przybliży się odmiennosc podejścia religii i filozofii do pytań uznawanych za egzystencjalnie doniosłe; (b) następnie – przyjmując punkt widzenia autonomicznie pojętej filozofii – rozpatrzy się jak religia (zwłaszcza doktryna rzymskokatolicka) chce uregulować relacje między „światłem rozumu” a „światłem wiary”; (c) w dalszej części przedmiotem dociekań będą stanowiska w sprawie zasad uprawiania filozofii w kontekście wiary, religii i teologii, które zarysowały się w tradycji polskiego antyirracjonalizmu (w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej); (d) w ostatniej części zwróci się uwagę na możliwość filozoficznego dialogu w kontekście odmiennych przekonań religijnych i teologicznych.

EGZYSTENCJALNIE DONIOSŁE PYTANIA A KRYTYCYZM FILOZOFII I UFNOŚĆ WIARY

2. W *Krytyce czystego rozumu* Kant zwrócił uwagę na sytuację (na „szczególny los”) ludzkiego rozumu: *dreńczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one jego możność*⁸. Te pytania występują tak w obszarze filozofii, jak też religii i teologii.

2.1. Tadeusz Czeżowski zauważa: *Odpowiedź na pytania, do których rozwiązania dąży filozofia, daje także religia – daje jednakże w inny sposób, [...] i do etycznych raczej, niż poznawczych, zmierzając celów. [...] religia opiera się na psychologicznym momencie wiary, posiłkując się logiczną konstrukcją jedynie pomocniczo. Zasadniczą różnicę między religią a filozofią (wiarą*

⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tom I, tłum. Roman Ingarden, Warszawa 1986, s. 7.

a wiedzą), Czeżowski upatruje w różnicy między *dogmatyzmem a krytycyzmem*. Podstawową cechą wiary jest „niewzruszoność”, natomiast *filozof winien być względem swych twierdzeń usposobiony zawsze krytycznie*. Za największe niebezpieczeństwo dla filozofa Czeżowski uznaje sytuację, *gdy w poglądy swe zacznie wierzyć, jak w dogmaty*⁹. Obowiązkiem filozofa jest *systematyczne poddawanie w wątpliwość tych przeświadczeń, które normalnie wątpliwości nie podlegają. [...] krytycyzm stanowi istotę filozofowania*¹⁰.

2.2. Do statusu „niepokojących pytań” – z punktu widzenia teologii – odnosi się Joseph Ratzinger (Benedykt XVI). Wedle niego *wiara nigdy pytań nie ucina, gdyż mogłaby skostnieć, gdyby postanowiła się na nie nie narażać*. Pytania te w obszarze wiary nie są czymś pozornym, jednak *spowija je fundamentalna ufność wiary, która wprawdzie nie usuwa pytań, niemniej [...] działa na nie amortyzująco*¹¹.

2.3. Zachodzi więc wyraźna różnica w sposobie podjęcia zasadniczych dla człowieka pytań: w filozofii dominuje krytycyzm, a w wierze dominuje właściwa jej ufność. Filozofia wyostrza sens pytań, natomiast wiara go „amortyzuje”. Tylko w jakiejś mierze są to wspólne pytania, gdyż zdecydowanie odrębne są sposoby ich podejmowania i interpretowania.

2.4. Różnicę w stawianiu pytań między religią a filozofią *można by* – jak zauważa Janina Gajda-Krynicka – *sprowadzić do odmiennego statusu podmiotu filozoficznego i odmiennego usytuowania go w poznawczej relacji ze światem. Hiob czy Eklezjasta pyta [...] z pozycji, którą określam jako odczuwanie siebie w świecie, jako brak [...] dystansu wobec siebie, świata i Boga. [...] [Filozof grecki natomiast] obdarzony jest umiejętnością racjonalnego dystansu wobec świata [...]. Jego myślenie nie jest już myśleniem w świecie, lecz myśleniem o świecie, z którego sam – jako podmiot poznający – jest mocą świadomej decyzji swego intelektu wyłączony*¹². Sytuacja filozofa – wyraźnie odmienna od sytuacji człowieka żyjącego wewnątrz religii – zmienia więc zasadniczo charakter stawianych pytań, choć literalnie brzmią one tak samo, jak pytania religii.

⁹ T. Czeżowski, *O filozofii. Wykład wstępny wygłoszony w Uniwersytecie Wileńskim*, Wilno 1923, s. 6.

¹⁰ K. Szaniawski, *Głos w dyskusji plenarnej Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego...*, s. 24.

¹¹ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald, Kraków 1997, s. 75.

¹² J. Gajda-Krynicka, *Prawda i/a metoda*. [w:] *O nauce i sztuce*, red. J. Morzymas, Wrocław 2004, s. 32.

KOŚCIÓŁ JAKO OBROŃCA ROZUMU I FILOZOFII?

3. Wskazując na walory tekstu *Fides et ratio* (z 1998 r.), Jan Andrzej Kłoczowski OP przywołuje słowa Bogusława Wolniewicza z dyskusji nad encykliką: *w dzisiejszych czasach tylko Papieża stać na odwagę bronienia filozofii*¹³. Jeśli ta ocena jest zasadna (oczywiście, gdy słówko „tylko” rozumie się jako zabieg retoryczny), to można oczekiwać, że filozofowie powinni z zainteresowaniem zwrócić uwagę na „odwagę bronienia filozofii”, dostrzegając – mimo różnic – walory stanowiska Kościoła i Jana Pawła II. Atoli dyskusje wokół *Fides et ratio* wykazują, iż wielu filozofów¹⁴ nie podziela przekonania o Kościele jako o obrońcy rozumu i filozofii.

Rozpatrując relacje między wiarą i filozofią z neotomistycznego punktu widzenia Ralph McInerny idzie o wiele dalej niż Wolniewicz i Kłoczowski. Stwierdza on, że Kościół *jest wspaniałym obrońcą tego, co naturalne i ludzkie*, i że *broni rozumu przeciwko zdradom rozumu, dokonywanym przez jego domniemanych obrońców – filozofów*¹⁵.

Jeśli uznaje się Kościół za konsekwentnego „obrońcę rozumu”, to nasuwa się pytanie: Jak pojętego rozumu? W jakim celu i z pomocą jakich środków ta obrona przebiega? Jakie są kryteria wykazania „zdrady rozumu”? Dlaczego filozofów ocenia się jako „domniemanych obrońców”?

MODELOWANIE RELACJI FILOZOFIA – TEOLOGIA: PRZYPADEK BERGSONA I KRYTYKA GILSONA

4. Wyobrazić sobie można taki oto sposób uprawiania filozofii w kontekście religii i teologii. Najpierw (świadomie lub nieświadomie) przyjmujemy odpowiednio przeformułowane, podane w stylizacji filozoficznej, tezy właściwe teologii, ale traktując je jako tezy o charakterze jedynie filozoficznym („czysto rozumowe”). Później, uprawiając niby całkowicie niezależną od teologii filozofię, po przeprowadzeniu różnych procedur intelektualnych, wykazujemy zgodność i spójność poglądów wypracowanych w „czysto rozumowej” filozofii z poglądami swoistymi dla religii i teologii (prawdami objawionymi, pochodzącymi ze źródeł nadprzyrodzonych). Wówczas filozofia, dysponująca w swych badaniach jak się głosi „czysto naturalnymi” środkami,

¹³ J.A. Kłoczowski, *Od fenomenu do fundamentu*. Rozmawia Paweł Kozacki OP. [w:] *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II*, Poznań 2003, s. 286.

¹⁴ Zob. m.in. J. Woleński, *Fides, ratio i recta ratio*, „Znak” 1999 nr 4 („Wokół *Fides et ratio*”), s. 94-99.

prowadzi wprost do sedna podstawowych przekonań religii, które – z kolei – ją jedynie dopełniają, gdyż – co istotne – ona sama, w swych podstawowych treściach, takiego dopełniania ma się domagać. Tak uprawiana filozofia, o osobliwej autonomii badawczej, wydatnie wspiera „nadprzyrodzony autorytet” religii i teologii, okazując się świetnym środkiem dydaktycznym dla kształtowania (utwierdzenia, indoktrynacji) wyznawców danej religii, zwłaszcza odpowiedzialnych za prawowierny przekaz prawd teologicznych.

4.1. Pod przedstawioną powyżej charakterystykę podpadają niektóre z historycznie znanych i instytucjonalnie wpływowych form uprawiania filozofii w kontekście religii. I nie jest to tylko opinia przeciwników filozofii zaangażowanych w intelektualne umacnianie religii. O takim fakcie historycznym – budzącym sprzeciw filozofów – pisze jeden z czołowych przedstawicieli filozofii o inspiracji chrześcijańskiej w XX wieku.

4.2. Neoscholastyka, jak zauważa Etienne Gilson, *usiłuje stworzyć taki zrab doktryn filozoficznych, by uczeń przechodząc od studium filozofii do studium teologii nie natknął się na żaden zasadniczy rozdźwięk, a raczej by był zdolny uwieńczyć prawdy rozumowe prawdami objawionymi. Ta praca zawsze się udaje, ponieważ to, co naprzód konstruuje się w postaci doktryny filozoficznej, [...] jest oderwaną częścią jakiejś teologii, gdzie pierwsza czynność dokonała się w świetle wiary. Kiedy przychodzi moment wykorzystania wniosków tego rodzaju filozofii przez teologię, [...] odbiera ona z powrotem swoją własność*¹⁶. Gilson ujawnia zarazem jeden z głównych powodów swej krytyki neoscholastyki, wytykając jej słabość jako narzędzia apologetycznego: *kiedy chce się skorzystać z niej jako ze zwykłej filozofii do walki przeciwko innym [...] filozofiom, na płaszczyźnie poznania intelektualnego i czystego rozumu, natrafia się niepokonalne trudności. Jest to walka na nierówne bronie, bo chociaż chrześcijanin ma przewagę tak długo, jak długo uprawia teologię, traci ją [...], skoro tylko zadowoli się filozofowaniem tak, jakby nie był chrześcijaninem*¹⁷. Ta militarna w wydźwięku krytyka budzi wątpliwości: Czy chodzi tu o wolność i czystość filozofii, czy przede wszystkim o sprawne narzędzie walki? Czy sam Gilson konsekwentnie godzi się na to, aby filozofować „tak, jakby nie był chrześcijaninem”?

4.3. Neoscholastyczny typ wykszolenia teologów miał niepożądane konsekwencje. Jedną z nich była postawa wobec myśli Henri Bergsona, która wywołała „stan paniki”. Od *umysłu filozoficznego, najczystsze być może,*

¹⁵ R. McInerney, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2004, s. 73.

¹⁶ E. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 111.

¹⁷ Tamże, s. 112.

*jaki poznał świat od czasów Plotyna*¹⁸, teologowie żądali pełnienia obowiązków chrześcijanina. I zarazem: *zachowali się [oni] wobec Bergsona jako filozofowie, chociaż ich filozofia mogła być tylko filozofią teologów*¹⁹. Teologiczne wartościowanie filozofii uznano za najtrafniejszy sposób osądu wartości filozofii jako takiej.

Oceny teologów przekładały się na prawne restrykcje instytucji kościelnych. W 1907 roku potępiono ruch modernistyczny, a *wielu młodych filozofów katolickich otwartych na wpływ Bergsona przeżywało [...] kryzys sumienia*. Chociaż z punktu widzenia filozofii *neoscholastyka nie miała nic pozytecznego do powiedzenia; Bergson, przeciwnie, zajmował tu najbardziej wysunięty naprzód punkt rozwoju*²⁰. Możliwość swobodnego uprawiania filozofii w kontekście religii została instytucjonalnie stłumiona. Kryzys sumienia przeżyli filozofowie chcący zachować podwójną wierność: wobec filozofii i wobec wiary. Można domniemywać, iż łamano sumienia, skłaniając instytucjonalnym przymusem do uznania nadrzędności autorytetu Kościoła.

4.4. Jak wedle Gilsona mieli postąpić teolodzy? Tak, jakby na ich miejscu orzekł Tomasz z Akwinu: *Jeszcze jedna filozofia! Jaką przedstawia wartość? Odrzućmy z niej to, co fałszywe; zobaczmy, co w niej prawdziwe, i doprowadźmy tę prawdę do własnej doskonałości*²¹. Wobec tej propozycji Gilsona nasuwają się pytania: Czy oceny tego, co prawdziwe i tego, co fałszywe, dokonuje się na terenie teologii bez jej ingerencji w autonomię uprawiania filozofii? Czy może jednak uprawia się teologiczną metafizykę i jej rozstrzygnięciami chce się obliżować filozofię?

Dla Gilsona wzorem postępowania teologa jest Akwinata. Musiał on – jako teolog – sprostować sytuację intelektualną, gdy *fala arystotelizmu groziła [...] zastąpieniem prawdy religii chrześcijańskiej filozofizmem typu arystotelesowskiego, który zostawiając religii tylko wiarę, chciał zarezerwować dla siebie używanie i wnioski rozumu*²². Gilson, solidaryzując się z Tomaszem, podkreśla jego ustalenia: (1) *filozoficzne używanie rozumu [...] nie sprzeciwia się prawdzie objawionej* i używanie rozumu jest istotne w religii, bo wiara nie jest jej jedyną domeną; (2) *teologia korzysta z możliwości filozofii, aby nadać sobie postać nauki*.

Atoli próba uzgodnienia rozumu i wiary przez Gilsona nie jest wolna od wątpliwości i dylematów. Rozpatrując pięć dróg Akwinaty podkreśla on, że

¹⁸ Tamże, s. 111.

¹⁹ Tamże, s. 110.

²⁰ Tamże, s. 115.

²¹ Tamże, s. 110.

²² Tamże, s. 112.

dostarczają one *otwarć cennych dla uzdolnionych i wyćwiczonych w dziedzinie metafizyki umysłów; każda [...] jest niejako planem [...] do osobistej medytacji*. Gilson zaleca uznać *racjonalne drogi dojścia do problemu Boga za przedmiot medytacji, mający wartość jedynie dla umysłów metafizycznych* (a nie za dowody naukowe). Udzielenie natomiast *pedagogicznej odpowiedzi na pytanie jak ukazać Boga wszystkim ludziom?* nie jest zadaniem metafizyka²³.

4.5. Kwestię walorów współczesnego tomizmu, jako filozofii broniącej wiary, podejmuje Bronk. Przypomniawszy instytucjonalne uwikłania tomizmu (nakaz *Aeterni Patris*, rola narzędzia w zwalczaniu błędnych zdaniem Kościoła poglądów, uprawianie „niekiedy tylko dydaktycznie” w uczelniach kościelnych), charakteryzuje jego aktualną kondycję. Przytacza zarzuty wobec tomizmu, że *zamknął się w kręgu własnej problematyki filozoficznej i własnego języka i wytyka jego jednostronny metafizykocentryzm, zwrócenie się ku przeszłości, izolowanie się od nauk szczegółowych oraz brak szerszego dialogu ze współczesną myślą filozoficzną, by pokazać w jaki sposób filozofia tomistyczna mogłaby włączyć się w rozwiązywanie problemów, jakie stawia życie*. Skłania to do niskiej oceny filozoficznych walorów tomizmu, jako „lokalnie” tylko ważnej myśli światopoglądowej, która rości sobie prawo do uniwersalnego obowiązywania jej ustaleń: *Nie dziwi, że jest ona niekiedy widziana jako konfesyjna filozofia chrześcijańska i zaliczana do filozofii światopoglądowych*²⁴.

Dokonując krytycznej analizy uprawiania filozofii w Szkole Lubelskiej, Bronk rozpoznaje w zadaniach realizowanych przez nią „rozliczne (fundujące) funkcje”, także światopoglądowe, odległe od metafizycznego programu Szkoły. Widać rozbieżność między deklarowanym celem teoretycznym a celami, do których dąży się praktycznie: *Filozofia, która szczyty się bezinteresownym poszukiwaniem prawdy w dziedzinie teorii (theoria), stara się [...] usilnie wykazać swą instrumentalną przydatność w podbudowywaniu wiary, religii i kultury oraz w sferze praktyki (praxis)*. Zachodzą różnice między fundacjonizmem Szkoły Lubelskiej a poglądami Tomasza z Akwinu. Według Akwinaty *tylko wiara dostarczała pewności*. Licząc się z poznawczymi ograniczeniami ludzkiego rozumu, św. Tomasz nie traktował wprost filozofii fundująco, upatrując jej zadania w rozjaśnianiu prawd wiary i przygotowywaniu *preambula fidei*²⁵. Warto się więc zastanowić nad następującymi kwestiami: Skąd bierze się ta tendencja do funkcji fundacyjnych? Co ją motywuje? Skąd bierze się przekonanie o uzyskanej pewności?

²³ E. Gilson, *Trudny ateizm*. [w:] E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. P. Murzański, Kraków 1996, s. 179, p. 10.

²⁴ A. Bronk, *Filozofia w czasach postmodernizmu...*, s. 91.

²⁵ Tamże, s. 90.

TEOLOGICZNE UJĘCIE RELACJI TEOLOGIA – FILOZOFIA

5. Tradycyjne rzymskokatolickie, normowane dogmatycznie, ujęcie relacji teologia – filozofia trudno dziś zaakceptować (nawet częściowo) większości filozofów. Wydaje się ono obce swobodnemu duchowi filozofii i sprawia filozofom kłopot w zrozumieniu racji i wartości przywoływanych przez teologię (Urząd Nauczycielski Kościoła) na rzecz swych rozstrzygnięć.

5.1. Wątpliwości Józefa Tischnera – jako filozofa – budzą słowa z *Veritatis splendor*, nawiązujące do słów Piusa XII: *Ponieważ jednak zapomniano o zależności rozumu od Mądrości Bożej oraz o konieczności – w obecnym stanie upadłej natury – Bożego Objawienia w poznaniu prawd moralnych, także tych, które należą do porządku naturalnego, doszło do powstania teorii całkowitej suwerenności rozumu w dziedzinie norm moralnych [...] (36)*. Wobec tej tezy książka Tischnera – z punktu widzenia filozofii – stawia pytania: *A więc także w poznaniu prawd moralnych porządku naturalnego potrzebne jest Boże Objawienie. W jakim zakresie? Jak głęboko?* I dodaje: *Z ogromnym napięciem czekamy na wyjaśnienia teologów*²⁶, bo udzielenie odpowiedzi jest poza kompetencjami filozofa. Pytania Tischnera, znającego przecież katolicką dogmatykę, zdają się manifestować zaskoczenie i dezorientację współczesnego filozofa stojącego wobec teologicznych roszczeń. Stąd bierze się „czekanie w napięciu” religijnie zaangażowanego filozofa na teologiczne uściślenie zakresu tego typu restrykcyjnych wymagań.

5.2. Wątpliwości artykułowanych przez Tischnera i innych filozofów nie widać natomiast w wywodzie McInerny’ego w *Zagadnieniu etyki chrześcijańskiej*. Przyjmuje bowiem ścisły związek czynności intelektualnych filozofa chrześcijańskiego z wyznawaną przez niego wiarą. Jest on przez nią *podtrzymywany w swej aktywności*²⁷, a jeśli *podąża za wskazówkami Magisterium i traktuje Tomasza jako [...] [przewodnika] ma pewność, że uczestniczy w pewności wiary i że jest na właściwej drodze*²⁸. Występuje osobliwa oczywistość i ocena fałszu u filozofa chrześcijańskiego, bo w punkcie wyjścia wie on, że to, co sprzeczne z prawdami wiary jest fałszywe (*wierzący uznaje prawdy w oparciu o autorytet Boga*²⁹).

Uprawianie filozofii, zwłaszcza dotyczące problematyki religijnej, jest – uważa McInerny – wpisane w moralny kontekst życia. Filozof podejmujący

²⁶ J. Tischner, *Idąc przez puste Błonia*, opr. W. Bonowicz, Kraków 2005, s. 205.

²⁷ Tamże, s. 76.

²⁸ Tamże, s. 72.

²⁹ R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 76.

refleksję nad argumentami w kwestii istnienia Boga nie tylko dokonuje analiz, *ale jego aktywność jest również moralna*. I zachodzić mają *subtelne oddziaływania pomiędzy moralną kondycją myśliciela a sukcesem lub porażką jego myślenia*, gdyż *bez cnót moralnych dążenie do cnót intelektualnych będzie daremne*³⁰. Można tu wszak dostrzec insynuację, że ten filozof, który w kwestii istnienia Boga nie osiąga pożądanego (afirmującego) wyniku ma skazę moralną. Czy taka jest intencja McInerny'ego? Trudno to jednoznacznie rozstrzygnąć.

McInerny mówi jakby o regułach deontologicznych i prakseologicznych (taktycznych), obowiązujących filozofa chrześcijańskiego, który *musi być stale przenikliwy w badaniu argumentów, których znaczenie sugeruje, że prawda jest przeciwna do tego, w co on wierzy*. Powinien on dociekliwie śledzić – niewidoczne, acz obecne – braki w doktrynie przeciwnej jego wierze. *Atoli do czasu, gdy on tych braków nie znajdzie, nie ma on nic do zaoferowania swym niewierzącym rozmówcom, którzy te braki akceptują*³¹. Ukazuje się tu taka filozofia, która jest w pełni dostępna tylko wtajemniczonym w nią, dzięki wierze religijnej.

5.3. Rozpatrując relacje filozofii z teologią Jean Galot TJ stwierdza – z punktu widzenia teologii – że filozofia wspiera teologa *w posługiwaniu się rozumem przy badaniu doktryny objawionej*. Natomiast teologia udziela *gruntu* dociekaniom filozofa, *na którym powinien się oprzeć*, jeśli chce pojąć *fundamentalny sens* rzeczywistości, czyli jej *relację do Boga*³².

Wyjaśniając ujęty w dogmatycznej formule Soboru Watykańskiego I priorytet filozofii wobec teologii (wyraźny w strukturze studiów kościelnych), czyli *priorytet użycia rozumu w stosunku do badania prawd wiary* oraz tezę, że *Bóg jest możliwy do poznania przez rozum*, Galot stwierdza, iż *najpierw musi być zapewnione posiadanie prawdy takiej, jak jest osiągalna przez rozum, zanim nastąpi zwrócenie się ku tajemnicom doktryny religijnej*³³. Zrazem jednak wytyka filozofii pokusę absolutyzowania rozumu: *dąży ona do zastąpienia teologii lub do narzucenia opracowaniom nauki objawionej własnego punktu widzenia*. I – z punktu widzenia teologii – formułuje zarzut, iż *kto chce się posługiwać swym rozumem, aby osiągnąć prawdę, to uznaje tyl-*

³⁰ Tamże, s. 75.

³¹ Tamże, s. 76.

³² J. Galot, *Filozofia i teologia*, w: red. J.D. Szczurek, R. Zawadzki, *Symposium naukowe z okazji 15-lecia pontyfikatu Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 39. Por. S. Kamiński, *Metodologiczna osobliwość poznawania teologicznego*. [w:] S. Kamiński, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, red. U. Żegleń, Lublin 1994, s. 485-499.

³³ Tamże, s. 19.

ko rozum jako pewny środek poznania i widzi w nim wartość absolutną. Galot przestrzega, iż w miarę używania rozumu, filozof zamyka się we własnym indywidualnym wysiłku myślowym i naraża się na niebezpieczeństwo uznania swej własnej myśli za najbardziej pewną³⁴. Przed zagrożeniem dogmatyczną wiarą we własną doktrynę filozoficzną przestrzegał też Czeżowski (w przytoczonych tu słowach), zalecając filozofowi daleko posunięty krytycyzm. Jednakże konkluzja Galota jest zdecydowanie odmienna od intencji Czeżowskiego: *Żądanie autonomii rozumu i filozofii może łatwo doprowadzić do [...] postawy, która odrzuca otwarcie się na prawdę objawioną lub dąży do nadania jej takiej formy, która nie odpowiada jej istotnemu znaczeniu*³⁵. Z punktu widzenia filozofii trudno przystać na żądanie teologii, aby wyrzec się tak istotnej wartości jak autonomia rozumu i filozofii, w imię zachowania właściwej formy prawdy objawionej. Dlaczego teolog mniema, iż autonomia rozumu niszczy dziedzinę wiary religijnej, a zarazem przyjmuje, iż rozum i filozofia prowadzą do osiągnięcia prawdy zgodnej z prawdami wiary? Skąd teolog zna właściwą formę i „istotne znaczenie” prawdy objawionej?

5.4. W tekście „Potrzeba filozofii w dziedzinie wiary” Georges Cottier OP przypomina tezy Leona XIII z *Aeterni Patris* (1879 r.) i uznaje ich aktualność. Jednak przy lekturze – z punktu widzenia filozofii – nasuwa się wątpliwość, iż do tego tekstu pasuje chyba lepiej tytuł: „O potrzebie wiary w dziedzinie filozofii”? Bowiem Cottier formułuje wymagania wobec filozofii.

Podejmuje Cottier zasadnicze kwestie: *Czy filozofia nie jest całkowicie dziełem rozumu czerpiącego z samego siebie zarówno światło, dzięki któremu wydaje sądy, jak i kryteria oraz metody, dzięki którym weryfikuje krytycznie prawomocność i moc swoich własnych twierdzeń? Czyż wolność myśli [...] nie jest czynnikiem konstytutywnym filozoficznej aktywności, tak że filozofia podporządkowana wierze nie będzie zasługiwała na takie miano?*³⁶. Ale już sam język, w którym sformułowano te pytania naprowadza na określone odpowiedzi.

Cottier zakłada tezy z ontologii, epistemologii i deontologii: (a) naturalne uzdolnienia rozumu do wiary; (b) rozum (światło rozumu) partycypuje w *świecie Bożym*; (c) *rozum potrzebuje wsparcia łaską, by mógł sprostać swemu zadaniu*³⁷; (d) filozofia ma wychowawczy charakter i winna wychowywać; (e) Magisterium ma obowiązek sprzeciwu wobec *nadużywania błędnej filo-*

³⁴ Tamże, s. 24.

³⁵ Tamże, s. 25.

³⁶ G. Cottier, *Potrzeba filozofii w dziedzinie wiary*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 31.

³⁷ Tamże, s. 32.

zofii (będącej czczym oszustwem opartym tylko na ludzkiej tradycji, na żywiołach tego świata, a nie na Chrystusie (Kol 2,8)) i obowiązek czuwania, aby filozofię uprawiano *ad fidei catholicae normam [...] quae et bono fidei apte respondeat*³⁸; (f) choć Magisterium *darzy rozum filozoficzny wielkim zaufaniem* (podkreśla się to kilka razy), to wymaga on wsparcia łaską, w czym pośredniczy też Magisterium, określając *istotne rzeczy dotyczące rozumu*³⁹; (g) nie ma być sprzeczności między Magisterium a rozumem, gdyż on sam *winien własnymi siłami dojść do tego, co o nim samym mówi Magisterium wiary*⁴⁰; (h) *nauki filozoficzne – według Leona XIII – winny bronić prawd objawionych i zwalczać tych, którzy ośmielają się je atakować. [...] obowiązkiem filozofii jest rola osłony wiary*⁴¹, natomiast filozof *„naruszyłby wszelkie prawa rozumu i wiary, gdyby przyjął [...] wniosek przeciwny objawionej doktrynie*⁴².

W oparciu o przyjęte tezy porównuje się rozum filozoficzny do *podróżującego w ciemną noc z lampą w ręku dla oświetlenia drogi i odnajdywania [...] jej zarysu*. Niepokój budzi jednak pytanie: *Czy rozum nie wejdzie na niewłaściwą drogę?* Nie, o ile odwoła się do światła innego niż tylko światło własne. *Bowiem może rozum liczyć na braterską pomoc światła gwiazd na mrocznym niebie. Pomoc ta uwalnia rozum od wysiłku. [...] światło rozpoznaje światło, między chyboczącą lampą a jasnym światłem gwiazdy istnieje porozumienie i ukryte podobieństwo*⁴³. Ten opis nawiązuje do *Aeterni Patris*, gdzie się stwierdza: *Powinien [rozum] dziękować Bogu [...], [że wśród] splotu błędów, dane mu jest najświętsze światło wiary, które jak gwiazda stanowi ochronę przed niebezpieczeństwem błędów i prowadzi do osiągnięcia prawdy*⁴⁴.

Takie ujęcie funkcji rozumu budzi kontrowersje. Największy sprzeciw wywołuje opinia, iż „braterska pomoc uwalnia rozum od wysiłku”. Czy ta pomoc nie jest ubezwłasnowolnieniem rozumu? Czy domniemana siła tej pomocy nie sprawia, iż rozum staje się – mimo deklarowanych zapewnień – czymś zbędnym, bo „najświętsze światło wiary” dysponuje mocą rozstrzygającą?

5.5. Można spróbować wskazać także pozytywne – z punktu widzenia filozofii – aspekty rozpatrywanych tu tez teologicznej i teocentrycznej metafizologii: (a) radykalne i kontrowersyjne wymagania z determinacją głoszone

³⁸ Tamże, s. 31.

³⁹ Tamże, s. 32.

⁴⁰ Tamże, s. 33.

⁴¹ Tamże, s. 38.

⁴² Tamże, s. 39.

⁴³ Tamże, s. 32.

⁴⁴ Tamże, s. 41.

przez Magisterium, skłaniają do dyskusji nad kwestiami, które inaczej są niezauważane, jako oczywiste (samo przez się zrozumiałe) idee nowoczesności; (b) traktowanie z powagą filozofii (co dziś rzadkie) i jej fundamentalnej roli w rozumieniu rzeczywistości; (c) uznanie niezbywalności treści filozoficznych w edukacji i w obrazie świata.

TRADYCJA ANTYIRRACJONALIZMU A UPRAWIANIE FILOZOFII W KONTEKŚCIE RELIGII I TEOLOGII

6. W tradycji polskiego antyirracyjonalizmu (w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej) rysuje się kilka stanowisk w sprawie zasad uprawiania filozofii w kontekście wiary i religii. Generalnie dają one odpór teologicznej metafizologii w jej różnych postaciach, gdyż przyjmują się radykalnie pojętą autonomię filozofii wobec religii.

6.1. Przestrzegania granic między filozofią jako nauką a metafizycznym (filozoficznym bądź religijnym) poglądem na świat domagał się Kazimierz Twardowski. Uznawał, że występuje tu *przepaść nie do przebycia*, nie da się bowiem osiągnąć metodami właściwymi nauce i *przy pomocy argumentacji logicznej uprawdopodobnić* odpowiedzi na *zagadnienia sięgające istoty, początku i celu wszelakiego bytu oraz przeznaczenia człowieka*⁴⁵. Podobne stanowisko przyjął Bertrand Russell, który – odnosząc się do uprawiania filozofii w kontekście religii – wyznaje: *nie wierzę, że filozofia może dowieść prawdziwości albo nieprawdziwości dogmatów religijnych, lecz poczynając od Platona większość filozofów [...] sądzi, że do ich obowiązków należy wysuwanie 'dowodów' nieśmiertelności duszy oraz istnienia Boga*⁴⁶. Idąca tym tropem Izidora Dąmbska (*Irracyjonalizm a poznanie naukowe*, 1937 r.) przyjmuje, że odpowiedzi na pytania nie dające się racjonalnie rozstrzygnąć stanowią *subiektywne wyznaczenie wiary*, a nie *tezy o charakterze naukowym, dla których wolno by było domagać się powszechnego uznania*. I wyjaśnia, że także za element *sztuki życia* (a nie nauki) uznaje wiarę, iż sprawy ludzkie da się uporządkować wedle zasad racjonalizmu.

6.2. Zastanawiając się nad odpowiedzialnością intelektualną filozofa w kontekście religii Marian Przełęcki uważa przyjęcie postawy teistycznej za

⁴⁵ Zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 39.

⁴⁶ B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc i M. Szczubińska, Warszawa 2000, s. 933.

niezgodne z takim moralnym ideałem człowieka, którego elementem jest restrykcyjnie pojęta racjonalność przekonań. Racjonalność wiąże się z *godnością człowieka jako istoty myślącej*, a aprobowanie przekonań bez racji logicznych jawi się jako *niegodne istoty rozumnej*. Postawę teistyczną należy uznać za postawę *nie do przyjęcia*, jeśli przyjęty moralny ideał traktuje się poważnie: *Wyrzeczenie się rygorów rzetelnego myślenia dla zaspokojenia emocjonalnych potrzeb, szukanie oparcia w wytworach nieodpowiedzialnej spekulacji, akceptacja pewnych przekonań tylko dlatego, iż bez nich tak trudno byłoby żyć – to postępowanie sprzeczne z ‘intelektualnym honorem’, z godnością człowieka jako istoty myślącej*⁴⁷. Jeśli w hierarchii wartości *ponad wszystko* lokuje się wartość racjonalności logicznej, to w sytuacji konfliktu wartości trzeba odstąpić od wiary religijnej. Wśród filozofów nie ma jednak powszechnej zgody na tak radykalne zasady „intelektualnego honoru” w kontekście religii i jej roszczeń oraz na bezwarunkową rezygnację z postawy teistycznej i zdecydowane uznanie jej za skrajnie nieodpowiedzialną.

6.3. W kwestii relacji między filozofią a religią zachodzi różnica między Twardowskim a Kotarbińskim, który deklarował: *Przez filozofię rozumiem [...] naukowy pogląd na świat, zastępujący religię ludziom bezreligijnym. Społeczna funkcja tej filozofii równa się doniosłości społecznej religijnego poglądu na całość bytu. W tej roli społecznej filozofia musi przyjmować problematykę ontologiczną, teoretyczną i praktyczną religii i udzielać odpowiedzi wolnej od wzmianek religijnych. Choć zastrzegał zarazem: Tak rozumianej filozofii grozi popadnięcie we ‘wszystkoizm’ i pseudoproblemy*⁴⁸. Proponuje się więc podjęcie problemów, które były domeną religijnego poglądu na świat, zdając sobie wszakże sprawę z ryzyka, które się wiąże z roztrząsaniem tych fundamentalnych i „wszechogarniających” pytań.

6.4. W tradycję antyirracjonalizmu wpisuje się też książka Jana Woleńskiego *Granice niewiary* (Kraków 2004), która podejmuje wprost kwestię uprawiania filozofii w kontekście wiary i religii. Już tytuł wskazuje, iż niewiara (agnostycyzm, za którym opowiada się autor) ma swe granice. Uznaje bowiem Woleński, iż *jest rzeczą niemożliwą, by niewiara miała charakter totalny. Trzeba więc w coś wierzyć, aczkolwiek niekoniecznie w sensie religijnym* (s. 8). Przyjmując taką konstatację epistemologiczną dokonuje się m.in. analiz sensu wypowiedzi teologicznych i filozoficznych, rozpatruje argumenty za i przeciw teizmowi, z punktu widzenia racjonalności naukowej odrzuca

⁴⁷ *Warszawskie Spotkania Filozoficzne*, „Znak” 1960, nr 11, s. 1508.

⁴⁸ T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, red. J. Kotarbińska, Wrocław 1986, s. 343-344.

się tezę, iż teologia jest wiedzą i wskazuje na fideizm jako na *właściwą filozofię wiary religijnej* (s. 202), akcentując, iż wiara i nauka się nie uzupełniają. Mimo wyraźnego polemicznego wymiaru, w *Granicach niewiary* uwzględnia się możliwości dialogu światopoglądowego między wierzącymi i agnostykami, zwłaszcza z wykorzystaniem narzędzi filozofii analitycznej (np. takich analiz religii, jakich dokonał Józef M. Bocheński).

DIALOG FILOZOFICZNY I ŚWIATOPOGLĄDOWY

7. Jako zachętę do podjęcia się światopoglądowo nieuprzedzonego uprawiania filozofii w kontekście religii – przy założeniu pluralizmu poglądów – można odczytać postulat Szaniawskiego, zgłoszony na sympozjum „Niewierzający a Kościół” (odbyło się 31 V 1988 r.; zapis ukazał się w miesięczniku „Znak” 1989, nr 2-3), gdzie rozpatrywano m.in. warunki dialogu przedstawicieli różnych orientacji w kwestii poglądu na świat. Szaniawski uznaje, że powinno się – w ówczesnej sytuacji – korzystać ze *sfery wolności dla uprawiania autentycznego dialogu*, która otwarła się w latach osiemdziesiątych w polskim Kościele, a której wcześniej nie było.

Szaniawski postuluje, aby rozwijając dialog chrześcijaństwa z innymi wizjami świata, zwrócić się w stronę polskiej tradycji antyirracjonalistycznej, włącznie z jej ateistyczną odmianą. Proponuje, aby w postawie otwarcia na dialog zwrócić się do myśli „jednego z największych myślicieli polskich tego stulecia”, a przy tym ateisty, do myśli Kotarbińskiego. Bo jest on o wiele „poważniejszym partnerem dialogu intelektualnego w świecie dzisiejszym niż marksizm”. Zamysł tego dialogu, głoszony przez intelektualnego spadkobiercę Kotarbińskiego, ma istotną wartość: to zarzucenie dawnych uprzedzeń i możliwość wprowadzenia bardziej fundamentalnych treści do toczącego się dialogu. Szaniawski, kreśląc mapę dialogu, zauważa, że koncentruje się on prawie wyłącznie na sprawach etycznych i społecznych. Dlatego artykułuje niepokojącą go – jako filozofa – kwestię: *czy jednak nie zaniedbujemy czegoś? Czy czegoś istotnego w dialogu się nie pomija, nie przemilcza? I odpowiada, że być może w trosce, aby nie dotknąć swoich partnerów myślących inaczej, pomijamy [...] niezmiernie doniosłą problematykę ontologiczną, epistemologiczną. A o tych tematach można mówić różniąc się, jeśli respektuje się warunek, który – jak sądzi Szaniawski – nietrudno nam przyjdzie spełnić, chodzi bowiem o szacunek dla inaczej myślących. Wzmacnia on jeszcze sens tej tezy: nie okazujemy szacunku partnerom dialogu, jeśli nie odnosimy się poważnie do tego, co stanowi poważną treść ich przekonań.*

8. Kontekst religii i teologii okazuje się praktycznie, jak też teoretycznie, nieodłączny od uprawiania filozofii. Należy więc rozwijać – jak postuluje to m.in. Szaniawski – poważny dialog o zasadności i ważności odpowiedzi na pytania z zakresu ontologii i epistemologii, które niesie ze sobą też wiara religijna. Dialog taki jest dziś bardzo potrzebny.

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

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

Philosophy in Theology Today: What is Still Alive from the Doctrine of Aquinas?

W teorii bytu Tomasz odróżnił dwa momenty: istotę i istnienie, i to odróżnił tak, jak tego nie było u Arystotelesa. I tak to powiązał z teorią bytu, z hierarchią bytu, że to wszystko ładnie zagrało: byt, w którym istota i istnienie utożsamiają się, to Absolut. Może on być tylko jeden, jest ujęty filozoficznie. Nie trzeba o nim mówić teologicznie. Nie on jest przedmiotem wiary. To wiemy z filozofii: jest to byt, w którym istota utożsamia się z istnieniem. Ładnie zagrało. (S. Kamiński)

Byłoby złudną abstrakcją zajmowanie się np. ideą Boga, nie bacząc na sytuację, w której taka idea się pojawiła. (A. J. Heschel)

I. POSTAWIENIE PROBLEMU

Czy to, że pewien sposób myślenia o Bogu „ładnie zagrał” w filozoficzno-teologicznej doktrynie św. Tomasza oznacza, że musi on również „ładnie zagrać” i dziś?

Najpierw musimy przyznać, że w pytaniu postawionym w tytule niniejszego artykułu: *Co z doktryny św. Tomasza?* nie chodzi nam o całą doktrynę, lecz o pewną jej część i to zapewne nie najważniejszą. A mianowicie: mamy zamiar przyrzeć się bliżej problematyce wzajemnych odniesień rozumu i wiary, filozofii i teologii oraz niektórym konsekwencjom, jakie dla rozumienia chrześcijańskiej wiary (a więc i teologii) pociągnęła za sobą Tomaszowa recepcja arystotelizmu. Byłoby krzywdzące dla św. Tomasza, gdyby miało z tego wynikać, że zagadnienie relacji między rozumem i wiarą stanowi naj-

istotniejszą i najbardziej wartościową część jego doktryny. Jednakże w naszych rozważaniach ta właśnie część nauki św. Tomasza interesuje nas najbardziej. Oczywiście nie oznacza to, że w ten sposób pomniejszamy czy negujemy całe bogactwo teologicznej spuścizny Akwinaty, szczególnie jego zasługi na polu wykładni Biblii i tekstów symbolicznych (zwłaszcza związanych z kultem Eucharystii)¹.

Podstawowe pytanie naszych rozważań brzmi następująco: Jakie znaczenie dla współczesnego filozofowania w teologii chrześcijańskiej może mieć jeszcze doktryna św. Tomasza z Akwinu o relacji rozumu i wiary oraz jego projekt „chrześcijańskiego arystotelizmu”? Próbując odpowiedzieć na tak złożone pytanie zasygnalizujemy jedynie niektóre podstawowe problemy, unikając przy tym podawania „ostatecznych” rozwiązań i wyuczonych odpowiedzi.

Rozpoczniemy od kwestii intelektualnego nastawienia, tj. od pytania, czego można, a czego z pewnością nie można już dziś oczekiwać od filozoficzno-teologicznej spuścizny Tomasza z Akwinu.

II. HERKULESOWE WYMAGANIA WOBEC TOMASZA

Wśród miłośników filozofii św. Tomasza z Akwinu nie brakuje (i chyba nigdy nie brakowało) tych, którzy o naukowych osiągnięciach Doktora Anielskiego nie chcą już mówić jak o ważnej historycznie teologii i filozofii, a o samym Akwinacie jako odważnym, gruntownym i systematycznym myślicielu, którego bezkompromisowe poszukiwanie prawdy doprowadziło w końcu do surowej samooceny własnego dzieła. Dla wielu katolickich tradycjonalistów taki Tomasz był, jest i zapewne na długo pozostanie nie do przyjęcia. Stawiają oni przed doktryną Tomasza herkulesowe żądania: wymaganie absolutnej, powszechnej i uniwersalnej ważności. Są głęboko przekonani, że *tomizm wznosi się ponad czas i ponad zmienność rzeczy, góruje nad wszelkim systemem myśli, sam nie będąc właściwie systemem, lecz pełnią prawdy; dzięki uniwersalności swych zasad zwraca się tomizm do wszystkich wieków i do wszystkich narodów*², dlatego właśnie uzasadniony ma być napis, jaki kard.

¹ Całościowego i syntetycznego spojrzenia na wielkie bogactwo doktryny Tomasza, ze szczególnym uwzględnieniem jego biblijnego dzieła, mogą dostarczyć czytelnikowi książki Marie-Dominique Chenu. Wskażemy przykładowo na dwie pozycje: *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997; *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001.

² A. Żychliński, *Przedmowa*, w: M. Grabmann, *Wstęp do Sumy Teologicznej świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Żychliński, Lwów 1935, s. 17.

Casinate umieścił w głównej sali biblioteki Minerwy w Rzymie: *Na próżno czytałbyś wszystkie księgi, jeśli nie czytasz św. Tomasza; a jeśli jego jednego czytasz, to dosyć; on starczy*³. Zapytajmy: Skąd się to bierze?

Wymowę dzieła Akwinaty zaczęto zniekształcać już wcześniej, a jego dorobek umysłowy szybko stał się przedmiotem ideologicznych zabiegów. Już w XIV wieku niektórzy uczeni w swych pracach bali się nawet pomyśleć inaczej, aniżeli pisał wielki Tomasz. Później bywało jeszcze gorzej⁴. Dla myślicieli, tak spośród filozofów jak i teologów, reprezentujących wiernopoddańczą postawę wobec konkretnego kształtu, a nie wobec ducha „wieczystejszy myśli” Akwinaty, nie ma większego znaczenia, że po XIII wieku nastąpiły nieodwracalne zmiany w kulturze i cywilizacji, filozofii i teologii, ani też to, że urzeczywistnienie się absolutystycznych wymagań względem doktryny Tomasza jest możliwe jedynie za cenę przeforsowania podstawowych założeń tej filozofii we współczesnej kulturze (uważam, że pod tym względem tomizm jest fundamentalizmem⁵). Z doktryny św. Tomasza, co jest niesłuszne i krzywdzące dla samego Akwinaty, czyni się ideologiczny taran, którym próbuje się sforsować wrota umysłów ludzi już inaczej patrzących na rzeczywistość. Czyni się to w nadziei, że w ten sposób położy się fundament pod współczesną „bezpieczną” kulturę i zrekompensuje się jej braki. Tego rodzaju mitologia przerodziła się już w narzędzie propagandowe: *Wokół tomizmu* – pisał Józef Tischner – *narosła w ciągu ostatnich lat bogata mitologia. Niełatwo dziś przedzierać się przez nią ku temu, co naprawdę jest. Natychmiast popada się pod takie określenia, jak: antyracjonalizm, antyrealizm, antropocentryzm, subiektywizm, przeciwnik metafizyki, zdrajca tego co w filozofii „klasyczne”. Krytykując, pozostaje się pod szyldem: „niebezpieczne”. Typowym sposobem tomistycznej „perswazji” stało się o s t r z e ż e n i e: „nie zbaczaj, bo to niebezpieczne”. Uprawianie tomizmu okazuje się najbezpieczniejszym z zajęć. Nie jest to zbyt rzeczowe, ale robi wrażenie*⁶ – na mnie osobiście również zrobiło.

A mianowicie: podzieliłem się kiedyś z pewnym miłośnikiem i obrońcą Tomaszowej doktryny moimi wątpliwościami związanymi z próbą ujęcia zło-

³ Tamże, s. 20.

⁴ T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 300.

⁵ Mówiąc o fundamentalizmie w odniesieniu do tomizmu mam na uwadze stwierdzenie Paula Tillicha: *Fundamentalizm nie ma kontaktu z obecną sytuacją, nie dlatego, że przemawia spoza każdej sytuacji, ale ponieważ przemawia z sytuacji przeszłości. Podnosi coś skończonego i przemijającego do ważności nieskończonej i wiecznej. Pod tym względem ma rysy demoniczne*. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 1, Kęty 2004, s.11.

⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 314.

żonych i skomplikowanych (w moim przekonaniu) relacji między filozofią i teologią, rozumem i wiarą w teologii chrześcijańskiej XX wieku i pierwszej dekadzie obecnego stulecia. Ku mojemu zdumieniu otrzymałem natychmiastową, zdumiewająco prostą i zrazem kategoryczną odpowiedź: po wysłuchaniu inwektyw pod adresem zachodnich teologów i filozofów XX wieku zostałem kategorycznie odesłany do pierwszej kwestii *Summy Teologicznej*, bo tam właśnie „wszystko jest już ostatecznie wyjaśnione i rozwiązane”; „w sprawie filozofii w teologii, rozumu i wiary naprawdę już nic więcej powiedzieć się nie da”. W zasadzie namysł nad wzajemnym odniesieniem rozumu i wiary oraz miejsca metafizyki w teologii nie jest już dziś potrzebny. Wystarczy odwołać się do wybranej perspektywy historycznej, a konkretnie tej z XIII wieku, aby zobaczyć, że w interesującym nas temacie już wszystko zostało powiedziane. – Kto jednak poważnie potraktuje taką opinię, ten rychło się przekona, że na jej podstawie problem filozofowania w teologii chrześcijańskiej XX i początku XXI wieku można jedynie wulgarnie osądzić, a nie gruntownie i rzetelnie przebadać.

Eksplanacyjna niewydolność tomistycznej teologii spekulatywnej – przynajmniej dla współczesnej teologii chrześcijańskiej – daje się we znaki co najmniej na dwóch podstawowych płaszczyznach: negatywnych konsekwencji „chrześcijańskiego arystotelizmu” i optymistycznej wizji wzajemnych relacji rozumu i wiary. Przyjrzyjmy się teraz bliżej obu tym płaszczyzynom problemowym.

III. NIEKTÓRE KONSEKWENCJE „CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ARYSTOTELIZMU” W TEOLOGII

Tomaszowe skojarzenie chrześcijaństwa z arystotelizmem rodzi poważne wątpliwości i to w najważniejszym dla chrześcijaństwa punkcie: w podstawowym i monumentalnym dziele Tomasza – *Summie Teologicznej* (a nie w jego osobistym życiu!) osoba Jezusa Chrystusa nie może być centralnym wydarzeniem w Boskim planie zbawienia. Dlaczego?

Miejsce osoby Chrystusa w ekonomii zbawienia

To, że w spekulatywnej teologii św. Tomasza Jezus Chrystus nie może wystąpić jako pierwszoplanowa postać historii zbawienia można, jak sądzę, wyjaśnić przez dwie podstawowe i wzajemnie się uzupełniające przesłanki: metafizyczną i teologiczną.

Przesłanka metafizyczna. Gdy dziś mówi się o filozofii Tomasza, z którą ma współpracować teologia, zazwyczaj podkreśla się, że Akwinata związał teologię z filozofią arystotelesowską. A zatem nie tylko dokonał zmodyfikowania arystotelizmu (odróżnienie istoty i istnienia, rozwinięcie teorii aktu i możliwości itd.), ale połączył go z teologią. Miało to być jego największą zasługą i to co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze, połączył teologię z filozofią awangardową (za nowo poznany arystotelizm groziło wówczas wyłączenie z Kościoła); po drugie, uczynił to tak zgrabnie, jak nikt inny przed nim⁷. Mówi się, że *była to robota dobra i ciekawa, ale niedobrze zrozumiana*; mówi się, że *ładnie zagrało*⁸ – a jednak przemilcza się fakt, że nie wszystko „ładnie zagrało”, zwłaszcza względem chrześcijańskiej teologii. Powodem, dla którego Wcielenie Syna Bożego nie miało w *Summie Teologicznej* nawet drugorzędnego znaczenia, są, jak sądzę, założenia metafizyczne. Mechaniczne nakładanie na chrześcijańskie Objawienie logicznego schematu greckiej ontologii sprawiło, że Jezus Chrystus nie mógł być już pierwszoplanową postacią Objawienia (jak w Nowym Testamencie), lecz jedynie „wnioskiem” (i to trzecim z kolei!) wywiedzionym przez teologię spekulatywną.

W pierwszej części *Summy Teologicznej*, w kwestii drugiej, czytamy: *Głównym zamiarem wiedzy świętej jest przekazywanie wiedzy o Bogu, ale nie tylko wedle tego, jaki jest sam w sobie, lecz także stosownie do tego, że jest zasadą i celem rzeczy, a w szczególności zasadą i celem stworzeń rozumnych [...]. Wykładając tę naukę, rozważać będziemy, po pierwsze, o Bogu, po drugie, o ruchach stworzeń rozumnych ku Bogu (II), po trzecie, o Chrystusie, który jako człowiek, jest dla nas drogą do Boga (III)*⁹. Z kolei w prologu do trzeciej części *Summy* jeszcze wyraźniej ujawnia się „techniczne” potraktowanie osoby Jezusa Chrystusa jako elementu dopełniającego całokształt badań teologicznych: *Konieczne jest przeto, byśmy po rozpatrzeniu ostatecznego celu życia oraz cnót i wad, dla całkowitego wypełnienia zadań teologii przeszli do rozważań nad samym Zbawicielem wszystkich ludzi a także nad dobrami, których udzielił On rodzajowi ludzkiemu*¹⁰.

Tomaszowa teologia spekulatywna udaje, że chrześcijańskie Objawienie nie ma swojej własnej (chrystocentrycznej i antropologicznej) struktury i dla-

⁷ Por. S. Kamiński, *Teologia a filozofia*, w: tenże, *Światopogląd, religia, teologia*, M. Walczak, A. Bronk (przygotowanie do druku), Lublin 1998, s. 160n.

⁸ Por. tamże, s. 161.

⁹ Św. Tomasz, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001, I, q 2, s. 35.

¹⁰ Tenże, *Suma Teologiczna*, t. 24: *Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego*, (3, qu. 1–15), tłum. S. Piortowicz, Londyn 1962, III, Prolog, s. 7.

tęgo koniecznie potrzebuje wsparcia ze strony greckiej ontologii. To swoiste „udawanie” było w średniowieczu uważane za coś niebywale nowatorskiego. Martin Grabmann pisze: *Tomasz bowiem kontynuował i wykończył wiekopomne [...] dzieło, mające na celu stworzyć czysty, stylowy, chrześcijański arystotelizm. Przyznał on filozofii Arystotelesa nie tylko na polu filozoficznym, lecz także w teologii spekulatywnej pod względem metodycznym, terminologicznym i rzeczowym głęboko sięgające znaczenie, czego przedtem nie uczynił żaden ze scholastyków, a co współczesnych uderzyło jako niebywała nowość*¹¹.

Nowość *stylowego chrześcijańskiego arystotelizmu* okazała się jednak dokładnym odwróceniem nowości, z jaką w nauce o Bogu wystąpiło biblijne judeochrześcijaństwo. Dla Arystotelesa bowiem Bóg jest przasadą, „Pierwszym Poruszycielem”, który wprawia w ruch wszechświat jako przyczyna celowa, tzn. Bóg występuje jedynie jako przedmiot pragnienia świata¹². Bóg Arystotelesa jest źródłem ruchu, ale *porusza on jako pożądanym*¹³: takiego Boga można kochać, ale on sam (poza sobą samym) nie może już kochać ludzi, ponieważ by się zniesławił. Bóg może oddziaływać na świat jako przyczyna celowa, tj. jako przedmiot pragnienia, ale sam kochać nie może.

Zupełnie inny obraz Boga przynosi ze sobą chrześcijańskie Objawienie¹⁴: *W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłowal (1 J 4,10)*, a Jego miłość przybrała konkretną postać: *W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu (1 J 4,9)*, Jednorodzony Syn jest nie tylko odkupicielem człowieka i ośrodkiem całej ludzkiej historii, ale jest *Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone [...]. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie (Kol 1,15a,17)*. W Kościele katolickim bezwzględne pierwszeństwo Chrystusa (nawet przed „stylowym tomistycznym arystotelizmem”) wyraża się w przekonaniu, że wszystkie wypowiedzi o Bogu muszą być podporządkowane wypowiedziom o Jezusie Chrystusie. To przekonanie występuje zarówno na płaszczyźnie podstawowych wypowiedzi katechizmowych (np. w *Katolickim katechizmie dorosłych*¹⁵), jak i na poziomie systematycznej refleksji teologicznej¹⁶.

¹¹ M. Grabmann, *Wstęp do Sumy Teologicznej świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Żychliński, Lwów 1935, s. 43.

¹² Por. Arystoteles, *TA META TA ΦΥΣΙΚΑ/METAPHYSICA/METAFIZYKA*, wyd. gr.-łac.-pol. Tekst pol. oprac. M. A. Krapiec i A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika, t. 1-2, Lublin 2000, t. 2, XII, s. 196-245.

¹³ Tamże, 7, 1072b, s. 220.

¹⁴ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z *Biblii Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań/Warszawa 1980.

¹⁵ Słowa: *Wierzymy w jednego Pana Jezusa Chrystusa* stanowią – już zewnętrznie rzecz biorąc – centrum chrześcijańskiego wyznania wiary. To centrum, promieniując na wszystkie strony,

Trafnym komentarzem do systemowej konsekwencji spekulatywnej teologii, jaką było takie „ufilozoficznienie” chrześcijaństwa, że jego centralną postacią należało potraktować akcydentalnie, jest uwaga Martina Heideggera: *Te o l o g i a* poszukuje bardziej źródłowej, wyznaczonej przez sens samej wiary i wewnątrz niej pozostającej wykładni bycia człowieka ku Bogu. Zaczyna ona znowu powoli rozumieć pogląd Lutera, że jej dogmatyczna systematyka spoczywa na „fundamencie”, który nie wyrósł z kwestii dotyczących pierwotnie wiary i którego system pojęciowy nie tylko nie wystarcza problematyce teologicznej, lecz ją zakrywa i wypacza¹⁷.

Takiemu spekulatywnemu wypaczeniu, które człowieczeństwo i osobę Jezusa Chrystusa potraktowało „obiektywistycznie” i instrumentalnie sprzeciwił się także Karl Rahner. Był on wprawdzie tomistą, ale zupełnie nie jednym z tych „przepisowych”, bowiem dla niego *Tomasz nie jest takim mistrzem, który zabrania uczniom mieć inne zdanie*¹⁸. K. Rahner stwierdza: *Obecnie przechodzimy jednak od tych tomistycznych zasad do przemyśleń i poglądów, które pokazują, jak prawdziwe i radykalne człowieczeństwo Chrystusa jest rzeczywiście „ujawnieniem się” samego Logosu, Jego realnym symbolem (Realsymbol) w najbardziej właściwym tego słowa znaczeniu, a nie tylko czymś w sobie obcym wobec Niego i Jego rzeczywistości; czymś, co było wzięte z zewnątrz tylko jako instrument, aby wydać z niego muzykę, bez oznajmiania jednak przez nią właściwie niczego tym, kto tego instrumentu używa*¹⁹.

Przesłanka teologiczna. W Tomaszowej teologii spekulatywnej osoba Chrystusa jest studiowana z niespotykaną dotąd intelektualną precyzją, ale

wyznacza miejsce wszelkich innych wypowiedzi. *Katolicki katechizm dorosłych: Wyznanie wiary Kościoła*, wyd. przez Niemiecką Konferencję Biskupów, Poznań 1991, s. 141.

¹⁶ *Z katolickiego punktu widzenia jako ośrodek centralny wiary chrześcijańskiej – a więc, w tym znaczeniu, klucz interpretacyjny dla wszystkich dogmatów – należy określić dogmat chrystologiczno-soteriologiczny (Chrystus w swej istocie i Chrystus dla nas), w perspektywie Soboru Chalcedońskiego [który odbył się w 451 roku, a więc bez mała osiemset lat przed narodzeniem św. Tomasza w 1225 roku – dodatek K. Ś.]. Wraz z tym istnieje lub upada chrześcijaństwo, dzięki temu chrześcijaństwo jest w całości specyficzne i bez tego chrześcijaństwo traci zupełnie swoją specyfikę. Także z historycznego punktu widzenia można przedstawić, jak wychodząc od chrystologii-soteriologii, w samym Nowym Testamencie nastąpił rozwój całości i narodziła się chrześcijańska doktryna o Bogu, człowieku, świecie, Kościele, życiu, jak i teologia historii. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 153n.*

¹⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, § 3, s. 15.

¹⁸ K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, bearb. von A. Raffelt, w serii: *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, Herausgegeben von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von K. Lehmann, J. B. Metz, K-H. Neufeld, A. Raffelt, H. Vorgrimler, Bd. 2, Philosophische Schriften, Solothurn/Düsseldorf 1996, Freiburg i. Br. 1996, s. 14: *Thomas nicht ein Meister ist, der dem Schüler verbietet, anderer Meinung zu sein.*

¹⁹ Tenże, *Teologia symbolu*, w: *Karl Rahner. Pisma wybrane*, t. 2, wyb. i tłum. G. Bubel, Kraków 2007, s. 269.

samo pojawienie się Chrystusa na świecie pozostaje dla Tomasza ściśle związane z rzeczywistością grzechu i potrzebą odkupienia. Wydarzenie przyjsia Chrystusa nie jest zatem dla Tomasza centralnym wydarzeniem w zbawczej ekonomii Boga, albo może być nim jedynie warunkowo, tzn. przy założeniu, że człowiek jest grzeszny. To oznacza, że stworzenie, świat i Bóg mogą być pomyślane poza Chrystusem, aby następnie dostarczyć elementów dla samej chrystologii. Jest to niemożliwy do skompensowania brak. Koncepcja stworzenia i koncepcja historii nie mogą się bowiem zbiegać w takim stopniu, aby umysł ludzki był w stanie je objąć w jednym ujęciu. Tomasz z Akwinu nie przewidział zatem wszystkich skutków i konsekwencji swych odwołań do humanizmu dla życia społeczeństwa i Kościoła, choć stworzył podwaliny pod ponowne próby zdefiniowania życia społecznego, politycznego i kościelnego²⁰.

Osobliwość Tomaszowej teologii negatywnej

Do szczególnych osobliwości Tomaszowej teologii spekulatywnej należy i to, że na początku pierwszej części *Summy Teologicznej* czytamy: *nie możemy poznać, czym jest Bóg, a tylko, czym nie jest*²¹, a następnie Akwinata pisze już traktat o tym, czym Bóg jest: o istocie Bożej (kwestie 2-26); o Trójcy (kwestie 27-43); o pochodzeniu stworzeń od Boga (kwestie 44-119). Jeżeli przyjmiemy, że rzeczywiście nie możemy wiedzieć, czym jest „istota” Boga, to na jakiej podstawie Tomasz twierdzi, że wie: *Jest zatem niemożliwe, by w Bogu czymś innym było Jego istnienie, a czymś innym Jego istota*²²? Dla kogo jest to niemożliwe?

Norbert Fischer pisze: *Tak więc okazuje się, że niemożność poznania istoty Boga wprawdzie stanowi, z jednej strony, pewną trudność w dążeniu do klarowności wyjaśniania, z drugiej jednak strony pozwala dostrzec, że to, co p o z n a skończony umysł, mogłoby wcale nie być istotą nieskończonego Boga. [...] Naukowo wymaganej określoności pytania o Boga nie można więc osiągnąć przez d e f i n i c j e pojęcia Boga, które ciągle kończyłyby się sprawozdaniem Boga do skończoności, lecz przez i n f i n i c j e, przez uwalnianie treści skończonego umysłu ludzkiego od skończoności. W rzeczywistości filozoficzna walka o afirmację istnienia Boga może rozpocząć się w sposób sensowny dopiero wtedy, gdy już zaistnieje konsens odnośnie do tego, o co toczy się spór. Od Platona rozpracowywanie dowodów na istnienie Boga pełniło przeważnie funkcję apologetyczną dla tych, którzy w Niego wierzą. Tym sa-*

²⁰ Por. G. Lafont, *Spacer po teologii*, tłum. K. Dybeł, Kraków 2008, s. 64.

²¹ Św. Tomasz, *Traktat o Bogu*, dz. cyt., I, q 3, s. 44.

²² Tamże, a 4, s. 51.

mym potwierdza się, że dowody przytaczane są w kontekście, w którym poniekąd zakłada się, że w sposób mniej czy bardziej wyraźnie niekwestionowany, znamy istotę Boga. W procesach dowodowych, które wykształciły się w historii, poszczególne cechy takiego rozumienia Boga zostały wyizolowane i uznane za podstawy dowodów²³.

Taką sztuczkę w mówieniu o „Bogu, którego istoty nie znamy” tłumaczy się także dość pokretnie specyfiką stylu: *O Bogu św. Tomasz mówi z dyskrecją i zarazem obfitością²⁴*. A zatem, najpierw należy uznać, że o Bogu rzeczywiście nie możemy nic wiedzieć poza tym, że jest (z czego nie wynika, że Bóg w ogóle ma jakąś „istotę” i że ta istota musi być „istnieniem”; czemu nie, na przykład, dobrem, albo miłością?), a następnie – za pomocą jakiegoś klucza (na przykład analogii do bytów aktualnych) – można już spokojnie i „obficie mówić”. Jednakże mowie o Bogu, szczególnie tej obfitej, zawsze grozi niebezpieczeństwo przerodzenia się w „gadanię”. Martin Heidegger pisze: *Gadanina jest możliwością zrozumienia wszystkiego bez uprzedniego przyswojenia sobie sprawy. Gadanina strzeże wręcz przed niebezpieczeństwem nieudanego przyswojenia. Gadanina, którą może podjąć każdy, nie tylko odrywa od zadania rzetelnego zrozumienia, lecz wykształca ponadto indyferentną zrozumiałość, dla której nic już nie jest zamknięte²⁵*. Czy rzeczywiście Tomasz sprawia wrażenie, że w sprawach odnoszących się do Boga przed jego ludzkim umysłem już nic nie jest zamknięte?

Św. Tomasz miał wprawdzie wyraźną intuicję, że teologii pozytywnej koniecznie potrzebna jest korekta ze strony teologii negatywnej. Świadczy o tym chociażby stwierdzenie, że *pojmowanie całego Boga jest niemożliwe dla jakiegokolwiek intelektu stworzonego²⁶ (comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato²⁷)*. Tomasz nawiązuje także często do myśli Pseudo-Dionizego Areopagity, w którego pismach, jak wiadomo, teologia negatywna wystąpiła w swej najbardziej rozwiniętej postaci. – A jednak: mieć intuicję to jedno, a konsekwentnie się jej trzymać, to co innego. Według niektórych myślicieli próba syntezy obu dróg teologii (*via positiva* i *via negativa*) Tomaszowi się nie powiodła. Na przykład, Mikołaj Bierdiajew stwierdza, że w średniowiecznej scholastyce to nie filozofia służyła teologii, lecz teologia była służebnicą filozofii, co najpełniej wyraziło się w pismach św. Toma-

²³ N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, tłum. J. Świerkosz, Poznań 2004, s. 28n.

²⁴ Por. G. Lafont, dz. cyt., s. 63.

²⁵ M. Heidegger, dz. cyt., § 35, s. 240.

²⁶ Św. Tomasz, *Traktat o Bogu*, dz. cyt., I, q 12, a 7, s. 152.

²⁷ Tenże, *SUMMA THEOLOGICA, PARS I^a, TOMUS PRIMUS*, Taurini 1928, I, q 12, a 7, s. 70.

sza z Akwinu²⁸; był on chrześcijaninem w znacznie większym stopniu niż Hegel, ale filozofia Tomasza, przez jej naturalistyczne nastawienie, jest mniej chrześcijańska, niż filozofia Hegla; myśl Tomasza, całkowicie zainspirowana arystotelizmem, dodaje tylko górne piętro teologii do filozofii czysto helleńskiej²⁹; Tomasz był osobiście lepszym chrześcijaninem niż Kant, Fichte, Hegel lub Schelling, jednakże filozofia (nie teologia) Tomasza była także możliwa w świecie niechrześcijańskim, podczas gdy filozofia niemieckiego idealizmu była możliwa tylko w świecie chrześcijańskim³⁰.

IV. TOMASZOWE UJĘCIE RELACJI ROZUMU I WIARY, A WSPÓŁCZESNE PYTANIE O FILOZOFIĘ W/DLA TEOLOGII

Skutecznym odkłamaniem ideologicznej opinii, że problem wzajemnych odniesień rozumu i wiary, filozofii i teologii miał być ostatecznie rozwiązany w XIII wieku, jest fakt, że następcza on dziś szereg pytań i trudności. Ich odzwierciedleniem są liczne sympozja naukowe poświęcone specjalnie problematyce rozumu i wiary.

„Jakiej filozofii potrzebuje dziś teologia?” – przykład sympozjum w Eichstätt

Wśród współczesnych publikacji na temat relacji rozumu i wiary, filozofii i teologii na uwagę zasługuje praca zbiorowa pod redakcją Alexiusa J. Buchera pt. *Welche Philosophie braucht die Theologie?*³¹. Przyjrzyjmy się tej publikacji od strony postawionych w niej problemów i pytań.

Jest to dokumentacja sympozjum, którego ramy wyznaczyło kluczowe pytanie postawione wszystkim dyscyplinom teologicznym, tj. dogmatyce, teologii fundamentalnej, teologii egzegetycznej, historii Kościoła, teologii pasto-

²⁸ Por. M. Bierdajew, *Rozważania o egzystencji*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 9.

²⁹ Por. tenże, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 24.

³⁰ Por. tenże, *Rozważania o egzystencji...*, dz. cyt., s. 11.

³¹ *Welche Philosophie braucht die Theologie?*, Alexius J. Bucher (Hrsg.) Regensburg 2002. Jest to dokumentacja sympozjum zorganizowanego przez katedry filozofii praktycznej i historii filozofii Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt na przełomie 2000/2001 roku. Inspiracją sympozjum był apel papieża Jana Pawła II do teologów, aby „poświęcili szczególną uwagę filozoficznym implikacjom Słowa Bożego” (*Fides et ratio*, 105). Oczywiście podobnych sympozjów odbyło i odbywa się wiele. Dla przykładu, o sympozjum filozoficzno-teologicznym na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w dniach 25-30 września 1995 roku wspomina K. Mądel, *Soborowe rozmowy rozumu z wiarą*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II FIDES ET RATIO*, (red.) K. Mądel, Kraków 1999, s. 15n.

ralnej, teologii moralnej, prawu kanonicznemu i innym – a mianowicie: Jakiej filozofii potrzebuje obecnie teologia? Wokół tego pytania skupił się cały kompleks pytań szczegółowych, które uszeregowano w poszczególne grupy. Ze względu na metodykę sympozjum przyjęto dwie wstępne dyspozycje: analityczną: Co obecnie stanowi szczególną trudność w obszarach granicznych między teologią i filozofią? i perspektywiczną: Co musiałoby lub mogłoby być na nowo opracowane w obszarach granicznych między teologią i filozofią? Ze względu na tematykę sympozjum przyjęto dwie dyspozycje: filozoficzną: Jakie są znaki czasu i jak są one filozoficznie zapośredniczane? i teologiczną: Jak te znaki czasu mogłyby być rozumiane w świetle odpowiedzialnej refleksji nad wiarą, albo jakie konsekwencje powinna z nich wyciągnąć teologia? W toku dyskusji podnoszono m.in. takie oto problemy: Jakie filozofie są obecnie stosowane w teologii systematycznej (dogmatyce, teologii fundamentalnej i innych), w teologii praktycznej (teologii pastoralnej, teologii moralnej, pedagogice religii i innych), w teologii historycznej (historii teologii, prawie kościelnym i innych), w teologii egzegetycznej (Stary i Nowy Testament)? Dlaczego teologia uwolniła się z jej tradycyjnego stosunku do filozofii i wzmocniła odbudowę stosunku do innych nauk humanistycznych? Dlaczego filozofia nie oferuje już tego, czego potrzebuje dziś teologia? Co utraciła teologia? Co traci filozofia, gdy unika pytania o Boga i nie reflektuje nad doświadczeniem wiary? Czy dawne obustronne partnerstwo, skoro jest ono tak pożądane, choć nie da się go już uratować jako źródłowej jedności teologii i filozofii, ma realne szanse? Jak mogłoby się kształtować takie partnerstwo? Jak wygląda ono obecnie?

Zdaniem A. J. Buchera, dyskusje prowadzone w ramach sympozjum nie zmierzały w kierunku nowych naukowych projektów i futurystycznych wizji. Skoncentrowano się na inwentaryzacji i refleksji nad współczesnym, faktycznym stanem „terenów zastrzeżonych” wyłącznie dla filozofii i wyłącznie dla teologii. Próbowano też wyłonić współczesne możliwości komunikacji między teologią i filozofią. W centrum uwagi znalazły się następujące pytania: Jakie filozofie proponuje się teologii z tych, które są filozofiami otwartymi na teologię, a jakie są wykorzystywane przez teologię w jej niektórych dyscyplinach? Jakie filozofie zapośredniczają obecnie swoje metody na terenie teologii? Jak ustosunkowują się niektóre dyscypliny teologii do pluralistycznych filozoficzno-epistemologicznych propozycji metodycznych? Jak dalece jedność teologii jest przez to zagrożona, albo na nowo zaprojektowana? Jakie roszczenia i zapytania ze strony teologów zostają skierowane pod adresem nowoczesnych filozofii? Czy istnieją roszczenia ze strony filozofów względem teologii? Jakie teologie poważnie traktują owe roszczenia? Z jakimi filo-

zofami teologowie prowadzą obecnie debatę, aby ich filozofie zdobywać dla obszarów problemowych teologii? Jacy filozofowie zajmują się dziś filozofią kompatybilną z teologią? Jakie systemy filozoficzne są proponowane? Z jakimi teologiami filozofowie prowadzą debatę, aby ich teologie zdobyć dla obszarów problemowych filozofii? Jacy teologowie zajmują się dziś teologią kompatybilną z filozofią? Jakie systemy teologiczne są proponowane? Próby odpowiedzi na taki kompleks pytań uszeregowano w cztery grupy-perspektywy: historyczną, biblijną, moralną, językową.

Żywe i ciągle wzrastające (zwłaszcza po encyklice *Fides et ratio*) zainteresowanie środowisk teologicznych i filozoficznych problematyką wzajemnych odniesień filozofii i teologii dowodzi przynajmniej jednego: ekskluzywne, tj. z wyłączeniem innych ujęć, traktowanie nauki Tomasza o relacjach rozumu i wiary, filozofii i teologii jest nie do przyjęcia z powodu nieubłagającego upływu czasu.

Upływ czasu: problem (nie)możliwości pewnych form myślenia

Wraz z upływem czasu pewne formy myślenia okazują się, jeśli nie fałszywe, to zwyczajnie niemożliwe. Owa niemożliwość sprawia, że dawne formy myślenia stają się bądź całkiem nieczytelne, bądź też zbyt naiwne, by mogły być prawdziwe (trywializują rzeczywistość), czy wreszcie, same w sobie piękne, są już niewykonalne (nie do pomyślenia) w aktualnej teraźniejszości. W myśleniu filozoficznym i teologicznym trzeba bowiem wziąć pod uwagę różnicę, którą stwarza upływ czasu: czymś innym jest wysunąć postulaty (nawet słuszne) w jednej epoce, a czymś zupełnie innym jest możliwość (i potrzeba) ich realizacji w innej epoce.

Niewątpliwie dialog teologii z filozofią nie może zupełnie zrezygnować z niektórych podstawowych zasad, którym *między innymi* dał wyraz św. Tomasz, choć większość z nich, jeśli nie wszystkie, była znana już wcześniej³². Z pewnością do uniwersalnych i przytoczonych przez Tomasza postulatów należy zaliczyć niesprowadzalność obu porządków poznania (rozumu i wia-

³² Jak wiadomo, metoda pracy naukowej Akwinaty polegała na komentowaniu istniejących tekstów tradycji filozoficznej i teologicznej, na omawianiu kwestii wyłaniających się w toku komentarza, ich porządkowaniu i układaniu według przyjętego wcześniej schematu, tak, że czytelnik jego pism ma zasadniczy kontakt nie tyle z własną, samodzielnie rozwijaną myślą Tomasza, ale przede wszystkim z owocami jego lektur. W pewnym sensie można powiedzieć, że przedmiotem dociekań naukowych Akwinaty są nie tyle konkretne problemy, co raczej wypowiedzi różnych autorów na temat tych problemów, a ponadto Akwinata nie pyta, czy jest tak lub inaczej, lecz interesuje go aspekt językowy: czy możemy powiedzieć, że jest tak lub inaczej, a zatem działanie naukowe odnosi sukces, gdy znajdzie odpowiednią formułę słowną jakiegoś zagadnienia. Por. T. Bartoś, dz. cyt., s. 141nn.

ry³³), ich wzajemną niesprzeczność i kompatybilność³⁴, a także niektóre poprawne sposoby posługiwania się filozofią w teologii³⁵ oraz przestrogi przed podstawowymi błędami w poznawczym zbliżaniu się do Boga³⁶.

Zapytajmy jednak: Czy takie postulaty, sformułowane w sytuacji kulturowej XIII wieku, dadzą się w pełni utrzymać i zastosować w kulturze XX i na początku XXI wieku? Czy nie jest tak, że przynajmniej niektóre z nich nie mają już dziś (bo nie mogą mieć!) dla teologii pierwszorzędno znaczenia, skoro problemy przed jakimi staje dziś chrześcijańska teologia, a także filozofia w jej pluralistycznym kształcie (również filozofia uprawiana przez wierzących chrześcijan), wymagają od teologów i filozofów czegoś więcej, niż uładowanych formuł i definicji oraz ogłaszania gotowych rozwiązań? Wiele uwagi poświęcił temu problemowi Karl Rahner.

K. Rahner dostrzegł wyraźnie, że współcześnie chrześcijańska teologia nie może już zakładać istnienia „jednej filozofii”, która – jak sądziła neoscholastyka w jej refleksji teoretycznej i zastosowaniu praktycznym – musiała być jedynie wzięta pod uwagę i zastosowana w teologii. Tego rodzaju założenie

³³ Na przykład: *Wiedza święta posługuje się także rozumem ludzkim, ale nie dla udowodnienia wiary, ponieważ mogłoby to znieść zasługę wiary, lecz dla ujawnienia pewnych innych treści, które przekazuje ta wiedza. Św. Tomasz, Traktat o Bogu, dz. cyt., I, q 1, a 8, s. 29.*

³⁴ Na przykład: *Dlatego i światło wiary, które jest nam dawane jako dar, nie niszczy światła rozumu naturalnego również danego nam przez Boga. I choć światło naturalne ludzkiego rozumu jest niewystarczające do ujawnienia tego, co ujawniane jest przez wiarę, to jednak jest niemożliwe, aby to, co jest nam przekazywane od Boga przez wiarę, było przeciwne temu, co dawane jest przez naturę. Wtedy jedno z nich musiałoby być fałszywe. A skoro obydwa mamy od Boga, Bóg byłby w nas sprawcą fałszu, co jest niemożliwe. Raczej, ponieważ w rzeczach niedoskonałych znajdują się pewne naśladownictwo rzeczy doskonałych, dlatego w tym, co jest poznawane dzięki rozumowi naturalnemu, znajdują się pewne podobieństwa do tego, co przekazywane jest dzięki wierze. Św. Tomasz z Akwinu, *Super Boetium. De Trinitate – O poznaniu Boga*, wyd. łac.-pol., tłum. P. Li-chacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005, q. 2, a. 3, s. 129.*

³⁵ *Tak więc filozofia może być używana w świętej nauce w trojaki sposób. Po pierwsze, w dowodzeniu tych prawd, które stanowią wstęp do wiary, a które muszą być znane wierze. Takimi są prawdy dotyczące Boga, które można dowieść naturalnymi argumentami, jak np. istnienie Boga, jego jedność i inne tym podobne prawdy odnoszące się do Boga lub stworzeń, udowodnione w filozofii, które wiara zakłada. Po drugie, do ujawniania dzięki pewnym podobieństwom tego, co właściwie wierze, tak jak Augustyn w księdze O Trójcy do ujawnienia troistości używa wielu podobieństw wziętych z doktryn filozoficznych. Po trzecie, do odpierania tych, którzy występują przeciwko wierze, wykazując, że ich twierdzenia są albo fałszywe, albo niekonieczne. Tamże, s. 131.*

³⁶ *Potrzeba przybliżania się do Boga wszystkimi możliwymi środkami nie jest jednak wolna od błędów i niebezpieczeństw: Można tu jednak zbłądzić. Po pierwsze, przez zarozumiałość, gdy mianowicie ktoś tak roztrząsa Boże tajemnice, jakby je doskonale pojmował [...]. Po drugie, można tu zbłądzić przez to, że w sprawach związanych z wiarą będzie się dawać pierwszeństwo rozumowi przed wiarą. Dzieje się tak, gdy ktoś chce wierzyć tylko w to, co można odkryć rozumem, podczas gdy powinno być na odwrót. [...] Po trzecie, porywając się na takie dociekanie Bożych rzeczywistości, które przekracza nasze własne zdolności. Tamże, a. 1, s. 111-113.*

w obecnych czasach jest już nie do utrzymania, nawet jeśli nie ogłasza się szumnie „końca metafizyki”. Nie istnieje obecnie filozofia, którą teologia mogłaby na poziomie założenia uznać za „gotową”, tzn. taką, którą wystarczy jedynie przystosować do potrzeb teologii. Nie istnieje już filozofia neoscholastyczna jako całościowy system, ponieważ to, co dotąd było uznawane za „neoscholastykę” faktycznie rozplynęło się w wielu filozofiach. Te ostatnie podjęły tak wiele nowożytnych tematów i problemów, że trudno jest dziś mówić o jednej neoscholastyce, będącej w stanie zaoferować teologii jedno filozoficzne instrumentarium i być tylko jednym partnerem dialogu. Ponadto sama teologia, ze względu na jej podejście do zagadnień, jej metody oraz potrzeby stawia tak wiele pytań i wymagań wobec współczesnej filozofii, że tradycyjna neoscholastyka, w tej postaci, w której była i jest, nie jest w stanie sprostać tym wymaganiom³⁷.

Jednakże rozbicie systemowej jedności myśli scholastycznej i jej eksplanacyjna niewydolność w obliczu problemów podnoszonych przez współczesne filozofie i teologie, to chyba nie najpoważniejszy problem. Nie chodzi jedynie o podkreślanie tego, co stało się z ontologicznym modelem „filozofii pierwszej” w ujęciu Arystotelesa, z którego dzieł Tomasz czerpał swoje inspiracje. O wiele poważniejsze wydaje się to, co stało się obecnie z wiarą religijną, której przecież służy teologia.

Sytuacja współczesności: słaby rozum i słaba wiara

Współcześnie coś niepokojącego stało się z samym rozumem wiary i rozumem filozoficznym (dziś mówi się o „słabym rozumie” i równie „słabej wierze”) – i nic nie wskazuje na to, że lekarstwem na taką sytuację będzie utopijna „podróż w czasie” do obrazu świata z XIII wieku. Dziś przyszło nam żyć w świecie *esti Deus non daretur*, gdzie współczesną świadomość opanowały różnorodne formy ateizmu oddzielające współczesność od średniowiecznego i nowożytnego obrazu rzeczywistości³⁸. Nie oznacza to jednak, że kurczący się dziś obszar zarezerwowany wyłącznie dla Boga będzie można zwyżcznie odzyskać „rzucając się” do ucieczki w średniowiecze.

Na temat takiej ucieczki pisał Dietrich Bonhoeffer: *Gdzież więc zostaje jeszcze miejsce dla Boga? pytają łekliwe dusze, a że nie znajdują odpowiedzi, potępiają cały proces, który wprowadził je w tak kłopotliwą sytuację. Już Ci pisałem, co myślę o różnych wyjściach zapasowych z tej, tak zacieśniającej*

³⁷ Por. K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie w teologii*, w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, wyb. i tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 70n.

³⁸ Por. J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 13.

się przestrzeni 'boskiej'. Dodać trzeba jeszcze możliwość *s a l t o m o r t a l e* z powrotem w Średniowiecze. Zasadą Średniowiecza jest jednak heteronomia w formie klerykalizmu i powrót doń byłby krokiem desperackim, który można by zrobić tylko za cenę uczciwości intelektualnej. Jest marzeniem na melodię: 'O gdybym tylko znał drogę z powrotem, daleką drogę do kraju dzieciństwa'. Otóż nie ma takiej drogi, a w każdym razie nie może ona wieść przez rezygnowanie przemocą z wewnętrznej uczciwości³⁹.

Właśnie w imię intelektualnej uczciwości trzeba powiedzieć, że już na początku XIV wieku, w sprawie tak kluczowej dla teologii jak antropologia, Tomaszowy obraz człowieka nie był akceptowany przez wszystkich dominikańskich teologów⁴⁰, a cóż dopiero mówić o czasach nam współczesnych. Jak zauważa Joseph Ratzinger (Benedykt XVI), obecnie już nikt nie odważy się powiedzieć, że zna gotowy sposób na rozwiązanie tak trudnego problemu, jakim jest zbliżenie rozumu i wiary. Żyjemy w wolnym społeczeństwie, w którym prawda nie może i nie powinna szukać innych sposobów przebiccia

³⁹ D. Bonhoeffer, 16.7.44, tłum. A. Morawska, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. zesp., Warszawa 1970, s. 264.

⁴⁰ Na stopniową średniowieczną modyfikację Tomaszowego obrazu człowieka (= dusza rozumna jest formą ciała ludzkiego) wskazuje na przykład Georg Langemeyer w książce *Antropologia teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1995. Omawiając kwestię „wielopostaciowości człowieka” (w bezpośrednim odniesieniu do uchwał soboru w Vienne w 1312 roku, na którym został ogłoszony dogmat o jedności istoty człowieka), Langemeyer stwierdza, że rangi dogmatu nie otrzymało samo filozoficzne, tomistyczne uzasadnienie jedności istoty człowieka na podstawie teorii materii i formy, ale za dogmat uznano prawdę wiary, że dla zbawienia całego człowieka decydujące znaczenie ma duchowe nastawienie ku Bogu, dlatego dusza duchowa określa sama z siebie ludzkie ciało (por. s. 123). Na soborze posłużono się wprawdzie sformulowaniem tomistycznym, ale już wówczas różnie je interpretowano. G. Langemeyer pisze: *W czasie soboru w Vienne szkoły teologiczne wszystkich kierunków przyjęły wprawdzie naukę mówiącą, że dusza duchowa jest formą, która łączy całego człowieka, lecz nawet wśród teologów dominikańskich nie wszyscy rozumieli ją tak, jak ich współbrat Tomasz z Akwinu. Rodził się mianowicie nowy sposób myślenia. Interesowano się bardziej tym, co jednostkowe, odrębne w wielorakich konkretnych formach przejawiania się, aniżeli ogólnymi zasadami bytu i formami. Nie ufano już tak bardzo rozumowi, że potrafi zgłębić ogólne istoty i ich porządek, leżące u podstaw zjawisk. Uważano, że właściwą ocenę rzeczywistości może przynieść tylko obserwacja i opis konkretnego, a nie poznawanie tego, co ogólne, na drodze abstrakcji i wnioskowania. Jedną z przyczyn tej zmiany mógł być zaczynający się rozpad średniowiecznego porządku świata i życia. [...] Zgodnie z nowym sposobem myślenia materia i forma nie były to zasady bytu, lecz myślowe pojęcia pomocnicze pozwalające opisywać i porządkować wielopostaciowość. Nie sprawiało więc trudności mówienie o wielu formach (pluralitas formarum) w człowieku: o formie cielesnej, o wegetatywnej formie życia i tak dalej. [...] Z pojęciem formy w rozumieniu zasady bytu przez Arystotelesa i Tomasza nie da się pogodzić przyjęcia wielu form; odpowiada to jednak obserwacji wielorakich form przejawiających się w człowieku, takich na przykład, jakie znajdujemy również w ciałach nieożywionych czy w roślinach i zwierzętach, czy też w obserwacji cech dziedzicznych, różnych typowych form wypowiedania się i tym podobnych (s. 121n).*

się, jak tylko siłą przekonania⁴¹. To ostatnie rodzi się z trudem i wymaga wiele wysiłku, który wszakże warto zawsze podejmować, chociażby dlatego, że towarzyszy on chrześcijaństwu od samych jego początków.

Cipriano Vagaggini pisze: *W historii chrześcijaństwa proces, za pośrednictwem którego w przesłaniu religijnym, przekazywanym i akceptowanym przez wiarę, starano się osiągnąć nadrzędne zgłębienie wiary, zawierające także wymiar racjonalny, prowadził zawsze do pewnego trudu w konfrontacji tego przesłania z kategoriami myślenia i modelami życia mniej lub bardziej powszechnie akceptowanymi i uważanymi za podstawowe w każdej określonej epoce i środowisku kulturowym*⁴². Małą częścią tego trudu chcemy teraz wziąć na siebie. Pytamy zatem: Co mamy dziś myśleć o relacjach rozumu i wiary? Czy św. Tomasz mógłby nam w czymś pomóc?

„Rozsądne zrównoważenie” Tomaszowej teologii, a wewnętrzne rozdarcie człowieka w XX i na początku XXI wieku

To, że wiara religijna (chrześcijańska) jest możliwa w każdym czasie nie oznacza, że jest ona możliwa w każdym czasie (w każdej epoce) *tak samo*. W związku z tym wydaje się, że optymistyczne postulaty św. Tomasza – wysunięte w klimacie średniowiecznej filozofii przenikniętej na wskroś religią, gdzie oczywistym było przekonanie, że świat nie ma samoistnego znaczenia wobec Boga, a życie doczesne wobec wiecznego, i gdzie religia była nie tylko potrzebą dusz, ale stała się podstawą organizacji państwowej i nawet ten, kto by chciał, nie mógłby się z niej wyłamać⁴³ – są już dziś niewystarczające, aby rozwiązać dylematy obecnej zsekularyzowanej kultury.

Relacja wiary i myślenia – zarówno na poziomie kultury popularnej, jak i na poziomie neoświeceniowej kultury racjonalizmu i technicznego zarządzania – stała się obecnie problematyczna. Problemem nie jest jednak podział kompetencji (co w ludzkim życiu jest sprawą wiary, a co sprawą rozumu), ale zasadnicze pytanie (wątpliwość): Jak to możliwe, aby człowiek, uznający siebie za istotę rozumną i odpowiedzialną za bieg historii, mógł być jeszcze wierzący?⁴⁴ J. Ratzinger pisze: *Człowiek jest rozdarty między tymi dwiema tendencjami. Nie jest zdolny, aby uwolnić się zupełnie od Boga, ale nie ma*

⁴¹ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 116.

⁴² C. Vagaggini, dz. cyt., s. 90.

⁴³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990, s. 209.

⁴⁴ Szerzej na ten temat por. np. B. Casper, *Die Herausforderung des Glaubens durch das Denken*, w: *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, L. Wenzler (Hrsg.), Freiburg i. Br. 1994, s. 18-35.

też siły, aby wejść na drogę ku Niemu; sam nie zdoła przerzucić tego pomostu, który mógłby ustanowić konkretną relację z tym Bogiem. Zawsze można potwierdzić wywód za św. Tomaszem, że niewiara jest przeciwko naturze, trzeba jednak dodać jednocześnie, że człowiek nie jest w stanie całkowicie wyjaśnić dziwnego półcienia, jaki istnieje odnośnie do kwestii rzeczywistości wiecznych⁴⁵.

To właśnie ów „dziwny półcień”, w którego objęciach dzieje się dramat historii zbawienia, sprawia, że obecnie zgłasza się pod adresem metody teologicznej Tomasza określone wątpliwości. Dotyczą one m.in. tej cechy jego teologicznego myślenia, którą określa się mianem „rozsądnego zrównoważenia” (T. Węclawski). Ujawnia się ono w często używanych przez Tomasza określeniach: *convenit*⁴⁶, *inconveniens*⁴⁷. Zwykle chodzi tu o stan rzeczy, który ma odzwierciedlać odwieczny i harmonijny porządek zamierzony przez Boga (to, co mu się sprzeciwia, jest nie do przyjęcia – *inconveniens*). Takie myślenie pozwala Tomaszowi wnioskować o tych stanach rzeczy, których wprawdzie nie dostrzegamy wprost, ale możemy dojść do ich poznania na drodze dedukcji. Trudności zaczynają się wtedy, gdy pytamy o legitymizację naszej wiedzy na temat owego porządku, w ramach którego coś ma czemuś przysługiwać, a z kolei coś innego ma być nie do przyjęcia. Wówczas trzeba poszukiwać takich „miejsz”, które mogłyby nam dać wgląd w głębię i całość Bożych zamiarów, gdy tymczasem Tomasz nie dostrzega potrzeby takich poszukiwań, a przynajmniej jej nie akcentuje. Wygląda na to, że porządek rzeczy objawionych jest tego rodzaju, że można go rozumieć, nawet jeśli nie wszystko jest w nim dla nas jasne. Wobec tego rodzi się jednak pytanie: Czy patrząc na historię Boga z ludźmi, zwłaszcza w jej trudnych, bolesnych i przełomowych momentach, można jeszcze z perspektywy „wprzód ustanowionej harmonii” dostrzec prawdziwy dramat historii zbawienia? Jeśli nie, to czy to oznacza, że takiego dramatu w ogóle nie było i nie ma? Czy zatem chrześci-

⁴⁵ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 123.

⁴⁶ Przykładowo: *Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam*. Św. Tomasz, *SUMMMA THEOLOGICA, PARS I^a*, dz. cyt., I, q 12, a 4, s. 66. W polskim przekładzie: *Widzenie Boga przysługuje zatem intelektowi stworzonemu dzięki łasce, a nie z natury*. Tenże, *Traktat o Bogu*, dz. cyt., I, q 12, a 4, s. 145.

⁴⁷ Przykładowo: *Praeterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium. Et ita, videndo Deum non erit beata; quod est inconveniens*. Tenże, *SUMMMA THEOLOGICA, PARS I^a*, dz. cyt., I, q 12, a 8, s. 71. W polskim przekładzie: *Stworzenie rozumne z natury pragnie poznać wszystko. Jeśli więc widząc Boga nie poznaje wszystkiego, nie znajduje ukojenia jego przyrodzone pragnienie, a zatem nie będzie szczęśliwe widząc Boga, co jest nie do przyjęcia*. Tenże, *Traktat o Bogu*, dz. cyt., I, q 12, a 8, s. 154.

jańska teologia może czuć się zwolniona z wysiłku zrozumienia go w teorii i praktyce chrześcijańskiej egzystencji?⁴⁸.

Ponadto, sytuacja kulturowa, w której żył i myślał św. Tomasz była pod wieloma względami bardziej komfortowa w porównaniu z sytuacją kulturową, w której dziś przyszło nam żyć, myśleć i wierzyć w Boga. Waclaw Hryniewicz pisze: *Minął czas jednolitych społeczeństw religijnych. Wiara nie ma już zewnętrznych zabezpieczeń. Średniowieczny model społeczności chrześcijańskiej należy do przeszłości. Nie ma już ani świata, ani państwa chrześcijańskiego. W społeczeństwie pluralistycznym chrześcijaństwo będzie istnieć obok innych religii i światopoglądów*⁴⁹. Pluralistyczna kultura sprawiała, że teologia ma dziś do czynienia z wieloma filozofiami, a nie tylko z jedną wiodącą filozofią, jak było to w czasach Akwinaty, który zapatrzony w myśl Arystotelesa mógł spokojnie uznać go za niekwestionowanego przedstawiciela rozumu filozoficznego. Papież Benedykt XVI przypomina: *Tomaszowi przyszło działać w uprzywilejowanym momencie: po raz pierwszy pisma filozoficzne Arystotelesa były dostępne w całości; obecne były filozofia żydowska i arabska, jak również specyficzne dziedzictwo i kontynuacja filozofii greckiej*⁵⁰. Współczesna nam filozofia nie jest jednak jednorodna: uprawia się ją wychodząc z wielu punktów wyjścia, rozpatrując wiele tematów i rozwijając wiele metod, a ona sama rozumie siebie bardziej jako zadanie krytyczne, niż docieranie do absolutnej prawdy i ostatecznych zasad rzeczywistości. Poza tym filozofia współczesna, w odróżnieniu od filozoficznej teologii powstałej na bazie metafizyki klasycznej, nie podejmuje wprost (albo w ogóle) rozważań dotyczących Boga, stworzenia i Objawienia, dlatego też sama nie proponuje bezpośredniego połączenia z teologią chrześcijańską.

V. ZAKOŃCZENIE: W POSZUKIWANIU NOWEJ MĄDROŚCI

Niewątpliwie warunkiem odkrywania i rozpoznawania ukrytej obecności Boga w świecie, w którym żyjemy, jest mądrość. Jednakże mądrość ta za każdym razem, tj. w każdej epoce dziejów, nie może być zawsze *taką samą* mądrością. We współczesnym pytaniu o Boga nie wystarcza nam już mądrość starożytnej filozofii greckiej, która – według Arystotelesa – miała budować „teologię” jako „filozofię pierwszą”. Ta ostatnia, jako poszukująca ostatecznych

⁴⁸ Por. T. Węclawski, *Teologia 'ad mentem Scti Thomae' – teologia inaczej?*, na stronie <http://www.it.dominikanie.pl/main/20034/te-weclawski.pdf>

⁴⁹ W. Hryniewicz, *Na drogach pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 257.

⁵⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie do profesorów i studentów Uniwersytetu „La Sapienza” w Rzymie* (17 stycznia 2008), „Nasz Dziennik” z 21 stycznia 2008, s. 10.

przyczyn i zasad rzeczywistości, z konieczności musiała napotkać Boga: Bóg jest pierwszą przyczyną i zasadą w całym tego słowa znaczeniu⁵¹. Z podobną mądrością spotykamy się w *Summie Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. W swoim myśleniu (a nie osobistym życiu!) nie szuka on przede wszystkim Boga Jezusa Chrystusa (traktując Go „systemowo”, trzeciorzędnie⁵²), ale jest typem człowieka, który wyruszył w poszukiwaniu pierwszych przyczyn całej rzeczywistości. Terminy techniczne: *ratio, demonstratio, probatio*, znaczą tu poruszenia umysłu człowieka, który pchnięty czystą potrzebą poznawczą – potrzebą prawdy, nie może oprzeć się chęci zrozumienia tego wszystkiego, w czym sam bierze udział⁵³. – Sądzę, że obecnie nam, świadomym swej wiary chrześcijanom, nie o taką mądrość i nie o takie chęci chodzi.

Dietrich Bonhoeffer, świadek chrześcijańskiej wiary w XX wieku, stwierdza, że *mądry jest ten tylko, kto widzi rzeczywistość w Bogu. Poznanie rzeczywistości nie jest równoznaczne ze znajomością procesów zewnętrznych, lecz jest dostrzeganiem istoty rzeczy. Nie ten jest najmądrzejszy, kto jest najlepiej poinformowany. [...] Mądry wie, że rzeczywistość tylko w ograniczonym zakresie jest podatna na zasady, bo nie na nich jest zbudowana, lecz opiera się na żywym, stwórczym Bogu. Dlatego też mogą jej pomóc nie najczystsze nawet zasady ani najlepsze chęci, lecz tylko żywy Bóg. Zasady są jedynie narzędziami w rękę Boga; można je łatwo odrzucić, kiedy staną się bezużyteczne. Swobodne spojrzenie na Boga i rzeczywistość, która w Bogu wyłącznie ma ostoję, oto co łączy w sobie prostotę i mądrość*⁵⁴. Rozważając możliwość takiego właśnie „swobodnego spojrzenia na Boga”, a więc możliwość ideału mądrości, która za jednym zamachem pozwoli człowiekowi spojrzeć na świat i Boga w świecie, Bonhoeffer wskazuje na osobę Jezusa Chrystusa.

*Osoba pojednawcy, Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa, wchodzi pomiędzy Boga i świat, w samo centrum wszelkiego dziania się*⁵⁵ – stwierdza Bonhoeffer. Jezus Chrystus jest jedynym takim miejscem, z którego jednocześnie można dostrzec Boga i rzeczywistość, bez rozplynięcia się rzeczywistości w obecności Boga, albo bez konieczności oddalenia się rzeczywistości od Boga. Bonhoeffer podkreśla przy tym radykalne związanie się Boga ze światem w Chrystusie: *Dopóki Bóg i świat pozostają z sobą w rozdarciu, żaden człowiek nie może jednym niepodzielnym spojrzeniem ogarnąć zarazem Boga*

⁵¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1997, s. 397.

⁵² Por. Św. Tomasz, *Traktat o Bogu*, I, q 2, s. 35.

⁵³ G. Kurylewicz, *Komentarz do kwestii 2: O Bogu, czy Bóg jest*, w: Św. Tomasz, *Traktat o Bogu*, dz. cyt., s. 419.

⁵⁴ D. Bonhoeffer, *Teoretyk etyczny a rzeczywistość*, tłum. M. Urban, w: tenże, *Wybór pism*, s. 158.

⁵⁵ Tamże, s. 159.

*i realnego świata. Choćby najbardziej się wysilał, będzie mógł tylko chyłkiem zezować od jednego do drugiego. A przecież jest miejsce, z którego można Boga i świat objąć jednym spojrzeniem, miejsce, w którym Bóg i świat są pojednani, w którym stanowią jedno. Miejsce to nie leży gdzieś poza rzeczywistością – w świecie idei, lecz jawi się w samym centrum historii – jako cud Boży, stanowi je Jezus Chrystus – pojednawca świata. [...] Kto ogląda Chrystusa, naprawdę ogląda Boga i świat w Jednym, i już odtąd nie może widzieć Boga bez świata ani świata bez Boga*⁵⁶.

Przykład Bonhoeffera powinien utwierdzić nas w przekonaniu, że konieczność poszukiwania nowej mądrości nie pozwala nam ulegać złudzeniu, iż problem relacji teologii i filozofii, rozumu i wiary, może być kiedykolwiek ostatecznie rozstrzygnięty. Jak długo trwa historia świata pytanie chrześcijańskiej teologii: Jak *jeszcze* możemy wierzyć? pozostanie otwarte. Oznacza to, że w poważnym myśleniu teologicznym i filozoficznym, które obecnie rozwija się głównie na uniwersytetach, powinniśmy się bardziej tradycją posługiwać, a mniej wysługiwać. Wszyscy jesteśmy w drodze do ostatecznej prawdy, dlatego owocna współpraca dwóch wydziałów (teologicznego i filozoficznego) w ramach uniwersytetu – jak podkreśla Benedykt XVI – ma na celu *stać na straży uwrażliwienia na prawdę, nie dopuścić, by człowiek został oderwany od szukania prawdy. Jak jednak mogą one [oba wydziały – dodatek K.Ś.] odpowiedzieć na to zadanie? Oto pytanie, nad którym należy się wciąż na nowo mozolić i które nie jest nigdy postawione ani rozwiązane w sposób ostateczny. Dlatego w tym punkcie nawet ja nie mogę udzielić właściwej odpowiedzi, ale raczej chcę zachęcić do pozostania z tym pytaniem w drodze – z wielkimi, którzy w ciągu dziejów walczyli i szukali, za pośrednictwem swych odpowiedzi i swego niepokoju, o prawdę, która pozostaje ciągle poza jakąkolwiek prostą odpowiedzią*⁵⁷.

Skoro nie mamy prostych i gotowych odpowiedzi, to zamiast załamywać ręce nad współczesną kulturą, powinniśmy raczej z odwagą św. Tomasza podjąć wezwania teraźniejszości. *Zamiast lamentować nad sytuacją świata – stwierdza Wacław Hryniewicz – trzeba raczej szukać takich dróg, które pozwoliłyby Kościołowi być zaczynem innego myślenia i duchowego promieniowania. «Świat nie potrzebuje chrześcijan płaczących, lecz chrześcijan twórczych» (Olivier Clément)*⁵⁸. Do tych ostatnich należał św. Tomasz z Akwinu. Trzeba było wielkiej odwagi i wybitnego umysłu, aby związać chrześcijaństwo z arystotelizmem. Dziś potrzeba równie wielkiej odwagi i głębokiego myślenia, aby usprawiedliwić chrześcijańską wiarę od nowa – już w nowym świecie.

⁵⁶ Tamże, s. 158n.

⁵⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie do profesorów i studentów...*, s. 10.

⁵⁸ W. Hryniewicz, *Ankieta. Czym jest teologia, którą uprawiam*, „Znak” 54 (2003) nr 6, s. 54.

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

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

The Apophatic Theology of the Dionysius the Areopagite and apophatism of the pluralistic hypothesis
of John Hick

I. ZARYS PROBLEMU

Według Johna Hicka, hipoteza pluralizmu religijnego to pogląd głoszący, że wielkie religie świata obejmują różne wyobrażenia i koncepcje tego, co Rzeczywiste (*the Real*-termin wprowadzony przez Hicka) albo Ostateczne (*the Ultimate*) i odpowiednio odmienne w stosunku do tego postawy ludzi, uwarunkowane odrębnością kultur. W obrębie poszczególnych dróg kulturowych człowieka zachodzi ewidentna przemiana ludzkiego istnienia, od egocentryzmu do skoncentrowania się na tym, co Rzeczywiste i Ostateczne¹. Ujęcie tradycji religijnych jako odpowiedzi udzielanej różnym fenomenalnym manifestacjom ostatecznego, noumenalnego *the Real*² pierwotnie jest odpowiedzią z poziomu języka drugiego rzędu, a nie pierwszego, na którym funkcjonują języki poszczególnych religii. Jest ona (hipoteza pluralizmu religijnego) filozoficznym usiłowaniem zrozumienia relacji między tymi tradycjami³. Sama hipoteza niekoniecznie stanowi nową religię. Chcąc obronić racjonalność przekonań różnych religii, *the Real an sich* określa Hick jako transkategorialne, niewyrażalne. Ujęcia *the Real an sich* w poszczególnych religiach (*the*

¹ J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, New York 1985, s. 15.

² J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave 2001, s. 92.

³ Tamże, s. 92.

Real fenomenalne) różnią się za sprawą kontekstu kultury. Argumentując za niewyraźnością *the Real an sich* Hick odwołuje się do tradycji apofatyizmu, wśród której wyróżnia myśl Pseudo-Dionizego. Adwersarze traktują z kolei apofatyzm Areopagity jako punkt wyjścia krytyki radykalizmu niewyraźności w koncepcji Hicka.

Na temat związku pluralizmu religijnego i teologii negatywnej pisał Grzegorz Chrzanowski⁴. Autor ten skoncentrował się na historii powstania hipotezy pluralizmu i zarzutach skierowanych wobec pojęcia niewyraźności *the Real an sich*. Poniżej proponuje się inne ujęcie, koncentrujące się na porównaniu propozycji Hicka i Dionizego, oraz konsekwencjach potraktowania hipotezy pluralizmu jako metody apofatycznej. W pierwszej kolejności omówiona zostanie propozycja Pseudo-Dionizego, następnie Johna Hicka.

II. TEOLOGIA APOFATYCZNA PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY

Teologia apofatyczna Dionizego Areopagity doprowadzić ma do najwyższego poznania Boga, które jednocześnie w najwyższym stopniu jest niepojęciowe, czyli niezapśredniczone przez język. Jednocześnie teologię tę wiąże się z teologią negatywną. Powiązanie to jednak bywa różnorakie. Jak poniżej można będzie się przekonać, oscyluje ono od tożsamości, poprzez zawieranie się apofatycznej w negatywnej, aż do całkowitej rozłączności.

Próba analizy narzędzi logicznych, jakimi posługuje się teologia apofatyczna, posłuży pewnej klaryfikacji pojęć.

Wreszcie propozycja Dionizego porównana zostanie z koncepcją poznania pojętego jako propozycjonalne.

Relacje między teologiami apofatyczną, katafatyczną, symboliczną i negatywną u Pseudo-Dionizego

Zdaniem Andrew Loutha, teologia katafatyczna i symboliczna zajmuje się tym, co twierdzimy o Bogu, natomiast apofatyczna, naszym pojmowaniem Boga, *kiedy w Jego obecności mowa i myśl zawodzą i pozostaje nam milczenie*⁵. Louth stwierdza jednak, że w ujęciu Dionizego teologie te *nie dotyczą tego, jak możemy orzekać o przymiotach Boga, lecz jak możemy go wysła-*

⁴ G. Chrzanowski, *Pluralizm religijny i teologia negatywna*, w: „Logos i ethos”, 1 (16) 2004, s. 63-78.

⁵ A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo-Dionizego*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 200.

wiać⁶. Tak rozumiana teologia to przede wszystkim *odpowiedź ze strony stworzenia w aktach czci i kultu na miłość Boga*⁷, a nie poznanie czysto intelektualne.

Pseudo-Dionizy odróżnia „jedności” (*henosis*) i „rozdzielenia” (*diakrisesis*) w Bogu. Ponieważ jego zdaniem człowiek poznaje rzeczy tylko na drodze „rozdzielenia”, to „jedności” dla ludzkiego umysłu są w największej mierze niepoznawalne⁸. Rozdzielenia jednak odsłaniają kryjącą się za nimi jedność. Pierwszym ujawnionym rozdzieleniem są Osoby Trójcy Świętej. Rozdzielenia te pozostają w najwyższej jedności i nie służą do odróżnienia Boga od innych rzeczy. To jest właśnie teologia katafaticzna. Teologia ta orzeka coś o Bogu bez przeczenia⁹. Zdaniem Loutha, teologia jednocześnie jest teologią apofaticzną przez to, że nasze twierdzenia przenoszą nas poza to, co możemy pojąć. Chodzi tutaj jednak nie tyle o możliwości naszego pojmowania, co niepoznawalność Boga samego w sobie¹⁰. Według Dionizego, rzeczywiście poznajemy Boga i Go wysławiamy w twierdzeniach o Nim. Nie mniej *odrzućcie tych stwierdzeń jest drogą do głębszego poznania Boga*¹¹. W jednym z fragmentów Dionizy stwierdza wręcz, że *świętość Boga, mówiąc w ludzkich terminach, jest wolna od wszystkiego, co jest do niej nie podobne... jest źródłem wszelkiej hierarchii i jednocześnie oddzielnym od wszystkiego, co jest święte*¹².

Dionizy preferuje w teologii symbolicznej symbole niepodobne (*anomia symbola*). W ten sposób unika on *niebezpieczeństwa myślenia, iż Bóg jest wprost taki, jak to symbole sugerują umysłowi. (Jeśli powie się, że Bóg jest ogniem, nie myśli się, że jest ogniem, i wie się, że się tego nie myślało. Jeśli jednak powie, że jest On Doskonałym Pięknem, można myśleć, że właśnie tak się uważa)*¹³. Dionizy pisze: *Jeśli więc zaprzeczenia dotyczące rzeczy boskich są prawdziwe, a stwierdzenia są nieadekwatne do ukrywania się niewypowiedzianego, objawienie za pośrednictwem przedstawiń niepodobnych do tego, co jest objawiane, są stosowniejsze wobec niewidzialnego*¹⁴.

⁶ Tamże, s. 201.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 203.

¹² Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebieskiej* III, 1 n., 164 D – 165 C, za: A. Louth, *Początki...*, s. 203.

¹³ A. Louth, *Początki...*, s. 208.

¹⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebieskiej*, II 3, 141 A, za: A. Louth, *Początki...*, s. 208.

Teologia symboliczna, jaką widać w koncepcji hierarchii, ma z katafatyczną wspólnie to, że zajmują się doskonaleniem sławienia Boga. Zdaniem Loutha, zarówno teologia katafatyczna, jak i symboliczna odsyłają do negacji, do teologii apofatycznej¹⁵. Wynika to z pojmowania Boga jako niepoznawalnego w tym sensie, że nie jest On przedmiotem wiedzy. Jak stwierdza Louth, *naszą zdolnością pojmowania możemy uchwycić objawienie się Boga w stworzeniu, jednakże w każdym akcie ujmowania się Boga uświadamiamy sobie, że Ten, który tak się objawia, przekracza to swoje samoobjawienie. Na końcu zarówno teologii katafatycznej, jak i symbolicznej, spotykamy upodobnienie się do Boga, zjednoczenie z Bogiem, a im bardziej dusza poznaje i kocha Boga w Jego samoobjawieniach, tym bardziej tęskni za Bogiem samym w sobie. Jeśli stara się wywieść objawienie się Boga z samego Boga, może to uczynić jedynie zaprzeczając te objawienia i przechodząc przez stan, w którym coraz mniej można wyrazić, aż «ostatecznie stanie się całkowicie niema i całkowicie zjednoczy się z Niewyraźalnym»*¹⁶. Według Dionizego poprzez ową negację człowiek zjednoczony w swej najwyższej części w bierności (*anenergesia*) z Tym, który jest całkowicie niepoznawalny, poznaje przez niepoznawanie w sposób przekraczający poznawanie¹⁷. Teologia apofatyczna jest więc milczeniem. Wstępowanie ku teologii apofatycznej jest związane z zawężaniem się naszych słów *wskutek faktu, że to, co pojmujemy, oglądamy coraz bardziej w ogóle w sposób ujednoczający i upraszczający*¹⁸. Słowa zostają zawężone aż do ich zniknięcia. Dionizy pisze: *To bowiem znaczy widzieć i poznawać prawdziwie i sławić w transcendentny sposób Tego, który jest poza bytem, przez negację wszystkich rzeczy [...]*¹⁹. Droga negacji wiedzie jednak tylko w kierunku Boga i wystawia na pochwycenie przez Niego. Pochwycenie to prowadzi *w głąb ciemności, w której jest Bóg, i w całkowitej bierności (anenergesia) jednoczy się z niepoznawalnym Bogiem w niepoznawalny sposób*²⁰. Jednocząc się z Bogiem, dusza jest bierna, a to, co odczuwa, to pewna sympatia z tym, co boskie, rozumiana jako współcierpienie. To poznanie jest poza poznaniem dyskursywnym, a nie jest odrębne od ekstazy i czystej miłości. Dionizy stwierdza: *Przekraczając siebie i wszystko, odrzucając w czystej i absolutnej ekstazie wszystko, co kępuje, wzniesiesz się do promienia Boskiej*

¹⁵ A. Louth, *Początki...*, s. 208.

¹⁶ Tamże, s. 208-209.

¹⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 3, 1000 B 1001 A, za: A. Louth, *Początki...*, s. 209.

¹⁸ Tamże, III, 1033 B, za: A. Louth, *Początki...*, s. 210.

¹⁹ Tamże, II, 1025 B, za: A. Louth, *Początki...*, s. 210.

²⁰ A. Louth, *Początki...*, s. 211.

*Ciemności, która jest poza bytem, zostawiając wszystko w tyle i uwolniony od wszystkiego*²¹. Ekstaza nie jest jednak opisywana przez Dionizego przede wszystkim jako coś negatywnego, ale jako ekstatyczny ruch miłości, prowadzący do zjednoczenia i przeobstwienia.

Ekstazie duszy człowieka odpowiada niejako ekstaza Boga. *Ten, który jest Źródłem wszystkich rzeczy, w swej cudownej i dobrej miłości do wszystkich rzeczy przez nadmiar swej miłującej dobroci poniesiony jest poza siebie w trosce swej opatrności o wszystko, co jest, oczarowany dobrocią i miłością, i tęsknotą. Odszedłszy od swego miejsca ponad wszystkim i poza wszystkim zstępuje, by być we wszystkim zgodnie z ekstatyczną i transcendentną mocą, która jest wszakże nieoddzielna od Niego*²². Dusza z Bogiem spotykają się więc dzięki ekstazie każdego z nich.

Mimo że Dionizy posługuje się w opisie Kościoła pojęciem hierarchii, które czerpie z hierarchii bytu neoplatoników, ekstaza jednak nie jest przekraczaniem poszczególnych stopni bytu. Areopagita nie uznaje bowiem teorii emanacji, ale bezpośrednie pochodzenie bytów od Boga. Zatem hierarchia poszczególnych pięter bytów, które emanują z siebie niżej stojące, zostaje zastąpiona bezpośrednim związkiem ze Stwórcą. Bierze się to stąd, że Dionizy jako chrześcijanin wierzy w stworzenie *ex nihilo*²³. Porządku hierarchicznego u Dionizego to zatem nie stopnie bytu, a stopnie objawienia się Boga. Zatem u podstaw apofatycznej teologii Dionizego leży, jak stwierdza Louth, zasada, że *każdy byt znajduje się bezpośrednio przed Bogiem na mocy jego stworzenia przez Boga*²⁴.

Ekstaza dochodząca do głosu dzięki apofazie prowadzi do doświadczenia lub też uświadomienia sobie owego bezpośredniego pochodzenia. W ujęciu Loutha teologia katafatyczna poznaje poprzez świat zewnętrzny ruch Boga na zewnątrz. Teologia apofatyczna natomiast dotyczy *ruchu duszy wewnątrz do Boga*²⁵.

Teologia apofatyczna nie przeciwstawia się katafatycznej i symbolicznej. Teologie te odpowiadają bowiem transcendencji i immanencji Boga względem stworzenia.

Louth konkludując, stwierdza, że niewyraźność Boga prowadzi Dionizego do stwierdzenia, że nawet najwznioślejsze terminy i nazwy Bogu nada-

²¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 997 B-1000A, za: A. Louth, *Początki...*, s. 211.

²² Tenże, *O imionach Bożych*, IV, 13, 712 AB, za: A. Louth, *Początki...*, s. 212.

²³ A. Louth, *Początki...*, s. 213.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

wane mogą być mylące. Stąd preferuje symbole niepodobne, a co więcej, mówi, że wszystkie symbole i obrazy mogą być stwierdzane o Bogu: *Bóg jest poznawany we wszystkich rzeczach i niezależnie od wszystkich rzeczy*²⁶, czy też: *Dlatego wszystko może Mu być przypisywane jednocześnie, a przecież nie jest on żadną z tych rzeczy*²⁷.

W ujęciu Jana Sochońa teologia negatywna stworzona przez Areopagitę to *dochodzenie do Boga «przez aporie zaprzeczeń»*²⁸. Droga tą dochodzi się do wniosku, że Bóg jest *aliud quid*, kimś zupełnie obcym naszym możliwościom poznawczym. Sochoń widzi też zależność pozytywnego i negatywnego mówienia o Bogu. Pozytywne określenia wymagają negatywnych, aby nie wpaść w absurd. Podobnie jak Louth stwierdza, że u Dionizego jedyną sferą unijnej jedności może być *sfera ciemności, duchowego wypalenia, uciszenia się przed Niewysłowionym*²⁹. To jednak jest już poznanie drogą nieprzekazywalnego doświadczenia mistycznego.

Sochoń każe jednak odróżniać teologię apofatyczną od negatywnej. Stosowana na Zachodzie teologia negatywna posiada wymiar aferetyczny. Jest to abstrahowanie od elementów przeszkadzających w poznawaniu absolutnej jedności i niezłożoności. Efektem negacji jest mówienie o tym, o czym nie da się pomyśleć albo mówienie o niemożliwości wysłowienia niewysławialnego lub też mówienie o poznaniu niewysławialnym. Sochoń wymienia tutaj odpowiednio Damaskiosa, Plotyna i Eckharta jako wyrazicieli wspomnianych możliwości. Natomiast wschodnia metoda apofatyczna przeciwnie do metody negatywnej *wyklucza wszelką abstrakcję i czysto intelektualne poznanie*³⁰. Teologia ta kładzie nacisk na niepoznawalność Boga zarówno z racji ograniczeń człowieka, również po grzechu pierworodnym, jak i dlatego, że sam Bóg pozostaje niedostępny. Poznanie Boga jest zatem możliwe jedynie poprzez kontemplację, która jest wejściem w stan przebóstwienia (*theosis*)³¹.

Metoda katafatyczna dzieje się w *przestrzeni wiedzy*, a apofatyczna w *przestrzeni niewiedzy*³². Według Dionizego: *Poznaje się więc Go przez wiedzę i przez niewiedzę. O Bogu mówią i intelekt, i rozum, i wiedza, i dotyk, i wrażenie, i mniemanie, i wyobraźnia, i imię, i wszystko inne, i jest On nie-*

²⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, VII, 3, 872 A, za: A. Louth, *Początki...*, s. 214.

²⁷ Tamże, V, 8, 824, za: A. Louth, *Początki...*, s. 214.

²⁸ J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 138.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 142.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 143.

poznawalny, niewyraźalny, niewysłowiony³³. Metoda katafatyczna mówi o Bogu przy pomocy określeń, które pochodzą z Pisma lub ze zmysłowo poznawalnej rzeczywistości. Jak zauważa Sochoń, *nazywanie w tej fazie jest ogólne i kończy się na tym, co jednostkowe*³⁴. Natomiast w fazie apofatycznej przeczy się temu, *co szczegółowe i jednostkowe, by ostatecznie zanegować wszelkie możliwe ogólne o Bogu twierdzenie*³⁵. Sochoń przywołuje tutaj słowa Areopagity: *Czyż bowiem Bóg nie jest bardziej życiem i dobrem niż powietrzem i kamieniem? I czy nie należy najpierw powiedzieć, że nie upija się i nie gniewa, niż to, że nie można Go nazwać, ani zrozumieć?*³⁶. Zdaniem Sochonia wszelka forma językowa jest bezradna wobec niewyraźnego Boga. Najlepiej ową niewyraźność prezentuje zakończenie *Teologii mistycznej* Areopagity: *Bóg nie jest duszą, intelektem, wyobrażeniem, mniemaniem, rozumem i rozumieniem, słowem i pojmowaniem; nie może być nazwany ani pomyślany; nie jest liczbą, porządkiem, wielością, małością, równością, nierównością, podobieństwem, niepodobieństwem, nie stoi, nie porusza się, nie odpoczywa, nie posiada mocy i nie jest ani mocą, ani światłością, nie żyje i nie jest życiem; nie jest substancją, wiecznością i czasem. [...] Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszystkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko, całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko*³⁷. Wydaje się, że Sochoń w dalszych uwagach sugeruje, aby poznanie intelektualne traktować jako jeden ze stopni i sposobów poznania. Teologii katafatyczna i apofatyczna są etapami tak szeroko rozumianego poznania. Wypowiadanie zatem sprzecznych czy kuriozalnych twierdzeń o mądrości Boga i nim samym wcale nie neguje Jego wielkości. Jednak, jak zauważa Sochoń, Dionizy przekracza negatywny sposób orzekania i bardzo często, mówiąc o atrybutach Boga, używa przedrostka *nad* (*hyper*). Zdaniem Sochonia nie jest to droga prowadząca poza teologię pozytywną i negatywną, czymś w rodzaju *via eminentiae*. Mimo że spotkać się można z takim utożsamieniem, to zdaniem tego autora *jest to raczej inna strona via negativa, kulminację swą mająca w stwierdzeniu, że Bóg jest «nad-niepoznawalny» (hyperagnostos)*³⁸.

Mimo że w sposób poza werbalny jest to nadal poznanie, które dokonuje się dzięki ekstazie, czyli przekroczeniu tego, co dane i myślane. Ekstaza ta

³³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie VII*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 289.

³⁴ J. Sochoń, *Bóg i język*, s. 143.

³⁵ Tamże.

³⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna III*, za: J. Sochoń, *Bóg i język*, s. 143, za: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, s. 330.

³⁷ Tenże, *Teologia mistyczna V*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 332.

³⁸ J. Sochoń, *Bóg i język*, s. 145, por. przyp. 121, s. 145.

dokonyje się dzięki przekraczaniu całej hierarchii rzeczy przyrodzonych, ponieważ Bóg *nie jest jakimś bytem, lecz całkowicie i bez ograniczeń zawiera w sobie i poprzedza w sobie całe istnienie*³⁹. Co więcej, ponad tym co poznawalne poznać można samo bycie, jako dar Boga. Istnienie jako dar jest nie tylko przed byciem, ale w różnych ujęciach i jest, i go nie ma⁴⁰. Zdaniem Dionizego w owym byciu istnieje więc niebyt, który *pożąda dobra, które jest wyższe nad wszystkie byty, i usilnie zabiega o to, by znaleźć się w dobru*⁴¹. Jak widać, poznanie wiedzy według Dionizego poza wyrażalność, aż w ekstazie osiąga samo dobro. Zdaniem Sochoń Bóg jest tutaj pojmowany jako poza wszelkim twierdzeniem i przeczeniem. Sochoń mniej zdecydowanie uznaje sukces Dionizego w ominięciu neoplatońskich konsekwencji w pojmowaniu hierarchii bytów. Wydaje się, że nie do końca zgodziłby się, że zastąpienie emanacji bytowej emanacją w poznaniu, jak to ujął Louth, jest trafne⁴².

Nieco inaczej też prezentuje kwestię jednoczących i różnicujących orzeczeń. Areopagita dzieli imiona boskie według wzoru, jaki znalazł w Piśmie. Jedne są to imiona *jednoczące (henomena)*, a drugie to *różnicujące (diakrimenta)*. W ujęciu Sochoń kryterium podziału jest *przyjęcie jedności bądź zróżnicowania w Bogu*⁴³. Określenia jednoczące nazywa *transcendentale ponad-negatywnymi*, a różnicujące jako posiadające charakter *biblijno-teologiczno-dogmatyczny*⁴⁴. Imiona te jednak, jak stwierdza, nie są odnoszone przez Dionizego do Boga, lecz do Jego opatrności. Sochoń przywołuje tutaj fragment: *Wysławiane przez nas boskie imiona odnoszą się do jednego Boga; niektóre z nich wyrażają pełną Opatrzność jedynego Boga, gdy tymczasem inne odnoszą się do jej bardziej szczegółowych lub ogólniejszych przejawów*⁴⁵. Imiona jakich używa Dionizy do określenia Boga, są tak naprawdę li tylko wyrazami czci, która skierowana jest do Boga, będącego ponad tymi określeniami⁴⁶. Teologia symboliczna, w ujęciu Sochoń, pojawia się po przekroczeniu przez umysł, pochodzących ze zmysłów, wszelkich określeń Boga. Prowadzi to do wejścia w ciemność niepoznawalności⁴⁷. Jedyną formą kontaktu z nienazywalnym jest *symboliczne zapośredniczenie*⁴⁸. Symbol pojmuje się

³⁹ Tamże, s. 145.

⁴⁰ Tamże, s. 145-147.

⁴¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, IV, 3, tłum. M. Dzielska, s. 246.

⁴² J. Sochoń, *Bóg i język*, s. 147.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* V, 2 za: J. Sochoń, *Bóg i język*, s. 148, za: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, s. 275.

⁴⁶ J. Sochoń, *Bóg i język*, s. 148.

⁴⁷ Tamże, przyp. 223, s. 149.

⁴⁸ Tamże, s. 149.

jako coś, co zmysłowo poznawalne odsyła do tego, co pozazmysłowe. Jest on otwarty oczywiście na wiele interpretacji. Zdaniem Dionizego, takie mówienie i poznawanie tą metodą przystoi najbardziej tym, którzy szukają Boga⁴⁹. Słowa są tutaj, jak za Dionizym pisze Sochoń, linami, za pomocą których wspiąć się możemy do Niepoznawalnego werbalnie Boga.

Otwartą kwestię relacji między pojęciem teologii negatywnej i apofatycznej próbuje rozstrzygać Michał Paweł Markowski, do którego artykułu odwołuje się Sochoń. Powołując się na Pierre'a Hadota i *Encyklopedię Katolicką*⁵⁰, Markowski wyróżnia w ramach teologii negatywnej dwie metody: apofatyczną i aferetyczną. Metoda aferetyczna posługuje się abstrahowaniem, czyli odcinaniem (*aphairesis*). W ujęciu Hadota jest to sposób poznania (*noesis*), którego sednem jest *intuicyjne poznanie formy lub istoty, a to ujęcie formy zakłada odcięcie tego, co nie jest istotne*⁵¹. Zdaniem Markowskiego metoda aferetyczna pozwala przechodzić w poznaniu od tego, co złożone i wielorakie do tego, co proste i jednolite. Jest to jednocześnie ruch podwójnego negowania: *Prawdziwe poznanie jest więc negacją negacji, bowiem pierwszą negacją jest ów dodatek, który neguje to, co proste i jednolite... drugą – zaś negacją negacji jest odcinanie owego dodatku*⁵². Jest więc to ruch, którego celem jest dojście od tego, co założone do jedności, prostoty ujęcia poznawczego. Metoda aferetyczna jest więc metodą poznania, która w przeciwieństwie do metody apofatycznej nie może zgodzić się na niepoznawalność i/lub niewyraźność. Wręcz przeciwnie, jest to metoda poznania intelektualnego, której celem jest znaleźć *najkrótszą drogę do bezpośredniego poznania Boga*⁵³. Warto tutaj zwrócić uwagę na fakt przekraczania wielości w metodzie aferetycznej. W tej perspektywie ciekawie brzmią wypowiedzi Mistrza Eckharta, przywołane przez Markowskiego, mówiące, że Boga zdefiniować można jedynie jako negację negacji, i że nasze istnienie ograniczone jest czasem, miejscem i wielością⁵⁴. Negacja negacji, według Markowskiego, *jest (jak mówią podstawy logiki) ... afirmacją tego, co niezłożone, proste, jedyne, ostateczne i w związku z tym niewysławialne, bo bez imienia, które jest owym zbędnym dodatkiem*⁵⁵.

⁴⁹ Tamże, s. 149-150.

⁵⁰ P. Hadot, *Teologia negatywna*, w: tegoż, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992 i W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1985.

⁵¹ P. Hadot, *Teologia negatywna*, s. 184.

⁵² M.P. Markowski, *Wobec niewyraźnego: teologia negatywna, dialektyka, dekonstrukcja*, w: *Literatura wobec niewyraźnego: praca zbiorowa*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 32.

⁵³ Tamże, s. 33.

⁵⁴ Tamże, s. 32-33.

⁵⁵ Tamże, s. 33.

W tym miejscu Markowski wprowadza problem relacji myślenia i mówienia, która to kształtuje cel i metody negatywnej. Zasadniczo pojawia się tutaj alternatywa: Boga nie można poznać, ale można o Nim mówić i Boga można poznać, ale nie można o Nim mówić. Pierwsze rozwiązanie znaleźć można u Plotyna i Damaskiosa, a drugie u Eckharta. Plotyn i Damaskios różnią się jednak. Plotyn mówi, że o Jedni nie można myśleć, ale można o niej mówić tylko czym nie jest, a nie czym jest. Damaskios natomiast twierdzi, że można o Bogu co najwyżej powiedzieć, że nic o Nim nie można orzec. Mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju afazją⁵⁶. Według Eckharta, jak pisze Markowski, niemożność wysłowienia nie oznacza niemożności pomyślenia i poznania, gdyż abstrakcja ma prowadzić do poznania bezpośredniego, w którym nazywanie jest zbędne⁵⁷. To jest cel metody aferetycznej – bezpośrednio poznanie Boga poprzez bezpośrednie z Nim zespolenie. Zdaniem Markowskiego, jest tutaj obecne założenie Parmenidejskie o tożsamości bytu i myślenia. Eckhart pisze: *Mistrzowie mówią, że byt i poznanie są czymś całkowicie jednym, bo to, co nie istnieje, tego się też nie poznaje, a to, co najdoskonalej istnieje, najdoskonalej też bywa poznawane*⁵⁸. Tożsamość ta jest warunkiem poznania Boga – *Skoro bowiem Bóg istnieje najdoskonalej, to najdoskonalej też może być poznany i tylko dlatego może być poznany, że istnieje tożsamość bytu i myślenia. Jeśli jeszcze nie w punkcie wyjścia, to z pewnością w punkcie dojścia. Zwróćmy jednak uwagę na fakt, że tożsamość bytu i myślenia dokonuje się tu poza językiem, albowiem poznanie Boga przebiega w przestrzeni afatycznej*⁵⁹. Markowski konkluduje stwierdzeniem, że *tylko dlatego w teologii aferetycznej, czy szerzej – negatywnej – założyć można istnienie niewysławialnego, że poznanie (a ściślej: kontemplacja) dokonuje się poza mediacyjnym obszarem mowy*⁶⁰.

Niezgodę na zrównanie teologii negatywnej z apofatyczną wyraża też Maciej Manikowski⁶¹. Autor ten przypisuje zachodniemu chrześcijaństwu stosowanie metod poznawczych pozytywnych i negatywnych, co w kontekście tekstu, rozumieć należy: stosujących odpowiednio orzeczenia twierdzące na sposób twierdzenia i twierdzące na sposób przeczenia. Chrześcijaństwo greckie natomiast, rozróżnia teologię katafatyczną i apofatyczną, gdyż Bóg jest

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 33.

⁵⁸ Mistrz Eckhart, Kazanie 91, za: M.P. Markowski, *Wobec niewyraźnego...*, s. 34.

⁵⁹ M.P. Markowski, *Wobec niewyraźnego...*, s. 34, por. przyp. 8, s. 34.

⁶⁰ Tamże, s. 34.

⁶¹ M. Manikowski, *Synteza myśli bizantyjskiej: Grzegorz Palamas, „Principia” XVI-XVII (1996-1997)*, s. 199-218.

czymś apojęciowym. Przyjęło ono *niezdolność języka pojęciowego do wyrażenia całej prawdy o Bogu i niezdolność ludzkiego umysłu do osiągnięcia poznania istoty Bytu Najwyższego*⁶². Jak widać, Manikowski z innego powodu niż Markowski odróżnia apofatyczną teologię od negatywnej. U Manikowskiego wygląda to zresztą na rozłączość, podczas gdy u Markowskiego teologia apofatyczna jest jedną z metod teologii negatywnej. Co więcej, Manikowski mówi, że chrześcijaństwo greckie głosiło niepoznawalność Boga. Tymczasem poprzednie analizy nieco to stwierdzenie łagodzą i mówią również o poznawalności, ale pozapojęciowej.

Teologia Pseudo-Dionizego to teologia negatywna czy apofatyczna?

Powyższy skrót ujęć teologii negatywnej i apofatycznej u Pseudo-Dionizego przynosi trzy możliwe schematy ich wzajemnych relacji. W pierwszym, teologia negatywna jest tożsama z teologią apofatyczną. Ujęcie to jednak wydaje się nazbyt upraszczające. Przecież celem teologii apofatycznej nie jest proste zestawienie twierdzeń i ich negacji, co wydaje się być celem teologii negatywnej jako, przynajmniej w ujęciu Tomasza z Akwinu, pewnej korekty teologii pozytywnej, czy nawet jej metody⁶³. W drugim rozwiązaniu, teologia apofatyczna to zupełnie coś innego niż negatywna. W trzecim, teologia apofatyczna to jedna z metod teologii negatywnej. Ostatnie rozwiązanie wydaje się dosyć radykalne i posiada niejasne przesłanki. Markowski mówiąc o teologii apofatycznej jako metodzie teologii negatywnej, opiera się na opracowaniu Waława Hryniewicza i artykule Hadota. Ten pierwszy jednak, nie wspomina o metodzie aferetycznej, a teologię apofatyczną utożsamia z negatywną. Hadot natomiast, mimo że początkowo odróżnia apofatyczną od negatywnej i sytuuje ją obok aferetycznej, to jednak w dalszej części proponuje utożsamienie apofatycznej z negatywną⁶⁴. Dostrzega bowiem trudność w jednoznacznym określeniu relacji między tymi teologiami, ponieważ ich cechy zmieniały się u poszczególnych autorów. U samego Dionizego jednak, teologia apofatyczna nie jest tożsama z negatywną, prowadzi bowiem dalej niż tylko prosta korekta twierdzeń pozytywnych. Nie jest więc tylko ograniczeniem orzeczeń twierdzących, ale wprowadzić ma na drogę poznania ekstazy. To z kolei jest poznaniem ponad poznaniem wyrażalnym. Dla Dionizego przecież, poznanie nie ogranicza się do tego, co wyrażalne.

⁶² M. Manikowski, *Synteza ...*, s. 202.

⁶³ W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia ...*, s. 747.

⁶⁴ P. Hadot, *Teologia ...*, s. 189.

Problem logicznej struktury metody apofatycznej

Według Hryniewicza, metoda apofatyczna stosuje *metody negacji, antynomii, paradoksu, doświadczenia i kontemplacji mistycznej*⁶⁵. Antynomia i paradoks są w tym zestawieniu najważniejsze.

W ujęciu Manikowskiego, metoda apofatyczna stosuje antynomie: *Bóg rzeczywiście objawił się w Logosie i poznanie go istotne jest dla zbawienia każdego człowieka, ale zarazem Bóg stoi ponad ludzkim intelektem i nie można mu dać pełnego wyrazu w ludzkich słowach*⁶⁶. To, zdaniem Manikowskiego, jest właśnie antynomia twórcza, *wskazująca na zasadniczą różnicę między metodą negatywną a apofatyczną*⁶⁷. W ten sposób człowiek poznaje Boga jako tego, *który przewyższa wszelkie afirmacje (metoda pozytywna) i negacje (metoda negatywna)*⁶⁸. Jest to równoznaczne z poznaniem, *że Bóg nie może być poznany, a to jest mistyczną niewiedzą, czyli najwyższym stopniem wiedzy*⁶⁹. Zatem *dopóki człowiek kontemplujący Boga pojmuje to, co kontempluje, dopóty to, co realnie kontempluje nie jest Bogiem, a jedynie jednym z jego stworzeń. Afirmacja i negacja nie doprowadzają do spotkania z Bytem Najwyższym. W przypadku, gdy poznanie usiłuje dotrzeć do przedmiotu znajdującego się ponad bytem, niewiedza z konieczności jest najwyższą formą poznania*⁷⁰.

Z powyższych fragmentów wynika, że antynomia, o której mówi Manikowski, nie jest prostym przeciwstawieniem twierdzenia i jego negacji, tylko czymś więcej.

Tymczasem, jak stwierdza Krajewski, *antynomia logiczna (paradoks) pojawia się wtedy, gdy bez popełnienia zwykłego błędu logicznego uzasadnia się dwa zdania sprzeczne A i $\sim A$. czy też, co na jedno wychodzi, $A \equiv \sim A$. W dziedzinie rozumowania dedukcyjnego taka sprzeczność – to klęska. Jej wartość polega jednak na tym, że ukazuje niejasność i konfliktowość naszych intuicji, niemożność pogodzenia zakresów stosowalności niektórych naszych pojęć*⁷¹.

Antynomie dzieli się na *semantyczne, czyli takie, które są związane z pojęciami semantycznymi, takimi jak: prawdziwość, spełnianie, oznaczanie, do-*

⁶⁵ W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia w: Encyklopedia ...*, s. 745-746.

⁶⁶ M. Manikowski, *Synteza ...*, s. 202.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 203.

⁷¹ S. Krajewski, *Antynomia*, w: *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny*, red. W. Marciszewski, Warszawa 1987, s. 174.

tyczącymi relacji między wyrażeniami języka a rzeczywistością, oraz logiczne, które są sformułowane za pomocą terminów rachunku predykatów lub rachunku zbiorów (teorii mnogości); te ostatnie nazywa się często teoriomnogociowymi (w odróżnieniu od wcześniej wymienionych, zw. logicznymi)⁷². Jeżeli więc przyjąć takie określenie antynomii i jednocześnie stwierdzenie Hryniewicza o antynomicznym charakterze metody apofatycznej, to nie wiadomo, co przez antynomię rozumie Manikowski.

Wydaje się, że przykładami antynomii u Pseudo-Dionizego są następujące cytowane już stwierdzenia: *Wznosząc się wyżej, mówimy, że Bóg nie jest... ani równością, ani nierównością, ani podobieństwem, ani niepodobieństwem, ... nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu*⁷³. Wymienione tutaj zostały sprzeczności w określeniu Boga. Są to więc, antynomie semantyczne, gdyż zgodnie z powyższymi ustaleniami dotyczą znaczenia. Jednocześnie sprzeczności spełniają pewne inne kryterium. Zauważa się bowiem, że antynomie semantyczne mają charakter wypowiedzi z dwóch poziomów, języka i meta-języka. Jak stwierdza Lechniak: *W sformułowaniach antynomii semantycznych mamy do czynienia z wyrażeniami należącymi do pewnego języka, obok których występują terminy semantyczne dotyczące wyrażen tego języka*⁷⁴. U Dionizego na przykład w zdaniu *Bóg nie jest ani równością, ani nierównością* owej dwupoziomowości od razu nie widać. Trzeba dopiero zauważyć, że fragment *Bóg nie jest* odnieść można do dwóch zdań prostych, po przeformułowaniu, „ani Bóg jest równością” i „ani Bóg jest nierównością”. Zdanie *Bóg nie jest* należałoby jednak przekształcić w „Nieprawdziwe są stwierdzenia, że”. Wówczas uzyskać można wypowiedź o wypowiedzi: „Nieprawdziwe są stwierdzenia, że «ani Bóg jest równością» i że «ani Bóg jest nierównością»”. W tym jednak wypadku wypowiedź z metajęzyka „Nieprawdziwe są stwierdzenia, że” nie dotyczy jednego zdania, lecz binegacji ‘ani... ani’, która dotyczy dwóch zdań. Przyporządkujmy zdaniu „Nieprawdziwe są stwierdzenia, że” – znak negacji ~ ; zdaniu „ani Bóg jest równością” – zmienną zdaniową *p* a zdaniu „ani Bóg jest nierównością” – formułę ~ *p*. Całe wyrażenie Dionizego przekształci się wówczas w: ~ (*p*↓~*p*). Dzięki temu można przebadać to wyrażenie przy pomocy metody zerojedynkowej⁷⁵:

⁷² M. Lechniak, *Antynomia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, <http://ptta.pl/pef/pdf/a/antynomia.pdf>

⁷³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 332.

⁷⁴ M. Lechniak, tamże.

⁷⁵ Znaczenie, zapis formalny i wartościowanie binegacji przyjmuje się za *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny*, red. W. Marciszewski, Warszawa 1987, s. 42.

p	$\sim p$	$p \downarrow \sim p$	$\sim(p \downarrow \sim p)$
1	0	0	1
0	1	0	1

Ja widąc $p \downarrow \sim p$ jest kontrtautologią, czyli wyrażeniem zawsze fałszywym. Jego negacja okazuje się wyrażeniem zawsze prawdziwym, czyli tautologią. Między nimi zachodzi sprzeczność. Są to też wyrażenia z dwóch poziomów języka. Co więcej, układ wartości prawda (1)/fałsz (0) dla zmiennych p i $\sim p$ nie zawiera przypadku, który nie byłby sprzeczny. Zatem i między nimi spełniony jest warunek sprzeczności – ważny dla antynomii. Wydaje się też możliwe takie przeformułowanie obu zdań p i $\sim p$, że i one okażą się wypowiedziami dwupoziomowymi, tak że jedno neguje prawdziwość drugiego, jako wzajemne wypowiedzi o sobie. Zatem to coś więcej, o czym wspomina Manikowski, to prawdopodobnie dwupoziomowość wypowiedzi, a nie samo zestawienie twierdzenia i przeczenia.

Jak stwierdza Krajewski *rozwiązanie paradoksu wymaga zakwestionowania pewnych powziętych z góry założeń, występujących w rozumowaniu prowadzącym do sprzeczności. Można, na przykład, ograniczyć dziedzinę stosowalności jakiegoś pojęcia ogólnego*⁷⁶. Lechniak stwierdza, że *antynomie semantyczne wykazały, że taki język (system), który zarazem zawiera wyrażenia pewnego języka i terminy semantyczne dotyczące tych wyrażeń jest sprzeczny. Dlatego jednym ze sposobów prowadzących do uchylecia tych antynomii jest dokładne odróżnienie języka od metajęzyka (języka wyższego rzędu, którego terminy dotyczą wyrażeń języka przedmiotowego); jeśli bowiem system jest niesprzeczny, to metasystem zawierający terminy semantyczne dotyczące wyrażeń tego języka nie może być częścią tego systemu*⁷⁷.

Antynomie są oceniane jako niepożądane. Próbuje się więc znaleźć sposoby ich rozwiązania. Dla Dionizego, antynomia nie jest jednak problemem, który należy rozwiązać, a metodą, która ma doprowadzić do głębszego poznania Boga. Różnica polega więc na rozstrzygnięciu teoriopoznawczym, dotyczącym pytania, czy poznanie może być ponadlogiczne, czy też, przy założeniu, że granicą poznania jest język, a sprawdzianem jego sensowności jest jego zgodność z logiką, ponadjęzykowe. Innymi słowy nie-propozycjonalne. Wyżej cytowane wypowiedzi Dionizego jednoznacznie sugerują, że przyjmuje on możliwość poznania nie-propozycjonalnego. Nie może się więc zgodzić

⁷⁶ S. Krajewski, *Antynomia*, w: *Logika ...*, red. W. Marciszewski, s. 175.

⁷⁷ M. Lechniak, tamże.

na usuwanie antynomii, gdyż to one wskazują na granicę stosowania języka. Różnica polega też na tym, że współczesna logika szuka wyjścia w powrocie do pojęć, które wywołują sprzeczność, i doprecyzowaniu ich lub potraktowaniu wypowiedzi jako języka i metajęzyka. Areopagita natomiast idzie w przeciwnym kierunku. Proponuje wznieść się ponad pojęcia i nie wprowadza metajęzyka. Zakłada, że ponad językiem znajduje się coś, co można poznać bezpośrednio, bez pomocy języka. Sprzeciwia się więc tezie głoszącej, że granicami poznania są granice języka. Co więcej, ten pozajęzykowy stan poznania jest przez Dionizego pojmowany jako najwyższe poznanie.

Problem niewiedzy jako najwyższej formy poznania

Przyjęcie niepropozycjonalnego charakteru poznania niesie ze sobą pewne trudności. Traci się bowiem możliwość międzypodmiotowej komunikacji tego, co uznaje się za poznanie. Nie oznacza to jednak, że posiadający takie poznanie sam o tym nie wie. Byłoby to absurdem. Dionizy nie mógłby (w sensie możliwości logicznej) nazwać czegoś poznaniem, czegoś, czego świadomości (choćby niewyraźnej) mieć nie można.

Jedynym wobec tego kryterium wydaje się być siła własnego doświadczenia, czyli poniekąd własnego stanu mentalnego. Tutaj jednak, jeżeli pójść za propozycją Dionizego, można powiedzieć, że nie można wyrazić tego, co się przeżyło w owym mentalnym stanie, a nie, że Bóg jest niewyraźny. Chyba, że przyjmie się najpierw, że istnieje związek myśli i bytu, nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej, ale również i tej mentalnej, kiedy niezwykle myśli, w sensie przedstawić, szerzej stanów mentalnych, pojmując się jako odsyłające do bytu poza własnym umysłem. Wtedy niewyraźność stanu mentalnego będzie mogła być przypisana niewyraźności tego, czego ów stan dotyczy. Wydaje się więc, że dla stosowania teologii apofatycznej niezbędne jest założenie nie tylko możliwości poznania bezpośredniego, ale także związku stanów mentalnych z bytem. To ostatnie zakłada nie tylko bezpośredniość poznania własnych stanów, ale także przekonanie o ich prawdziwości. Czy Dionizy jednak wpada w skrajny subiektywizm? Czy nie ma żadnego kryterium, które pozwoliłoby mu odróżnić złudzenie od prawdy? Podstawowym kryterium wydaje się być stwierdzenie, że Bóg jest zawsze czymś większym i to, co o Bogu przyjmuje się jako objawione, czyli prawdziwe. Trudność jednak pojawia się wówczas, kiedy drogą apofazy dojdzie się do zanegowania i tych określeń. Chyba, że założyć, że kroczenie za wspomnianymi określeńiami, jako uznanymi za prawdziwe i po ich zanegowaniu, doprowadza do prawdy.

III. APOFATYZM HIPOTEZY PLURALIZMU RELIGIJNEGO JOHN HICKA

Kwestia Niewyraźności Noumenalnego Real

K. Rose zauważa, że przypisana *the Real an sich* niewyraźność, wynikająca z transkategorialności, jest silniejsza od tej, o której mówił Akwinata i Dionizy Areopagita⁷⁸. Stwierdza to, ponieważ Hick przyjmuje, że każde pojęcie, jakim opisujemy *the Real an sich*, jest ludzkim pojęciem, a to oznacza, uformowanym przez kulturę. Ten sam argument podniosła Keith Ward⁷⁹. Zarzut zbyt silnej niewyraźności krytykuje to, że praktycznie o *the Real* noumenalnym, nie można nic orzec. Rose stwierdza też, powołując się na Ward, że taki apofatyzm szkodzi koncepcji Hicka, gdyż w klasycznym apofatyzmie *via negativa* ma swoją komplementarność w *via affirmativa*, a u Hicka *via negativa* nie jest zrównoważona⁸⁰. Brak owej równowagi prowadzi w efekcie do niespójności hipotezy pluralizmu, gdyż poznawaniu czegoś niewyraźnego nie można przypisać kognitywności. W ten sposób koncepcja kognitywności religii upada. Skutkiem tego Hick głosi niemalże te poglądy, którym chciał się przeciwstawić⁸¹.

Hick krytykuje ten zarzut jako zbyt logiczną pedanterię⁸². Aby jednak ominąć ową pedanterię Hick wprowadza rozróżnienie na sposoby orzekania: substancjalne – bycie dobrym, wszechmocnym – które nie odnoszą się do noumenalnego *the Real*; i czysto logiczne – bycie przedmiotem doniesienia pojęć; bycie tym, do czego nasze substancjalne pojęcia się nie odnoszą – które do noumenalnego *the Real* się odnoszą⁸³. Zdaniem Rose'a jest to jednak chybiony zabieg. Jak pisze: *Bez pomocy własności substancjalnych, nie ma sposobu na identyfikację tego do czego logiczne określenia mogłyby się odnosić*⁸⁴. *The Real an sich* staje się tutaj pustym, jedynie formalnym punktem odniesienia. Jest to, zdaniem Rose'a, dalej idąca koncepcja niż Pseudo-Dionizego. Ten bowiem w zakończeniu *Teologii Mistycznej* neguje wszelkie negacje w ekstatycznym stwierdzeniu o Bogu, że jest *wolny od wszelkich ograniczeń*

⁷⁸ K. Rose, *Knowing the Real. John Hick on the Cognition of Religions and Religious Pluralism*, New York 1996, s. 110-111.

⁷⁹ Tamże, s. 110-113, przyp. 34 s. 124.

⁸⁰ Tamże, s. 111-112, zob. przyp. 37 s. 124.

⁸¹ Tamże, s. 112, przyp. 39; s. 125, przyp. 40.

⁸² J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1987, s. 239.

⁸³ Tamże, s. 239-252.

⁸⁴ K. Rose, *Knowing...*, s. 110.

*i będący ponad nimi wszystkimi*⁸⁵. Można jednak postawić pytanie, czy krytyka, oparta na porównaniu z Pseudo-Dionizem jest adekwatna.

W wymienionych powyżej artykułach pokazano, że apofatyzm Dionizego zmierza do ekstazy, w której następuje, zdaniem Dionizego, pozapojęciowe, zatem pozajęzykowe (przy utożsamieniu jednego z drugim) poznanie Boga. Niewyraźność jest więc cechą bezpośredniego poznania mistycznego. Hipoteza pluralizmu postuluje zatem niewyraźność, która nie jest większą niewyraźnością niż u Dionizego. Obie koncepcje postulują taką samą niewyraźność. Co więcej, ujęcie wiary jako *doświadczenia-jako* kulminuje w doświadczeniu mistycznym, które jako niewyraźne stało się dla Hicka jedną z przesłanek wprowadzenia pojęcia transkategorialności, a zatem też niewyraźności. Obaj myśliciele wydają się więc postulować istnienie bezpośredniego poznania, które przekracza możliwości języka. Te same więc pytania, które dotyczą koncepcji Dionizego, dotyczą Hicka pojęcia niewyraźności. Jeśli bowiem założyć propozycjonalny charakter poznania, czyli konieczność wyrażania go w zdaniach/sądach, to wówczas, podobnie jak koncepcji Areopagity, ujęciu Hicka zarzucić można nieadekwatne rozumienie poznania. Przestaje być ono nie tylko czymś intersubiektywnie komunikowalnym i sprawdzalnym, ale co więcej, przestaje być poznaniem. Dionizy jednak zakłada zgodność stanów mentalnych, mimo że niewyraźnych, z bytem. Podobne założenie musi uczynić Hick. Daje temu wyraz w odrzuceniu nieomyślnościowej koncepcji wiedzy, które to każe opierać się na doświadczeniu, sprawdzalnym w praktyce, jako równoważnym wiedzy. To jednak nie jest wystarczające kryterium. Jeżeli bowiem coś nie jest wyrażalne, trudno odnieść to do stanów rzeczy i sprawdzić tego czegoś stosowalność. Innymi słowy, można być przekonanym o istnieniu niewidzialnego ogrodnika, który pielęgnuje zamieszkiwany przez nas ogród, a każda próba odniesienia opisu takiego ogrodnika do stanów rzeczy będzie udana. Trąci to jednak myśleniem życzeniowym. Co więcej, o ogrodniku potrafimy powiedzieć, że jest niewidzialny i troskliwy. Tymczasem, o niewyraźnym *the Real an sich* nie można powiedzieć czegokolwiek. Tym bardziej więc trudno sprawdzić, czy działanie oparte na wierze w noumenalne *the Real* jest sprawdzalne.

Dionizy postuluje, że punktem ostatecznym poznania nie jest samo pojęciowe ujęcie, ale poznanie Dobra, które jako Stworzyciel człowieka, daje się

⁸⁵ Dionysius the Areopagite, 1048B, trans. Rolt, za: K. Rose, *Knowing...*, s. 111. Prawdopodobnie chodzi tutaj o fragment w przekładzie polskim brzmiący: *Ta najdoskonalsza i jedyna Przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad to wszystko, całkowicie niezależna od tego wszystkiego i przekraczająca wszystko*, za: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 332.

w tym dobru poznać. Jego koncepcja poznania zakłada jedność bytu i dobra. Dla Hicka sprawdzianem poznania *the Real an sich* jest soteriologiczna efektywność, którą nie sposób opisać jako nie-dobro. Podobieństwa między koncepcjami Dionizego i Hicka są więc spore.

W wypadku Hicka, sytuacja komplikuje się, gdyż nie wiadomo, czy hipoteza pluralizmu jest tylko hipotezą na metapoziomie, czy też może stać się religią. Należy więc przeanalizować konsekwencje jednej i drugiej możliwości, dla stwierdzenia apofatyizmu w koncepcji Hicka i ewentualnej krytyki jego pojęcia niewyraźności. W tym celu założy się początkowo propozycjonalny charakter poznania i wiary.

Przekonaniowy charakter religii jako stosunku do transcendencji

Jeżeli religia ma być traktowana jako coś mówiącego o pewnych stanach rzeczy, których wierzący nie imaginuje sobie, to wiara z konieczności zawierać będzie element przekonaniowy, czy inaczej – po zrównaniu przekonań z możliwością ich wyrazu w zdaniu – propozycjonalny. Jedną z cech przekonań jest ich nastawienie na prawdę. Oznacza to między innymi, że to, co do czego żywimy przekonanie, jest przez nas uznawane za prawdziwe. Sprzecznie bowiem brzmi zdanie *Jestem przekonany, że p ale p jest nieprawdziwe*⁸⁶. Zatem to, co do czego jest się przekonany, z konieczności uznaje się za prawdziwe. Nie oznacza to oczywiście, że dane *p* jest z konieczności prawdziwe, ono jest tylko za prawdziwe uznane. Do oceny, czy dane przekonanie jest żywione czy nie, nie jest konieczne ani też wystarczające wypowiedzenie zdań o tym przekonaniu – typu *Jestem przekonany, że p*. Można przecież kłamać, mówiąc o swoich przekonaniach. Wystarczy, a jednocześnie jest to ostateczne potwierdzenie przekonania, działać jak gdyby *p* było prawdziwe. Jeżeli ktoś traktowałby religię jako tylko zbiór przekonań, ale bez działania zgodnie z jej regułami – choćby pokutnymi za działanie niezgodne z zasadami – to nie traktowałby religii jako zbioru uznanych przez siebie twierdzeń na temat stanów rzeczy, niezależnych od własnej imaginacji. Działanie pobożne zakłada więc, że za prawdziwe uznaje się to, co religia mówi o przedmiocie wiary i praktykach pobożnych, gdyż na tym opiera się własne działanie. Nie można więc jednocześnie być przekonany, że *the Real* jest takie a takie i jednocześnie, że nie jest takie a takie – co należałoby przyjąć gdyby uznać, że schematyzacja *the Real* w innej religii, jako równie prawdziwa, przeczy schematyzacji we własnej religii (np. osobowe i nieosobowe ujęcia *the Real an sich*).

⁸⁶ B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 6-7.

Oczywiste jest więc, że wierzący zakłada, że nie może być tak, że wszystkie schematyzacje są prawdziwe. Jednakże koncepcja Hicka zakłada, że wszystkie są prawdziwe w tym samym stopniu.

Hipoteza pluralizmu religijnego – religia czy wypowiedź z metapoziomu?

Mimo że Hick mówi o hipotezie pluralizmu jako wypowiedzi z metapoziomu, to jednak zdecydowanie nie wyklucza jej przemiany w religię. Powstaje więc alternatywa: czy hipoteza pluralizmu może być religią czy też tylko hipotezą na metapoziomie refleksji. W pierwszym wypadku wierzący miałby wierzyć, przynajmniej, w istnienie niewyraźnego *the Real an sich*, które daje się poznać jako *the Real*. Ale jednocześnie, nie mógłby wierzyć w samo *the Real an sich*, gdyż nie wiadomo, co oprócz jego istnienia i dobroci byłoby do przyjęcia na jego temat. Musiałby wierzyć w jakąś schematyzację, w jakieś *the Real* i jednocześnie wiedzieć, że jest to tylko schematyzacja, czy też pewna aproksymacja transcendencji. Przyjmowałby zatem, że to, w co wierzy, jest takie a takie, ale jednocześnie na metapoziomie nie wiadomo, czy jest takie, czy inne. Tym samym, nie byłoby tutaj paradoksu (antynomii), charakterystycznego narzędzia teologii apofatycznej. W teologii apofatycznej Dionizego występuje sprzeczność między zdaniem języka i metajęzyka. Sprzeczność ta jednak zakłada: a) że każde ze zdań uważa się za tak samo prawdziwe; b) że dopiero uznanie obu owych zdań doprowadza do ekstazy, która neguje to, co przedtem uznane i pozwala poznać to, co Transcendentne.

W wypadku przyjęcia hipotezy pluralizmu jako religii, nie byłoby zatem ani sprzeczności, ani ekstazy, z tej prostej przyczyny, że *the Real an sich* jako niewyraźne nie buduje sprzeczności ze swoimi schematyzacjami (*the Real* w poszczególnych religiach), gdyż nie wiadomo, jakie jest *the Real an sich*, mimo że wiadomo, jakie są schematyzacje.

Ta niemożliwość naprowadza na konieczność korekty opisu omawianej hipotezy jako religii. Mianowicie wymagałaby ona, aby sprzeczność jako prowadząca do ekstazy wystąpiła między schematyzacjami, a nie między schematyzacją a *the Real an sich*. Wówczas poznanie *the Real an sich* byłoby odpowiednikiem dostąpienia ekstazy i poznania niewyraźnego u Pseudo-Dionizego. Potrzeba by tutaj jednak dokonać operacji ujęcia wszystkich schematyzacji, jako mówiących faktycznie o jednym Transcendentnym. Sprzeczności między nimi doprowadziłyby wierzącego do ekstazy, czyli przekroczenia kategorii religii, w jakie wierzy. Własna religia spełniałaby funkcję teologii katafaticznej, a inne religie poprzez negację owej pierwotnej, doprowadzałyby do apofatycznego zanegowania i ekstazy tak powstałych antynomii. Jednakże w pierw koniecznie

wydaje się, by wyznawca uwierzył w każdą z religii, czyli schematyzacji *the Real an sich*. Aby tego dokonać, musiałby wpierw uwierzyć w istnienie niewyrażalnego *the Real noumenalnego*, bo inaczej nie miałby punktu oparcia dla wiary w każdą z religii. W tym momencie zauważyłby, że popada w sprzeczność, co skutkowałoby sceptycznym zawieszeniem sądu o Transcendencji. Jeżeli więc przyjąłby hipotezę pluralizmu i istnienie *the Real an sich*, punkt dojścia poprzez ekstazę byłby zakładany jako warunek możliwości ekstazy. Innymi słowy to, co poznane jako niewyrażalne byłoby warunkiem poznania tego, co niewyrażalne. U Dionizego rzecz dzieje się odwrotnie. Uznanie prawd o Bogu, poprzez dalsze ich poznawanie aż do negacji, prowadzi do ekstazy i poznania tego, co niewyrażalne.

Gdyby z kolei potraktować propozycję Hicka jako hipotezę na metapoziomie, to byłaby ona wówczas nie tyle materiałem na wiarę, co hipotezą tłumaczącą różnice między religiami i próbą obrony kognitywnego charakteru wypowiedzi języka religijnego.

Jednocześnie jednak, wierzący wiedzieliby, że schematyzacja, w jaką wierzy, nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa, bo nie wiadomo, jakie jest *the Real an sich*. Skoro bowiem wszystkie religie są prawdziwe, a zawierają one zdania sprzeczne, to dochodzimy do absurdu. Zatem, powstałoby pytanie, jakie *the Real* faktycznie jest. Próba odpowiedzi przy pomocy hipotezy pluralizmu zepchnęłaby wierzącego w sceptycyzm. Co więcej, trudno byłoby też jemu przyjąć istnienie czegoś, co nie ma cech, albo dokładniej, ma zmienne cechy w zależności od kultury. W efekcie trudno byłoby wierzyć w istnienie *the Real* i *the Real an sich*. Chyba, że uwierzyłby on, że *the Real an sich* oddziałuje, zgodnie z hipotezą Hicka, na każdego przez każdą religię, a kryterium, jaką religię ma wybrać, jest kontekst kulturowy w jakim przyszło mu żyć i siła zbawcza tej religii. Wówczas jednak musiałby założyć tezę, że wypowiedzi religii na temat *the Real an sich*, są znaczące tylko pragmatycznie. To znaczy, że ważne jest tylko to, na ile pomagają przejść od egocentryzmu do skoncentrowania na *the Real*. Załóżmy, że takiego ujęcia religii nie da się utożsamić z terapią psychologiczną, że do takiej przemiany faktycznie potrzebna jest religia, pojęta jako coś więcej. Wówczas jednak powstaje pytanie, czy taka przemiana może zająć w oparciu o warunkowe założenie prawdziwości twierdzeń o *the Real*, czyli założeń o przedmiocie kultu, który to kult m.in. przyczynia się do wspomnianego przejścia. Jeżeli przyjąć, że wyznawanie religii wymaga pełnego przyświadczenia, uznania danych twierdzeń, co jak pokazano wyżej okazuje się w działaniu, to trudno założyć możliwość wyznawania jakiejś religii i jednocześnie uznawania prawdziwości hipotezy pluralizmu religijnego.

IV. PODSUMOWANIE

Porównanie hipotezy pluralizmu religijnego do apofatyizmu Dionizego nie wykazuje więc, że hipoteza jest radykalniejsza w ujęciu niewyraźności. Pokazuje natomiast, że Hick zakłada ową niewyraźność jako warunek możliwości hipotezy, jako punkt wyjścia poznania. Dionizy natomiast odkrywa ją w punkcie dojścia poznania. Co więcej, okazuje się, że propozycji Hicka, o ile przyjąć przynajmniej częściowo propozycjonalny charakter poznania i wiary religijnej, nie da się w praktyce zastosować ani jako hipotezy z meta-poziomu religijnego, ani jako wiary religijnej. Chyba, że założy się możliwą bezmyślność lub niekonsekwencję i dwójmyślenie ludzi wierzących, nawet jeśli przyjęliby koncepcję poznania jako czegoś pozapojęciowego i pozawerbalnego.

ZBIGNIEW JANUSZEWSKI

Ontologiczne uwarunkowania a wolność Boga w ujęciu Jean-Luc Marion

Ontological Conditioning vs Freedom of God in the View of Jean-Luc Marion

I. PRZEDSTAWICIEL NURTU ODRODZENIA W FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Jean-Luc Marion jest stosunkowo mało znanym w Polsce francuskim filozofem, choć jego myśl z pewnością zasługuje na uwagę szerszego grona odbiorców, szczególnie zaś tych, którzy zajmują się filozofią Boga. Myśliciel ten należy do młodszego pokolenia chrześcijańskich filozofów, związanych ze środowiskiem czasopisma teologicznego „Communio”, które twórczo kontynuuje myśli takich teologów i filozofów, jak Hans Urs von Balthasar, Jean Danielou czy Henri de Lubac. Środowisko to było sprawcą ożywienia chrześcijańskiego nurtu filozoficznego w ostatnim ćwierćwieczu ubiegłego wieku, które przypominało wcześniejsze, bo z początku tegoż wieku, kiedy nastąpiło odnowienie scholastyki¹. Podobne jest w obydwu nurtach pewne otwarcie na filozofie sobie współczesne i nauki przyrodnicze (oczywiście jeśli chodzi o odnowienie tomizmu, to mam na myśli postępowy nurt neoscholastyki, reprezentowany głównie przez szkołę lowańską oraz takie osoby, jak Jacques Maritain, czy R. Garrigou-Lagrange). Różne natomiast jest choćby to, że założenia filozoficzne są inne, inne metody badań, a w końcu i inspiracje filozoficzne. W neoscholastyce dominowała po pierwsze teoria bytu, w której Najdoskonalszym Bytem, ale jednak tylko Bytem wśród bytów jest

¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1968, s. 251-258.

Bóg, po drugie zaś neotomizm wyznawał skrajną postać realizmu poznawczego, głoszącą, że świat zewnętrzny poznajemy bezpośrednio, a nasza świadomość ma niejako drugorzędną rolę w poznaniu². Po prostu nie wpływa ona istotnie na rzeczywistość poznawaną, jak i na sam akt poznawczy.

W nurcie chrześcijańskim końca ubiegłego wieku niepodobna było już myśleć tylko przez pryzmat tomistycznego realizmu oraz tomistycznej teorii bytu, bez uwzględnienia tego, co mieli do powiedzenia w tych sprawach tacy filozofowie, jak Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Martin Buber czy Emmanuel Lévinas. Taka filozoficzna postawa była zapewne skutkiem przekonania, że już *nie wszystko dzisiaj w filozofii powiedzieć wolno, a szczególnie, że nie wszystko wolno powiedzieć w filozofii Boga*³.

Marion jest myślicielem wiary, która poszukuje zrozumienia, jak mawiał św. Anzelm z Canterbury. Ta właśnie wiara, by być uczciwa nie może zamykać oczu na problemy powstałe w ramach refleksji nad nią samą i nad Bogiem. Takim problemem, jednym z najistotniejszych dla filozofii Boga, jest zagadnienie bycia wobec Boga.

II. IDOL A IKONA – ROZRÓŻNIENIE ZNAKÓW ODSYŁAJĄCYCH DO BOSKOŚCI

Na samym początku trzeba nam przyjąć za francuskim filozofem założenie, że w naszym świecie istnieją i są dostrzegalne ślady boskości. Z jednej strony należą one do bytów, z drugiej zaś *nie ograniczają one swojej widzialności do samej siebie*⁴. Bytowość owych bytów podporządkowana jest temu, co boskie i oznacza to, co boskie. Należą do nich między innymi rozpoznane przez Mariona instytucje bytowe *idola* i *ikony*. Pomimo tego, iż należą one do tej samej, jeśli się można tak wyrazić kategorii śladów boskości, są dla siebie samych biegunami. Przeciwnieństwo idola i ikony jest czymś zrazu trudno zauważalnym, ale – jak pokaże dalsza analiza – rozwiera się pomiędzy nimi znaczeniowa przepaść. Poddanie badaniom dwóch opozycyjnych wobec siebie tropów powinno, zdaniem Mariona, przybliżyć nas do rozpoznania najbliższego prawdzie imienia Boga, które jest zarazem miejscem możliwego z Nim spotkania.

² Por. tamże, s. 255.

³ K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion, fenomenolog Miłości większej niż Bycie*, w Jean-Luc Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 9.

⁴ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 22.

Idol (gr. *eidolon* – to, co widoczne), ze swojej natury – twierdzi Marion – tak przedstawia się oczom człowieka, *aby w ten sposób zawładnąć ludzkim spojrzeniem*⁵. To zawładnięcie i skupienie na sobie samym wydaje się istotną cechą idola. Człowiek zadowolony jest tym, co widzi, co więcej, cały obszar jego zadowolenia wyznacza i wyczerpuje się w tym, co widzialne. Powstaje wrażenie pochwycenia boskości w widzialnym. Takie pochwycenie i obcowanie z widzialnością sprawia, że z czasem wyczerpuje się w człowieku pierwotny impuls poszukiwania boskości. Spojrzenie ludzkie w sensie jak najbardziej negatywnym uspokaja się i krzepnie⁶. Dokonuje się wyznaczenie i określenie miejsca dla Boga przez człowieka oraz kontemplowanie najniższego stopnia boskości.

Kolejnym istotnym elementem konstytutywnym idola jest jego zależność od spojrzenia ludzkiego. Pomiedzy spojrzeniem a idolem istnieje ścisła współzależność. Człowiek pragnący mieć coś boskiego w swoim świecie, obdarza boską godnością to, co jak mu się wydaje, ucieleśnia jego pragnienie. Podobne wydarzenie zostało opisane w Biblii, kiedy Izraelici, czekając na opóźniającego swoje przybycie z Synaju Mojżesza, wytopili ze złota cielca, by ich prowadził przez pustynię. Pierwotnym ich pragnieniem była bliskość Boga⁷. Człowiek zatem konstytuujący idola *przedstawia sobie za cel zobaczenie boskości, zobaczenie jej zatem poprzez uchwycenie na obszarze widzialnego świata*⁸. Wynika stąd jasno, że historyczno-kulturalne uwarunkowanie człowieka odcisnąć się musi również na zmieniających się w historii idolach, ponieważ każda epoka ma jakąś *postać nieruchomiejącej za każdym razem w jakimś idolu boskości*⁹.

Jeśli tak się rzeczy mają, zapewne nie mogło być inaczej w samej historii filozofii Boga. Tutaj klasycznym już idolem, zdaniem Mariona, jest pojęcie Boga. Przedmiotem dowodów na istnienie Boga i krytyki tychże dowodów nigdy nie jest sam Bóg, lecz jego pojęcie. Najwięksi filozofowie zdawali się ulegać pokusie unieruchomienia boskości w pojęciu. Arystotelesa „Pierwsza Przyczyna”, Tomasza z Akwinu „Byt Absolutny”, Kanta „Bóg jako gwarant

⁵ Tamże, s. 30. Por. M. Jędraszewski, *Ikona i Twarz Drugiego. Jean-Luc Mariona i Emmanuela Lévinasa drogi ku Nieskończonemu*, „Filozofia dialogu”, red. J. Baniak, Poznań 2003, s. 29-46.

⁶ Wydaje się, że Marion posiada głębokie przekonanie o istocie człowieka jako byciu wędrowcem, pielgrzymem, którego droga nie kończy się w tym dostępnym zmysłem świecie. Przypomina to intuicję innego francuskiego myśliciela Gabriela Marcela, który jedno ze swoich dzieł zatytułował właśnie *Homo viator*.

⁷ Por. Wj 32, 1-8. Wszystkie cytaty biblijne z: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. III, Poznań – Warszawa 1980.

⁸ J-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 31.

⁹ Tamże, s. 53.

moralności” są właśnie takimi pojęciami. „Śmierć Boga” ogłoszona przez Nietzschego również dotyczy pojęcia, a mówiąc językiem Marion, dotyczy idola. Idolatria bowiem *zanim zacznie charakteryzować ateizm pojęciowy dotyka apologetycznych prób, które pragną dowieść jak to się mówi istnienia Boga. W istocie wynikiem każdego dowodu, jakkolwiek wydawałby się przekonujący może być jedynie pojęcie*¹⁰.

Klasyczna metafizyka począwszy od Arystotelesa, rozpropagowana przez Tomasza z Akwinu w chrześcijaństwie, utworzyła dla Boga specyficzne pojęcie Bytu wśród bytów. Ponieważ jest On Bytem Absolutnym i Koniecznym w odróżnieniu od bytów ograniczonych i przygodnych zdawałoby się, że metafizyka ta uczyniła zadość wielkości i doskonałości Boga. Podobnie, wynikające z koniecznego istnienia Boga pojęcie *Causa Sui* propagowane przez Kartezjusza czy Leibniza mogło się zdawać wystarczającym oddaniem sprawiedliwości prawdziwemu Bogu. Jednak właśnie takiemu stawianiu sprawy sprzeciwia się Marion. Wszystkie te pojęcia opierają się na pojęciu bytu i w pewnym sensie muszą wskazywać na zależność Boga od tegoż pojęcia. Sam Heidegger, dzięki któremu w metafizyce dokonano się rozróżnienie bytu i bycia pisze, że Bóg jest uwarunkowany Byciem. *Bo Bóg, sam Bóg, jeżeli jest, jest bytem, utrzymuje się jako będący w Byciu, w istocie Bycia*¹¹.

Marion poddaje także analizie zależność Boga od ludzkiego myślenia w sensie negatywnym. Zastanawia się czy czasem *niemożliwe do pomyślenia* nie jest też jakąś formą idolatrii. Przy czym wyróżnia on dwa pojęcia niemożliwego do pomyślenia. Pierwsze, jako prosta negacja tego, co możemy pomyśleć wpisuje się w ludzką potrzebę tworzenia idoli. Drugie, nam się niejako objawia, kiedy uświadamiamy sobie niewspółmierność naszego myślenia o tym, co nie do pomyślenia i tego, co nie do pomyślenia, jako takie. Właśnie to drugie przynależy do horyzontu Boga i do Niego prowadzi. Tak Bóg – zdaniem francuskiego filozofa – przekreśla każde ludzkie pojęcie Boga i przełamując *skrzepy* naszego myślenia, nasycza je wciąż na nowo tym, co w istotowym sensie myślenie to transcenduje.

Na niejako opozycyjne wobec pojęć Boga zdaje się wskazywać Marion, rozważając Jego imiona pojawiające się w Biblii. Z jednej strony mamy w *Księdze Wyjścia* sławne *Jestem który Jestem* (Marion proponuje nieco inne, niż tradycyjne rozumienie tego wersu, jako *Jestem kim chcę być*, a zatem jako totalne zaprzeczenie wszelkiej tożsamości). Z drugiej w nowotestamentalnym

¹⁰ Tamże, s. 58.

¹¹ M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, s. 45, cyt. za: J.-L. Marion, dz. cyt., s. 7. Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 79.

tekście mamy pozytywną wykładnię imienia Boga, a jest nią miłość (gr. *agape*)¹². Miłość w analizie Mariona z istoty swej umyka wszelkiemu byciu i nie musi się troszczyć o to, co jest, a co nie jest w sensie bytowym. Ona nie interesuje się tą różnicą. Miłość kocha, nie troszcząc się o siedzibę bytową czy pojęciową dla swojego imienia. Jako bezwarunkowa obala wszelkie warunki, które chciałby jej postawić umysł ludzki. Zatem Bóg, jako *Agape* nie może być w żaden sposób ograniczony. Nie interesują Go również tak zwane dowody na Jego istnienie, bo pomiędzy Nim a istnieniem panuje absolutny dystans, który tylko Bóg może przebyć. Miłość, która jest Bogiem nigdy nie może stać się przedmiotem idolatrii, ponieważ do istoty tej miłości należy wyrzekanie się samej siebie na rzecz daru z siebie, przekraczając w każdej chwili zakres tego daru. Na tak rozumianej miłości zatrzymanie wzroku jest niemożliwe, bo to, co uchwyciliśmy już nie jest miłością, a jedynie jej wspomnieniem. Narzuca sobie – co jest niemożliwe w przypadku idola – niekończącą się samokrytykę i w ten sposób obala wszelką możliwość uczynienia z siebie idola. *Transcendencja miłości oznacza przede wszystkim, że transcenduje ona samą siebie w krytycznym ruchu, gdzie nawet Niebyt/Nicość – nie może pomieścić w sobie ogromu absolutnej darowizny – absolutnej, a więc wykluczającej wszystko, co nie przejawia się właśnie w takim wyrzeczeniu*¹³.

W odróżnieniu od idola, jako widzialny byt odsyłający do boskości, pokazuje się ludzkiemu spojrzeniu ikona¹⁴. Choć różnica pomiędzy idolem a ikoną jest *przepastna*, możemy uchwycić kilka istotnych jej elementów. Ikona nie rodzi się ze spojrzenia poszukującego boskości w swoim świecie, ale to ona je pobudza. Nie jest zatem zależna od wzroku ludzkiego, ale zaprasza – inicjatywa należy do ikony – spojrzenie do tego, by kierowało się ku niewidzialnej i nieskończonej głębi. Proponuje, *aby wychodzono poza to, co przedstawia – nie oglądając lecz oddając cześć*¹⁵. Ikona przedstawiająca twarz objawia nam bezmiar źródła, z którego czerpie swoją godność. Możemy zauważyć, że w tym ikonycznym eksponowaniu twarzy, sięga Marion do głębokich analiz Lévinasa, który wyniósł twarz do godności nieredukowalnego do niczego fenomenu. Tak jak twarz ikona ma moc przemieniać nas od wewnątrz, na tyle, na ile damy się przeniknąć jej głębi. *Ikona wzywając w nie-*

¹² Por. 1 J 4,8; 16.

¹³ J-L. Marion, dz. cyt., s. 81.

¹⁴ Sam Marion w książce pt. *Bóg bez bycia* poświęcił wiele mniej miejsca analizie ikony niż idola. Wydaje się to zrozumiałe przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, idolatria jest zjawiskiem bardziej powszechnym i to zarówno wśród wierzących, jak i ateistów. Po drugie zaś, ikona jak najmniej zachęca do dyskursu, odsyłając ku milczącej kontemplacji niewyraźnego.

¹⁵ J-L. Marion, dz. cyt., s. 43.

skończoność – dosłownie – do kontemplacji na odległość, może jedynie obalać w dużych ilościach wszelkie idole zakrzepłego spojrzenia, krótko mówiąc, otwierać zakrzepłemu spojrzeniu oczy (jak otwiera się ciało za pomocą noża), otwierać mu oczy na jakąś twarz¹⁶. Widzimy więc tutaj związek zachodzący między miłością a jej znakiem – ikoną.

III. DAR, KTÓRY WARUNKUJE I CZYNI WARTOŚCIOWYM BYCIE

Analizę niezależności Boga od bycia, rozpoczętą w rozważaniach nad ikoną i idolem, pogłębia Marion, badając pewien spór powstały w myśli chrześcijańskiej. Dotyczył on imion Boskich i miał rozstrzygnąć, które z tychże imion jest pierwsze. Choć na pozór spór mógłby wydawać się nieistotny, w rzeczywistości dotyka jednak samej głębi tego, co myślimy o związku Boga i jego zależności bądź niezależności od bycia. Pierwsze imię miało bowiem uczynić możliwymi wszystkie pozostałe imiona. W tradycji chrześcijańskiej największą rolę odegrały dwa imiona – Dobro, wywodzące się z myśli platońskiej i Byt, mający swe początki w arystotelizmie. Pierwsze miało swoich zwolenników w szerokim nurcie myśli augustyńskiej, której jednym z przedstawicieli był Pseudo-Dionizy Areopagita. Drugie zaś, znalazłszy swego najwybitniejszego przedstawiciela w osobie św. Tomasza z Akwinu rozwijało się w myśli tomistycznej. Konflikt ten zwrócił uwagę Mariona, ponieważ miał on wpływ na losy filozofii chrześcijańskiej w ogóle, a także na to, co chrześcijanie myśleli i myślą o Bogu. Akwinata – powiada nasz Marion – dokonał apriorycznych rozstrzygnięć w polemice z dziełem Pseudo-Dionizego *Imiona Boskie*. Uznał, że Bóg musi wpierrw posiadać imię Byt, żeby mógł być Dobrem. Marion, który krytycznie patrzy na to arbitralne posunięcie Tomasza argumentuje zgoła inaczej. Idąc za starszą w myśli chrześcijańskiej tradycją, skonkretyzowaną w dziele Areopagity, twierdzi, że żeby byt jakkolwiek zaistniał musi mieć ku temu warunki. W sprawie imion Boga tym Koniecznym Warunkiem, który nie podlega dalszemu uwarunkowaniu jest Dobro. *Boskie imię dobra, które objawia wszelkie następstwa udzielania się wszystkiego rozciąga się na wszystkie byty i niebyty i jest ponad wszystkim bytem i niebytem [...] Bóg nie jest jakimś bytem lecz całkowicie i bez ograniczeń zawiera w sobie i poprzedza w sobie całe istnienie¹⁷. Jest więc ono warunkiem zaist-*

¹⁶ Tamże, s. 48.

¹⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, tłum. M. Dzielska [w:] *Pisma teologiczne*, Kraków 1997, s. 111.

nienia jakiegokolwiek bytu. *Bóg daje bycie bytom jedynie dlatego, że poprzedza nie tylko te byty lecz także ofiarowany im dar – bycie*¹⁸.

Tradycja Koniecznego Warunku dla wszelkiego bytu i bycia pozwala na rozpostarcie tego wielkiego dystansu między Bogiem a stworzeniem, które nigdy o własnych siłach nie może go przebyć. Pierwszeństwo Bytu, akcentowane przez Akwinatę, wskazuje jedynie na to, że bytowość jest przestrzenią, w której my ludzie możemy Boże ślady rozpoznać. Wynika stąd, że możliwości naszego poznania próbujemy nieopatrznie zarzucić na rzeczywistość Boga i na wspomniany już dystans pomiędzy Nim a nami. Być może jest to skutkiem, jak zauważa Marion, chęci pozbycia się poczucia bezradności wobec niesprowadzalnego do niczego innego Boga.

Dobro jako pierwsze Boże imię manifestuje swą niezależność od bycia również w tekstach biblijnych. Na nie powołuje się Marion broniąc swojego wyboru pomiędzy Bytem a Dobrem. Analizuje trzy teksty nowotestamentalne: *List do Rzymian* 4,17; *I List do Koryntian* 1,28b, oraz przypowieść o synu marnotrawnym z *Ewangelii wg św. Łukasza* (15,12-32).

Tekst pierwszy pokazuje wyraźnie, że to Bóg jest tym, który to, *co nie jest powołuje do istnienia*. Nie ma dla niego zatem absolutnej trudności w tym, że coś nie posiada bytowości, On jest tym, który w bytowość wprowadza i absolutnie ją wyprzedza. Można powiedzieć, że Bóg nie ma problemu z byciem ponieważ jest od niego całkowicie niezależny. W drugim fragmencie na pierwszy plan wysuwa się Boże powołanie, bo *i to, co nie jest wyróżnił Bóg, aby to, co jest unicestwić*. To Bóg według tego tekstu ma nieograniczoną władzę nad bytem i niebytem. Zarówno byt, jak i niebyt są dla Niego względnie trwałe. To, czego nie ma, może w każdej chwili zaistnieć, czyli może już wcześniej być dla Boga pomimo braku bycia, tak samo, jak to, co jest bytem może popaść w niebyt. Uchyła On słynną zasadę Parmenidesa mówiącą, że *byt niezrodzony jest też niezniszczalny [...] Dlatego całkowicie trwać powinien albo w ogóle nie*¹⁹. Byt i niebyt, jeśli można tak rzec są zupełnie są bezradne wobec postanowień Bożych. Trzeci z analizowanych tekstów opiera się na greckim słowie *ousia* (bycie), które Marion proponuje rozumieć także w jego przed-filozoficznym znaczeniu jako pewne dobro, zasób, który mamy do dysponowania. Otóż młodszy syn żąda od swojego ojca wyłączności i panowania nad tymże dobrem. Ponieważ wszystko, co należało do ojca należało w postaci daru także do synów, próba przywłaszczenia

¹⁸ J-L. Marion, dz. cyt., s. 116.

¹⁹ Parmenides, *O naturze*, tłum. M. Wesoły, [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej* t. I., Lublin 1999, s. 143.

daru i odejście syna rozumie Marion jako swoistą nieprawdę. Syn bowiem chciał żyć, korzystając z daru ojcowskiego dobra zapominając wszakże, że jest to dar i odcinając się od darczyńcy. Musiał wybierać pomiędzy wiernością ojcu (i prawdzie), a posiadaniem. Ostatecznie wybór posiadania zasobu prowadzi młodszego syna do ruiny, gdyż *ousia* (jako dobro, ale też i bycie) okazuje się bezwartościowe, gdy jest odcięte od swojego źródła, czyli dającego. Przypowieść kończy się jednak inaczej. Bóg (przedstawiony w tekście jako ojciec), po raz kolejny wznosi się ponad swój dar (*ousia*), nie dopuszczając, by był on czymś decydującym w relacji pomiędzy Nim a synem. *Ousia* ma zatem wartość tylko ze względu na to, że jest darem darczyńcy, przez co *wpisuje się w grę daru, porzucenia i wybaczenia, które czynią ją walutą całkiem innej wymiany niż byty*²⁰.

Poddając analizie powyższe teksty Marion dochodzi po raz kolejny do imienia Bożego, które sam nazywa nieistotnym w naszym świecie, ale za to najważniejszym²¹. Jest nim miłość, *agape*, która wydaje się tożsama z Dobrem Pseudo-Dionizego. Dawanie, które przynależy do miłości potrafi się ofiarowywać nawet na taką odległość, jaka dzieli nas od Boga, *gdyż na dystans tylko agape może uczynić daniem każdą rzecz na ziemi, w piekle i w niebie*²². To dawanie – zresztą tak znamienne w myśli Mariona – jest warunkiem możliwości zaistnienia bycia i w dalszej kolejności bytów. Nie tylko jednak ich zaistnienia, ale także wartości. Człowiek odkrywa to na swój sposób, kiedy dosięga go nuda i wyrastające z nudy poczucie marności otaczającego świata.

Nuda, jak zauważa Marion, powstaje z niezwyklej czystości spojrzenia, które nie pozwala sobie na żadne zakrzepnięcie w bycie. Człowiek dotknięty nudą pozbył się nawet złudzeń, co do swojej ogromnej roli w uniwersum (autoidolatria). Widzi on zbyt wiele, a przez to *odżegnuje się od świata... zdejmując z niego ciężar wszystkich bałwochwalczych godności*²³. Nuda nie chce, bądź nie znajduje żadnego pocieszenia w świecie. Nie jest nihilizmem, który jedne wartości dewaluuje, inne zaś wstawia w miejsce zdewaluowanych. Znużone spojrzenie niczego nie neguje, po prostu to omija. Nie jest także heideggerowską trwogą, która swoją moc czerpie z Nicości, nuda bowiem nie słyszy jej wezwań²⁴. Ponieważ nihilizm i trwoga występują w opozycji do

²⁰ J-L. Marion, dz. cyt., s. 146.

²¹ Tamże, s. 149.

²² Tamże, s. 153.

²³ Tamże, s. 161.

²⁴ Por. tamże, s. 167.

bytu, to są przez to z nim związane negacją, od której w tym sensie wolna jest nuda.

Spojrzenie, które się nudzi może jedynie dostrzec marność świata, a marność tą zobaczył niezwykle jasno autor biblijnej *Księgi Koheleta*. Sławne zdanie *Marność nad marnościami, powiada Kohelet, marność nad marnościami – wszystko marność*²⁵, znaczy, że przynajmniej wszystko, co posiada i co zna Kohelet zostało porażone marnością. Niektórzy interpretatorzy księgi uważają, że chodzi tu o cały byt. Nie wchodząc w egzegetyczne spory możemy zauważyć, że tak czy inaczej byty czerpią swoją nie-marność od jakiejś zewnętrznej wobec nich instancji, od czegoś, co w nich samych się nie zawiera. Same byty, a wśród nich i człowiek – tu porównane do nikłej pary lub mgły²⁶ – nie posiadają w sobie takiej wartości, która chroniłaby je przed marnością. Jak mgła właśnie bytowość została opieczętowana nietrwałością, która prowadzi nasze myślenie do kresu tego świata, w którym żyjemy. Człowiek jednak w swoich najgłębszych pragnieniach marzy przecież o innym świecie, chociaż jasno może sobie tego nie uświadamiać. To właśnie poczucie marności pozwala człowiekowi wyjść, choćby tylko (i aż) nadzieją do przeciwieństwa naszego porażonego marnością świata – do Boga. Wszakże dostrzegamy już tutaj, że to Miłość (zupełnie obojętna na rozróżnienia ontologiczne) powołuje do istnienia byty, że nabierają one wartości tylko przez wzgląd na darowane im Jej towarzystwo²⁷. Marion konkludując stwierdza, że zróżnicowanie nie przebiega między bytami i niebytami, ale *między samą miłością i – zaledwie będącym – światem*²⁸.

Taka wizja francuskiego filozofa, która chce wyzwolenia Boga z przymusu bycia, na pewno nie jest osamotniona we współczesnej myśli poszukującej Boga czy nazywając rzecz od innej strony, w wierze poszukującej zrozumienia. Możemy przywołać choćby takie postaci, jak Gabriel Marcel, Lévinas, Paul Ricoeur. Na pewno jest to wizja, nad którą warto się zastanowić, a może i w pewnym sensie ją kontemplować. Pochylić się przed niewyraźną, a jednak wciąż przychodzącą (Marion powie: *przybiegającą*) z innego świata do nas miłością. Nie zależy ona od żadnego ontologicznego rozróżnienia i nie ma stałego, jedyne miejsce w naszym świecie. Nie możemy przez to nią zawładnąć, ale właśnie dlatego Ona wciąż na nowo pobudza nasze myślenie do podążania w głąb tej rzeczywistości, która – jeżeli zgadzamy się z Marionem – w całości jest nam darowana. O ile bliżsi jeste-

²⁵ Koh 1,2.

²⁶ Por. J-L. Marion, dz. cyt., s. 178. Hebrajskie *hebhel* może oznaczać marność, parę lub mgłę.

²⁷ Tamże, s. 192.

²⁸ Tamże.

śmy i bardziej podobni do miłości i rzeczywistości daru, o tyle drugorzędna nam się wydaje sprawa bycia i jego uwarunkowań²⁹. Być może kiedyś i nam będzie dane powiedzieć to, co przy innej okazji powiedział inny francuski myśliciel *nie ma we mnie nic, czego nie można by lub nie należałoby traktować jako daru*³⁰.

²⁹ Podobną intuicję możemy znaleźć też u T. Węcławskiego w książce *W teologii chodzi o Ciebie*, Kraków 1995, w której kilka rozdziałów poświęca analizie miłości, przekraczającej zwykłą ludzką obawę o swoje bycie.

³⁰ G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 19.

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 S. 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 BRZOŹY

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 OSOBA – 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 WIKTORA EMILA FRANKLA

MAREK JĘDRASZEWSKI

POCZĄTEK ISTNIENIA OSOBY WEDŁUG EMMANUELA LÉVINASA

ANDRZEJ LATOŃ

OSOBA I PRAGNIENIE UZNANIA WEDŁUG PAULA RICOEURA I AXELA HONNETHA

RAFAŁ GRABOWSKI

CZŁOWIEK WOBEC CZASOWYCH UWARUNKOWAŃ ŻYCIA W FILOZOFII JULIANA MARIASA

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

OSOBA JAKO NIETYKALNOŚĆ METAFIZYCZNA.

JÓZEFA TISCHNERA RELIGIJNA METAFIZYKA DRAMATU

MAREK SZULAKIEWICZ

OSOBA I CHRZEŚCIJAŃSTWO W OKRESIE DEHELLENIZACJI WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

RAFAŁ SERGIUSZ NIZIŃSKI

ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM JAKO MOMENT PEŁNEGO NARODZENIA OSOBY LUDZKIEJ

ZBIGNIEW NIKODEM BRZÓZY

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

Emmanuel 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 BRZOZY

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

RAFAŁ S. NIZIŃSKI

Ludzkie potrzeby psychiczne a otwartość na wartości

JAN GRZESZCZAK, JACEK MIGASIŃSKI

Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa
i opracowań poświęconych jego filozofii