

# Nad Odrą

MIESIĘCZNIK SPOŁECZNO-KULTURALNY

# E I D O S

## HORYZONTY TRANSCENDENCJI

### W numerze:

Filozofia poszukująca  
Maxa Schelera próba  
odnalezienia idei  
człowieka.

s. III

Słowo wobec  
"Niewysłownego"

s. VII

Zwrot lingwistyczny i jego  
transcendentalno-  
pragmatyczna  
eksplikacja.

s. IX

O tym jak filozofowie  
myślą o religii

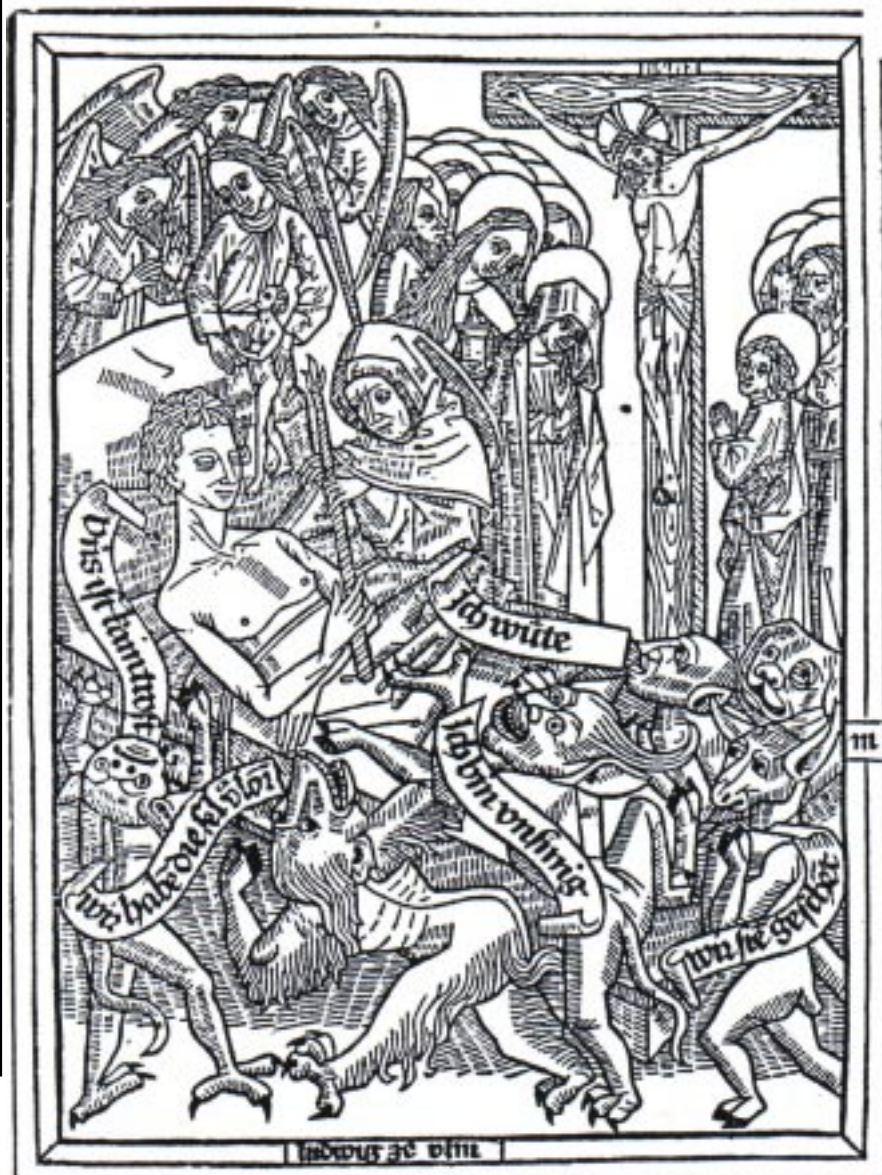
s. XII

Po-słowie wobec  
Nieobecnego

s. XVII

Istotowe myślenie  
o człowieku

s. XVIII



## Słowo wstępne.

W niniejszym numerze pisma "EIDOS" zamieszczono prace filozoficzne w kontekście idei transcendencji. Termin kształtu "transcendencja" ma różny sens w różnych koncepcjach filozofii. Z metafizycznego punktu widzenia zwykło się wyróżniać trzy paradygmaty filozofowania, a mianowicie teoria przedmiotu i podmiotu oraz teoria analizy języka.

W klasycznej (tradycyjnej) filozofii zajmowano się ontyczną transcendencją istot duchowych względem obiektów materialnych oraz transcendencją Boga względem bytów przygodnych. Argumentowano, że dusza ludzka jest "ponad światem materialnym" w takim stopniu, w jakim nie podlega prawom materii. A nie podlega (genetycznie) w zakresie życia intelektualnego, wolitywnego oraz w obszarze uczuć wyższych opisywanych w kategoriach: prawdy, dobra, piękna i świętości. Słowo "dusza" należy do języka filozoficznego, natomiast termin "psychika" do języka nauk szczegółowych. Wiąż między psychiką a organizmem człowieka opisuje psychofizjologia. Bóg jest bytem samoistnym (w całej pełni) i dlatego przysługuje Mu walor transcendencji w najwyższym stopniu w stosunku do wszystkich bytów świata duchowego i materialnego. Bóg będąc pierwszym źródłem istnienia wszystkich bytów oraz ich zachowawcą, immanentnie egzystuje w swoim stworzeniu. Ten typ transcendencji występuje w filozofii o paradygmacie metafizycznym, gdzie podejmuje się filozoficzne zagadnienia w kontekście relacji: "Bóg – świat przygodny" oraz "byt duchowy - byt materialny".

Kolejną koncepcją transcendencji jest obszar zafilozofii gadnień w aspekcie relacji: "rozum – całość rzeczywistości". Modelowym ujęciem tej relacji są rozważania Immanuela Kanta (1724-1804). Filozof królewiecki utrzymywał, że celem filozofii nie jest wcale poszerzenie naszej wiedzy o świecie, jak to miało miejsce np. u św. Tomasza (za Arystotelesem), ale badanie ukrytych możliwości umysłu ludzkiego, mówiące o tym do czego człowiek w istocie jest zdolny, czego może się dowiedzieć, co powinien czynić i czego może oczekiwać po doświadczalnym poznaniu świata. Zatem pojęcie transcendencji u Kanta otrzymało sens przekraczania każdego doświadczenia poznawczego. To, co transcendentne, wiąże się z pojęciem granic ludzkiej wiedzy (noumenon). Rzecz sama w sobie (poza fenomenem – zjawiskiem) daje się wprawdzie pomyśleć, ale nie można jej poznać, a to dlatego, że człowiek nie dysponuje naocznością intelektualną. W niekończącym się procesie poznawania otaczającego nas świata poznajemy tylko w zakresie możliwego doświadczenia, do którego przystosowane są nasze kategorie naoczności i formy myślenia.

Pojęcie transcendencji – w filozofii podmiotu - wiąże się z kategorią rozumu i jego możliwościami w obszarze doświadczenia.

Kolejną odmianą sensu terminu "transcendencja" jest kontekst relacji świadomości do świata, czyli od-

niesienie epistemologiczne. Jednak i w tym przypadku występują relacje do kategorii rozumu. Stany świadomości są bowiem strukturą intencjonalną czegoś. Intencjonalny akt kieruje się do danego przedmiotu na drodze przekraczania zawartości świadomości. W aspekcie epistemologicznym zwykło się wyróżniać trzy poziomy tego co uchodzi za transcendentne, a mianowicie: 1) to, co poznane, 2) to, co jeszcze nie poznane, 3) to, co zasadniczo niepoznawalne.

Każdy ciąg aktów spostrzeżeniowych przekracza to, co jest dane i domniemane. Ta "zbitka" tworzy przedmiot postrzegania. Jest to horyzontalność aktu spostrzeżenia zmysłowego. Natomiast transcendencja ontologiczna polega na niewyczerpalności wszystkich aspektów badanego przedmiotu.

Roman Ingarden (Wstęp do fenomenologii Husserla. Warszawa 1974) wyróżnia szereg odmian ontologicznej transcendencji. Z punktu widzenia właściwości przedmiotu krakowski filozof mówi o: transcendencji strukturalnej słabszej (odrębność przedmiotu od świadomości), transcendencji strukturalnej silniejszej (między przedmiotem a aktem świadomości występuje przedmiot intencjonalny), transcendencji radykalnej (akt świadomości nie może wywołać w przedmiocie żadnej zmiany), transcendencji pełni bytu (akt świadomości nie może wyczerpać właściwości przedmiotu samoistnego), transcendencji niedostępności poznawczej (niepoznawalność np. rzeczy samych w sobie u Immanuela Kanta).

Problem transcendencji jest bardzo żywotny w kontekście takich nurtów filozoficznych jak: immanentyzm, subiektywizm, obiektywizm, fenomenalizm, realizm, idealizm. Cała filozofia występuje w kontekście idei transcendencji. Wydaje się, że blaski i cienie filozofii wyrażają się w koncepcjach transcendencji. W podstawowym ujęciu będzie to transcendencja: metafizyczna i epistemologiczna, w zależności od tego, co jest punktem wyjścia w refleksji filozoficznej, a mianowicie przedmiot czy świadomość przedmiotu. Filozofię zrodziła orientacja pierwsza, a jej kryzys – orientacja druga. Żyjemy w czasach w których buduje się filozofię "końca filozofii". Dzieje się tak dlatego, gdyż zatracą się poczucie sensu filozofii. Filozofia pojawiła się na drodze poszukiwania teorii: kosmosu, absolutu i człowieka w kategoriach transcendencji metafizycznej, a ginie ona w teoriach badań świadomości i analiz języka oraz w konstruowaniu "mitów" w procesie docierania do świata przedmiotów w kategoriach epistemologicznej i lingwistyczno-pragmatycznej transcendencji.

Autorzy niniejszych artykułów filozofują w obszarze transcendencji poza metafizycznej. W tym stylu filozofowania jawi się wewnętrzne "rozdarcie" pomiędzy filozoficzną postawą człowieka a Absolutem. Wydaje się, że to wewnętrzne "rozbitcie" egzystencjalne jest uwarunkowane niezawinionym brakiem unitarnej teorii syntezy różnych paradygmatów filozofii. □

# FILOZOFIA POSZUKUJĄCA

## Maxa Schelera próba odnalezienia idei człowieka.

“Odkrywszy przypadkowość świata i osobliwy przypadek rdzenia swego bytu, który stał się *ekscentryczny wobec świata*, człowiek mógł się jeszcze zachować w dwojaki sposób: mógł się tym zadziwić i swego poznającego ducha uaktywnić [na tyle], by *uchwycić* absolut oraz *włączyć się weń* – to jest początek każdej *metafizyki*; [...] Ale mógł też, powodowany nieprzewyciężonym dążeniem do ocalenia – nie tylko swego indywidualnego bytu, lecz przede wszystkim całej swojej grupy – na podłożu i z pomocą ogromnej nadwyżki fantazji, która w przeciwieństwie do zwierzęcia istnieje w człowieku od samego początku, zaludnić ową sferę bytu dowolnymi postaciami, aby poprzez kult i obrządek schronić się [pod osłoną] ich potęgi, aby uzyskać “za sobą” nieco opieki i pomocy, gdyż w podstawowym akcie wyobcowania się z natury i uprzedmiotowienia jej – przy jednoczesnym rozwoju swego własnego bytu i świadomości siebie – zdawał się zapadać w czystą nicność”<sup>1</sup>

Data pojawienia się rozprawy Maxa Schelera *Stanowisko człowieka w kosmosie*<sup>2</sup> stanowi zazwyczaj punkt, od którego bierze początek wyłonienie się w obszarze refleksji filozoficznej specyficznej dyscypliny, jaką jest antropologia filozoficzna<sup>3</sup>. Można jednak traktować ten moment także jako początek tzw. “antropologizmu”, swoistej mody filozoficznej, “typowo niemieckiego kuriozum”, jak to określa Herbert Schnadelbach<sup>4</sup>, polegającego na ograniczaniu, zawężaniu problematyki filozoficznej do obszaru antropologii<sup>5</sup>, czy też wyróżnieniu samej antropologii spośród innych dyscyplin, jako tego, co w filozofii podstawowe (w znaczeniu: leżące u podstaw wszelkich pytań).

Nie chciałbym jednakże zajmować się jedynie rekonstrukcją Schelerowskiej filozofii człowieka, a raczej, poprzez przywołanie wybranych zagadnień, spróbować przyrzeć się ewolucji, jaką w ramach tej propozycji uprawiania filozofii przechodzą niektóre, kluczowe dla tej dyscypliny kategorie, i, dalej, spojrzeć z tej perspektywy na rozwój całej koncepcji Schelera. Należy bowiem zaznaczyć, że Scheler, to typ filozofa poszukującego, nie zadowolającego się doraźnymi wynikami, stale zmieniającego, rozwijającego swoje dzieło. Aby więc prześledzić zmiany w obrębie podstawowych dla tejże koncepcji kategorii należałoby w podobny sposób odnieść się do wielu kluczowych dla jego filozofii zagadnień, zwłaszcza zaś tych kwestii, które zostały związane z pojęciem człowieka (to znaczy przedstawić te terminy w ich nieustannym dookreślaniu, ewoluowaniu), oraz spróbować prześledzić, jakim transformacjom one ulegały i do jakich konsekwencji owe zmiany, przekształcenia prowadziły.

W istniejących periodyzacjach twórczości Schelera najczęściej wymienia się dwa okresy: pierwszy, do roku 1921, zwany “filozofią ducha” (*Geist-Philosophie*) oraz drugi, po 1922 roku zwany “filozofią popędu” (*Trieb-Philosophie*), choć

spotkać można także dokładniejszą charakterystykę etapów jego twórczości<sup>6</sup>, choć w każdym z przypadków czynnikiem różnicującym jest stosunek do katolicyzmu i, co za tym idzie, sposób dookreślenia idei Boga i pozostającego z nią w ścisłym związku obrazem człowieka. Stąd też odmienne nazewnictwo okresów twórczych Schelera, z którym niejednokrotnie możemy się spotkać – jako “fazy teistycznej” (pierwszy) oraz “fazy panteistycznej”, częstokroć nazywanej także “ateistyczną” (drugi). Spróbujmy więc dokładniej przyrzeć się tym przeobrażeniom.

Zarówno we wcześniejszych pismach Schelera (do 1922 roku), jak i w ostatnich jego pracach dostrzec można wpływ chrześcijaństwa na konstruowanie modelu człowieka i jego *universum*. Wpływ ten maleje wraz z upływem czasu, stąd najbardziej widoczny jest w pierwszym z wymienionych okresów twórczości. W opublikowanym w 1915 roku artykule *O idei człowieka (Zur Idee des Menschen)* zawarł Scheler stwierdzenie, które będzie powracać w późniejszych pismach, że ogół centralnych problemów filozoficznych może zostać sprowadzony do zagadnień dotyczących istoty człowieka, jego miejsca w bycie, oraz do jego relacji ze światem i Bogiem. Okazuje się bowiem, że dotychczasowe systemy filozoficzne i religijne starały się raczej określić genezę i sposób zaistnienia człowieka w świecie niżli odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: czym jest człowiek? W tych wcześniejszych interpretacjach człowiek był porównywany bądź to z Bogiem, bądź też sprowadzany do wymiaru zwierzęcego. Wszelkie tego typu definicje umieszczające człowieka na którymś z poziomów bytowej organizacji, *pośród aniołów czy też pośród ssaków*, biorą swój początek od uświadomienia sobie tylko jednej ze stron “ludzkiej natury”. Różnice wynikają z prób definiowania człowieka bądź za pomocą takich terminów jak “intelekt”, “duch” (*nous, ratio, Geist*), bądź też jako “ciało” (*caro, Leib, Korper*). Antyczne ujęcie człowieka jako *istoty rozumnej* wskazuje na pokrewieństwo z herosami, niebiańskimi istotami, Bogiem, gdzie właśnie intelekt potwierdza ten poza-ziemski rodowód. Natomiast na szali przeciwnej umieszczono współcześnie roztopione w procesie życia ciało, *zwierzę*, którego intelektualne predyspozycje są określane częstokroć jako objaw choroby, wynik przystosowania się niedoskonałej istoty do przerastających ją warunków zewnętrznych.

Należałoby jednakże zastanowić się, czy tego rodzaju definiowanie może w jakikolwiek sposób dotknąć istoty człowieka, określić jego miejsce w świecie, czy też opisać jego związek z Bogiem – jest on bowiem według Schelera czymś nierozzerwalnym, jest *korzeniem kultury duchowej*. Człowiek w takim rozumieniu staje się istotą stale poszukującą Boga, *transcendującą*, “jest modlitwą życia wychodzącą poza nie samo”<sup>7</sup>. Tak więc świat człowieka, cywilizacja, kultura, wszystkie jego działania zdają się być podporządkowane tej

jednej funkcji – nieustannego potwierdzania związku z Bogiem, afirmowania tego transcendentnego porządku.

“Błąd dotychczasowych koncepcji człowieka polega na tym, że między “życiem” a “Bogiem” chciano jeszcze umieścić stałą stację, coś definiowalnego jako *istota*, tj. “człowieka”. Ta stacja jednak nie istnieje, a właśnie *niedefiniowalność* należy do istoty człowieka. Jest on tylko jakimś “między” (*ein Zwischen*), jakąś “granicą”, jakimś “przejściem”, jakimś “przejawianiem się Boga” w nurcie życia i wiecznym “wychodzeniem” (*Hinaus*) życia ponad siebie samo.”<sup>8</sup>

Jest więc człowiek w takim ujęciu także miejscem, w którym Bóg się przejawia, ujawnia, w którym daje znać o sobie. Stąd też nie dziwi nas wielość koncepcji filozoficznych, religijnych, w których człowiek do Boga był przyrównywany. Lecz, jak już wiemy, wszelkiego rodzaju definicje nie docierają, nie ogarniają idei człowieka w pełnym wymiarze (Co więcej: “Człowiek definiowalny nie miałby żadnego znaczenia”). Człowiek bowiem staje się tutaj “bramą”, poprzez którą łaska przekazywana jest życiu przez Boga. Co więcej, człowiek okazuje się być jednym z nieskończenie wielu odbić, cieni, postaci Boga.

Przez stwierdzenie, iż to nie Bóg jest *antropomorficzny* a jedynie człowiek nabiera cech *teomorficznych* (jest skończonym obrazem nieskończonej osoby boskiej), Scheler stara się wyrazić zarówno sprzeciw takiemu interpretowaniu idei Boga które ujmowałoby ją jako wytwór cywilizacji (idea ta istniała *zanim* pojawił się człowiek) jak i przekazać sugestię, że idea Boga, jest wzorem, matrycą, która odcisnęła piętno w procesie życia i na podobieństwo platońskich idei stanowi punkt docelowy rozwoju człowieka i świata. Pojęcie człowieka zostaje tutaj uściślone przez Schelera w oparciu o ideę Boga. Bez niej to pojęcie staje się puste, tylko ona jest w stanie je dookreślić. Człowieka zaś opisuje się jako *poszukiwacza Boga*.

Poszukiwanie to przybiera formę pogoni za sensem, sens zaś ukryty jest w strukturze wartości, których korona spoczywa na Boskich skroniach (wszystkie pozytywne wartości pomieszczone są w Bogu). Człowiek może swój kształt, swą postać wypełnić sensem (może stać się w pełni człowiekiem) dopiero w świetle osoby Boga, oraz *pomimo* swych przyrodniczych, zwierzęcych korzeni. Bóg w tym wymiarze jest jedyną czystą i doskonałą osobą, wzorcem dla wszystkich osób człowieczych. Co więcej: w człowieku istnieją obok siebie przemieszane obie zasady – *naturalna* i *idealna*, świat przyrody i “niebo” – i to od niego zależy wybór, do którego z tych światów będzie należał, czy będzie *zwierzęciem*, czy też *prawdziwym człowiekiem*.

W rozprawie *Stanowisko człowieka w kosmosie* Scheler określa dokładnie ramy antropologii filozoficznej. Jej zadaniem ma być opisanie, jak z podstawowej struktury bytu człowieka wypływają różnorodne formy jego aktywności a także jego stosunku do *zasady wszechrzeczy*. Także tutaj perspektywa absolutnego bytu, Boga, pojawia się jako element nadający sens dziełom człowieka. Struktura bytu dotyka (w znaczeniu: jest odczuwana) w ten sposób człowieka samego, jego otoczenia i owej absolutnej (świętej) zasady. Pojawia się ona wraz z spostrzeżeniem przypadkowości własnego bytu, a także bytu otaczającego świata. Taka konstatacja może prowadzić w linii prostej do metafizyki (poprzez uaktywnienie du-

cha) bądź też religii (poprzez tworzenie fikcyjnych bytów) – obie te formy mają bowiem za cel przezwycięzenie lęku zrodzonego na drodze takiego odkrycia. Jednakże dopiero w Bogu możemy natrafić na pewność i spokój. Bóg nie jest już tutaj co prawda Bogiem osobowym (tak jak to miało miejsce w poprzednich pismach) - jest zasadą świata, która urzeczywistnia się właśnie w człowieku.

“Byt absolutny nie istnieje dla wsparcia człowieka, dla zwykłego uzupełnienia jego słabości i potrzeb, które stale chcą go uczynić “przedmiotem”.”<sup>10</sup> To człowiek istnieje jak gdyby “ku” temu nadającemu sens horyzontowi. Byt absolutny nie może zostać uprzedmiotowiony, jego urzeczywistnienie dokonuje się poprzez “współdokonanie”, “akt oddania się i czynnej identyfikacji”. Wiedzie ku temu zupełnie inny rodzaj poznania. Scheler opisuje je w artykule *Światopogląd filozoficzny* (*Philosophische Weltanschauung*, 1928).

Wskazując na różnicę między nauką – charakteryzującą się poządlivością poznawczą i zagarniającą przy tym jedynie przedmiotowy wymiar rzeczywistości, a filozofią, która w swym dążeniu do ogarnięcia istoty kieruje się miłością i potrafi odseparować od oporu, z jakim mamy do czynienia w świecie przyrody, w świecie dostępnym zmysłom i przepelnionym popędowymi impulsami. Tego typu poznanie mające postać fenomenologicznego doświadczenia stara się bezpośrednio, apriorycznie uchwycić istotę, wyjść poza rzeczywistość przedmiotową, zaś *wgląd w istotę* dotyczy nie tylko obiektu poznania, ale i całej struktury formalnej aktu.

Kolejnym zagadnieniem poruszonym w ramach filozoficznej antropologii jest problem rozwoju człowieka. Zajął się nim Scheler m.in. w artykule *Człowiek i historia* (*Mensch und Geschichte*, 1926), opisując rozwój jako wzrost samoświadomości człowieka. Wskazuje przy tym, że już wcześniejsze koncepcje panteistyczne łączyły tego typu samouświadomienie z świadomością Boga, jednakże w ujęciu Schelera ma ono zyskać ukoronowanie w skonstruowaniu nowej antropologii. Ona zaś miałaby dotyczyć *istoty* człowieka, do której to dojść można jedynie na drodze fenomenologicznej analizy. Wcześniej jednak należałoby zredukować wszelkie tradycyjne kategorie i poglądy dotyczące człowieka, utrwalone historycznie w świadomości lub narzucające się w sposób nieświadomy. Tradycja filozoficzna bowiem obciążała obraz człowieka wieloma treściami stanowiącymi przeszkodę na drodze do poznania jego istoty. Scheler wyróżnia pięć podstawowych idei wśród współcześnie dominujących, które narzucają określoną perspektywę rozpatrywania człowieka.

Pierwsza z nich to antropologia wypracowana przez krąg myślowy *tradycji żydowsko-chrześcijańskiej*, która opisuje człowieka stworzonego przez osobowego Boga, złożonego z dwu pierwiastków (dusza, ciało) i przez to rozdartego wewnątrznie, człowieka określonego w opozycji do tego, co naturalne (poprzez podobieństwo do ponadnaturalnej osoby Boskiej) i naznaczonego znamieniem upadku (grzech pierworodny).

Druga to idea *homo sapiens* zakładająca, że zasadą formującą świat, aktywnym czynnikiem sprawczym jest *rozum*. Ona także zakłada istnienie Boga jako *absolutnego logosu*, w którym człowiek może partycypować, wyłączając się tym samym poza nawias świata przyrody.

Trzecia z idei odwołuje się do naturalistycznej wizji człowieka – nie dostrzega ona różnic istotnych pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem; jedynie ze względu na stopień rozwoju, czy złożoności możemy człowieka odróżnić od pozostałych elementów świata przyrody – jest to idea *homo faber*.

Czwarta z koncepcji, idea *dekadencji człowieka*, zakłada, że człowiek poprzez oddalenie się od życia wskutek dominacji strony duchowej jest organizmem chorym, skazanym wyłącznie na surogaty, że nie posiada już zdolności realizacji swego sensu.

Natomiast piąta idea, *idea nadczłowieka* wraz z *postulatywnym ateizmem powagi i odpowiedzialności* wskazuje na konieczność istnienia człowieka w świecie pozbawionym celowości, boskości, świecie, który rządzi się prawami mechaniki, i w którym predykaty Boga odnosi się wprost do człowieka.

Każda z tych koncepcji łączy się jedynie z jedną ze stron ludzkiej egzystencji - byciem w świecie, byciem wobec Boga. Jednakże aby dotrzeć do *istoty człowieka*, należy z jednej strony dostrzegać historyczny rozwój owych idei, z drugiej zaś – starać się do nich odnieść krytycznie w sensie zniesienia ich jednostronności.

[...]Największym niebezpieczeństwem grożącym każdemu filozoficznemu sposobowi myślenia jest zbyt wąskie ujmowanie idei człowieka, wyprowadzanie jej w sposób bezwiedny tylko z pewnej naturalnej lub wręcz historycznej postaci człowieczeństwa, bądź też upatrywanie tej idei tylko w takiej zawężonej [jej interpretacji]. Idea *animal rationale* w sensie klasycznym była zbyt wąska; *homo faber* pozytywistów, “człowiek dionizyjski” Nietzschego, człowiek jako “zwyrodnienie życia” w nowych teoriach panromantycznych, “nadczłowiek”, *homo sapiens* Linneusza, *L’homme machine* La Mettriego, człowiek jako istota tylko polityczna, tylko libidalna czy tylko gospodarująca Machiavellego, Freuda i Marksa, upadły twór Boży – Adam – wszystkie te wyobrażenia są zbyt wąskie, aby mogły one objąć całego człowieka. Wszystkie one są, dalej, niejako ideami rzeczy (*Dinge*). Człowiek jednak nie jest rzeczą – jest on kierunkiem *ruchu* samego *universum*, wręcz samej jego zasady.”<sup>11</sup>

Jednocześnie, co Scheler wielokrotnie podkreśla, dotarcie do tego, co w człowieku istotne, jest możliwe dopiero z pozycji pewnego, metodycznego dystansu. Taki dystans Scheler postuluje nie tylko w odniesieniu do znanych mu koncepcji człowieka, jest on widoczny w całym jego, nieustannie ewoluującym dziele w stosunku do własnych idei. Charakterystyczne jest także wielopłaszczyznowe rozumienie kategorii rozwoju, gdzie wątki konstruktywne przeplatają się z destruktywnymi – być może jest to ten element, w którym najwyraźniej dostrzec można proces stopniowo postępującej modyfikacji, przemian w ramach Schelerowskiej filozofii. Z jednej strony bowiem rozwój jest opisywany jako wzrost samoświadomości (*Człowiek i historia*), z drugiej natomiast jako konglomerat postępu i dekadencji (*Istota i formy sympatii*). Podobnie ewoluują zapatrywania na inne aspekty ludzkiej egzystencji, a także sama idea człowieka. Ważnym momentem pojawiającym się już we wczesnych pracach Schelera jest bowiem aksjologiczne ugruntowanie idei człowieka. Człowiek staje się podmiotem wartości, w szczególności tych związa-

nych ze sferą moralności. Te wartości w bycie człowieka znajdują podłoże do urzeczywistnienia, ukonkretnienia (zaistnienia konkretnego).

Wydarzenie takie nadaje aksjologiczny sens postępowaniu człowieka, jego istnieniu. Człowiek jest więc zorientowany aksjologicznie, jego działanie jest nacelowane na “*horyzont aksjologiczny*” życia (on także w miarę upływu czasu podlega przemianom, nawet tym istotnym). Składa on, konstruuje w swym działaniu system wartości, które są określonymi jakościami materialnymi. Ich rozpoznanie zaś przebiega na drodze emocjonalnych aktów, które pozwalają człowiekowi dotrzeć do istoty danej wartości (mieści się to w obrębie doświadczenia fenomenologicznego). Uczucia takie jak miłość i nienawiść odgrywają w tym procesie szczególną rolę, gdyż to one właśnie warunkują akt poznawczy, zakreślają obszar, w którym doświadczenie wartości jest możliwe (realizuje się ono dopiero poprzez intuicję). Poznanie to wskazuje na aprioryczny charakter zbioru wartości a także na ich hierarchiczne uporządkowanie w ramach obiektywnego i niezmiennego świata wartości.

Ludzie zwracają się ku owym niezależnym i nieredukowalnym jakościom, jakimi są wartości. W ten sposób zostają one urzeczywistnione poprzez zakorzenienie w osobach (świadomość aksjologiczna) czy też rzeczach (dobra). Każda forma ludzkiej aktywności zakłada określoną postawę wobec wartości – ogół relacji ukształtowanych w bycie zyskuje zabarwienie aksjologiczne dzięki ujawnieniu przez ducha obiektywnych, idealnych elementów świata, jakimi są wartości. Można tutaj jednakże zaryzykować stwierdzenie, że o ile te rozważania natury aksjologicznej stanowiły większą część wcześniejszych pism Schelera, to, kiedy pojawiały się one w okresie późniejszym, występowały wtedy jedynie w kontekście zagadnień etycznych czy antropologicznych.

Oczywiście nie sposób całkowicie odsunąć na margines owej siatki aksjologicznej nawet w ostatnich jego pracach [jakich???], lecz należy zwrócić uwagę na fakt, że w okresie fascynacji Schelera katolicyzmem rozważania o wartościach, ich hierarchii, na szczycie której umieszczono wartości religijne, zajmowały relatywnie więcej miejsca. Ten punkt ciężkości (można go też nazwać celem, spełnieniem się filozofii) przesuwają stopniowo z miejsc *świętych* ku *absolutnym* punktom świata (choć granica jest tu niezwykle płynna). Co raz większe znaczenie zdobywa pojęcie *osoby ludzkiej* (jako określenie duchowego centrum człowieka) – zdaje się ono wypełniać miejsce pozostałe po *osobie Boskiej*. Pojęcie osoby, które ma być w filozofii Schelera źródłem jedności człowieka wskazuje na jedną ze sfer ontycznych właściwą bytowi ludzkiemu – na sferę osobową, *noetyczną*, należącą do ducha i nieredukowalną w żaden sposób do drugiej istniejącej sfery, cielesno-psychicznej, podległej naturze. Ten podział bytu ludzkiego, występujący już u Husserla, wskazuje na jeszcze jedną rzecz, na kierunek w jakim przebiega proces realizacji istotowej człowieka: od tego, co niższe, naturalne ku temu, co wyższe, duchowe.

Generalnie całość rozważań antropologicznych Schelera uległa więc przekomponowaniu. Zyskała ona jednak walor systemowego ujęcia, a to znaczy, że poza przemieszczeniem akcentów z fenomenologicznie pojętego poszukiwania istoty

na budowanie metafizyki pojawiła się antropologia filozoficzna jako samodzielna dyscyplina mająca stanowić wprowadzenie do badań metafizycznych. Największe przemiany zaszły w ramach tak określonej koncepcji. Kategorie centralne Schelerowskiej antropologii uległy przemieszczeniu, ich zakresy zostały zmienione. Wzrosła autonomia, wolność człowieka, uzyskał on centralne miejsce w świecie - jako osoba stał się nie tylko samodzielny, samodecydujący, lecz także mógł osiągnąć to, co wcześniej wchodziło jedynie w obszar Boskich kompetencji. Stąd też w ostatnich pracach człowiek, ów *mikrokosmos* jest także nazywany *mikrotheosem*.

Jednocześnie pojęcie Boga ewoluowało od osobowego rozumienia (*osoba osób*) pochodnego tradycji chrześcijańskiej, poprzez najwyższą formę, rozwijającą się wraz ze światem esencją, do najwyższej zasady bytu (*deitas*), istoty świata. W ten sposób Scheler odchodzi od początkowego przesylenia swej filozofii elementami zaczerpniętymi z myśli chrześcijańskiej, ku rozumieniu świata i Boga jako procesu wiecznie realizującego swą istotę a uwidaczniającego się w centrum aktowym człowieka. Człowiek w takiej opcji jest traktowany jako nieustannie ewoluująca, zmieniająca się, rozwijająca się istota. Scheler dostrzega przemiany związane z samym człowiekiem, jego stosunkiem do świata, Boga, siebie samego, dostrzega niebezpieczeństwo związane ze zbyt wąskim ujęciem idei człowieka – ideałem staje się dla niego człowiek *uniwersalny* w pełni swych możliwości (w sensie absolutnym jest to porównywalna z ideą Boga, nieskończona w swym rozwoju esencja człowieka). Stara się je oddać wyrażając przekonanie o kierunku w jakim będzie on się rozwijał.

“Jeśli zatem jest mowa o przyszłości i nowym obrazie człowieka, to mogę sobie wyobrazić tylko taki jego przyszłościowy obraz, któremu nie odpowiadałoby zachodzące automatycznie – w kierunku już to pozytywnym, już to negatywnym – przekształcenie się organicznych, naturalnych zdolności człowieka, lecz który przede wszystkim przedstawiałby “ideał” dostępny jego *swobodnemu samokształtowaniu się* – kształtowaniu tej nadzwyczaj plastycznej cząstki jego istoty, która jest bezpośrednio bądź pośrednio dostępna duchowi i woli.”<sup>12</sup>

Określając epokę, w której tworzył, Scheler z jednej strony wskazuje na straty wynikłe dla człowieka wskutek przelotu tego, co racjonalne, zwłaszcza jeśli chodzi o utratę pierwotnej zdolności źródłowego docierania do transcendencji, z drugiej zaś opisuje ją jako czas zacierania się przeciwieństw między opozycyjnymi wobec siebie typami człowieka, *apollińskim* i *dionizyjskim*, czas “*od-sublimowania*”, detronizację ducha przez życie, “systematyczną rewoltę popędów człowieka nowej epoki przeciwko jednostronnej sublimacji”. Ten okres nie jest okresem przejściowym, jest pewną globalną tendencją, zmierzającą do ponownego ustalenia się w człowieku proporcji między *duchem* i *popędem*, ponownego odzyskania przez ducha straconych pozycji.

Można się pokusić o podobne porównanie, które miałyby na celu zawrzeć w kilku słowach ogólną tendencję filozofii Maxa Schelera. Stara się bowiem ona w całej swej postaci o dotarcie do owych absolutnych proporcji – jej droga od religii ku metafizyce zdaje się zyskiwać kształt potwierdzający przytaczane przez Schelera sformułowanie Spinozy: “Religia jest metafizyką mas, metafizyka religią myślicieli” □

<sup>1</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s.145-146.

<sup>2</sup> Tekst *Die Stellung des Menschen im Kosmos* Maxa Schelera ukazał się po raz pierwszy w 1928 roku.

<sup>3</sup> Nie znaczy to oczywiście, że dopiero wraz z tą datą rozpoczyna się filozoficzna refleksja dotycząca człowieka. Jednak taką postać, gdzie całość problematyki właściwie obdukuje centralne zagadnienie (“Czym jest człowiek?”) dyskurs filozoficzny zyskuje dopiero za sprawą filozoficznej antropologii.

<sup>4</sup> H. Schnadelbach, *Filozofia w Niemczech 1831 – 1933*, Warszawa 1992, s. 335 Zaznacza on także, iż reakcją taką wywołała szczególnie pozycja antropologii filozoficznej, jej umiejscowienie “pomiędzy” obszarem zagospodarowanym dotychczas przez nauki szczegółowe a ogólnością problematyki filozoficznej. W rzeczywistości “rzekome ufilozoficznienie empirii i uempirycznienie filozofii” nie przyniosło postulowanych korzyści.

<sup>5</sup> Choć realizacji postulatu redukcji problematyki filozoficznej do antropologii trudno byłoby się doszukiwać w pismach reprezentatywnych dla tego nurtu przedstawicieli (m. in. M. Scheler, A. Gehlen, H. Plessner).

<sup>6</sup> Zob. np. ks. J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla Aleksandra Pfandera Maxa Schelera*, s.115, gdzie w okresie “filozofii ducha” wyróżnia się etapy: *wczesny* (pozostający pod wpływem Kanta i Euckena), oraz *fenomenologiczno-katolicki* (wraz z dwoma fazami – “wojenną” i “socjologiczną”).

<sup>7</sup> M. Scheler, *O idei człowieka*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 26

<sup>8</sup> *Ibidem*

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *Pisma...*, s. 149

<sup>11</sup> M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, [w:] *Pisma...*, s.202

<sup>12</sup> *Idem*, s.201

## Słowo wobec „Niewysłowionego”

Abraham Joshua Heschel: *Człowiek nie jest sam Filozofia religii*. Przełożyła Katarzyna Wojtkowska-Lipska. Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2001.

“Wiemy, jak działa natura, ale nie wiemy, dlaczego; wiemy, że żyjemy, ale nie wiemy, dlaczego i z jakiego powodu. Wiemy, że musimy pytać, ale nie wiemy, kto zasiał w nas niepokój zapytywania”<sup>1</sup>

Gerardus van der Leeuw w ramach zaproponowanej typologii<sup>2</sup> religie niepokoju, gdzie nieskończona, niegasnąca aktywność Boga wytrąca człowieka ze stanu stabilnej jednoznaczności, wywodzi z historycznej formy religii Izraela. Od tego bowiem momentu rozpoczyna się nieustanna ingerencja Boga, burzenie przez niego spokoju człowieka swymi dziełami, onieśmianie go swoją potęgą, przytłaczanie kreatywnością. Judaizm staje się tutaj początkiem drogi, którą przejdą wszystkie wielkie religie. Niepokój zostanie związany z nimi czy to za sprawą Boskiej (karzącej) sprawiedliwości, czy też wszechogarniającej miłości.

Jednak to nie niepokój stanowi dla Abrahama J. Heschela źródłowy stan mogący posłużyć za charakterystykę relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. To raczej z d i e, z d u m i e n i e, ta chwila, gdy stajemy naprzeciw światu i otwiera się przed nami nieskończony horyzont, którego nie jesteśmy zdolni ubrać w słowa. Co prawda, niepokój, bojaźń także są wpisane w krąg podstawowych doświadczeń człowieka, bowiem już u początku swego obcowania w świecie natrafia na to, co może budzić w nim zarówno upodobanie, jak i grozę (dostrzega element wzniosłości), lecz to właśnie zdumienie, zadziwienie “tym, co niewysłowione” staje się źródłem naszego poznania.

Próba Heschela zmierzenia się z filozofią religii zdaje się podążać w innym kierunku niż syntetyczne studium van der Leeuwa. Nie poszukuje on bowiem takich klasyfikujących narzędzi, które umożliwiłyby precyzyjne uporządkowanie obszaru refleksji dotyczącej religii, wyliczenie problemów, stanowisk, rozwiązań. Tego typu przedsięwzięcia poddaje właśnie krytycznemu oglądowi, gdyż filozofia, miast koncentrować się na pojęciowym porządku, winna raczej opisać fundamentalną dla człowieka relację z tym, czego za pomocą pojęć ująć nie sposób – z Bogiem. Ale też nie odrzuca Heschel wielowiekowej tradycji, obficie czerpie ze skarbnicy filozoficznej, akceptując każdy poznawczy krok człowieka. Na tym właśnie poziomie ujawnia się walor erudycyjny tekstu – niezwykle interesujące jest to, iż splatają się tutaj ze sobą europejska tradycja filozoficzna z judaizmem nie tworząc jedynie kompilacji idei. To zderzenie pozwala bowiem Heschelowi zarysować kształt oryginalnej antropologii filozoficznej wpisanej w metafizyczną konstrukcję – pytania o kondycję człowieka są dyktowane z głębi tradycyjnej problematyki filozoficznej, zaś ich rozstrzygnięcia przybierają charakter uniwersalny, choć jednocześnie są one charakterystyczne dla filozofii i religii żydowskiej.

Jak w takim razie Heschel rekonstruuje, przez współczesność zagubiony, obraz człowieka? Praca jest podzielona na dwie części i ten kompozycyjny układ wprowadza już pewną gradację problemów i zagadnień. W pierwszej części zostaje więc omówione zagadnienie Boga, gdyż jedynie tego rodzaju perspektywa może ugruntować specyficzną pozycję człowieka wobec tego, co nieskończone – poprzez całkowite zaufanie człowieka do Boga, nieustanny z nim kontakt gwarantowany przez wspólnotę przymierza. Drugą część wypełnia próba określenia miejsca człowieka, jego istoty, życia wraz z dymensjami, wyprowadzona z przekonania o partnerstwie z Bogiem – odrzucona zostaje propozycja związania człowieka ze zwierzęciem, choć osamotniony, rzucony pomiędzy to, co go przerasta i to, co go umniejsza, próbuje niejednokrotnie nie tylko wywodzić, ale i osadzać swój status pośród świata zwierząt. Z przymierzem bowiem związany zostaje багаż etycznych obowiązków, które w niedoskonałym świecie stają się balastem ludzi, ale też zmieniają diametralnie ich pozycję. Lecz w jaki sposób człowiek przekonuje się o tym, że Bóg jego potrzebuje, że wyznaczył mu takie właśnie zadanie? Skąd w człowieku ta przemożna chęć odnajdywania śladów transcendencji, odczucie przepełniającej świat świętości? To, według Heschela, źródłowe dla ludzkiej krzątaniny doznanie wzniosłości, oraz związane z nim odczucie czci i bojaźni wobec przekraczającego porządek słowa sensu.

Motorem wszelkiej działalności człowieka staje się “to, co wzniosłe”. Zwłaszcza ta aktywność, która objawia się w twórczości, a której owocem są wybitne dzieła ludzkiego ducha, we wzniosłości odnajduje azyl i źródło generujące siły. “To, co wzniosłe” jest jednocześnie tym, czego nie można wypowiedzieć, tym, co rodzi wszelką aktywność, ale w niej wyczerpane być nie może. Nie można ująć tego ani w słowach, ani też w symbolach. “To, co niewysłowione” napełnia nas nieustannie zdumieniem, wypełnia każdy moment naszego życia od aktów doniosłych po niezauważalne wręcz, powszednie zdarzenia. Oczywiście, ludzie obdarzeni są różną wrażliwością – niektórzy stają wobec owej niewysłowionej, zdumiewającej i olśniewającej sfery bytu w każdej swojej chwili życia, inni zaś doznają tych olśnień niezwykle rzadko. Człowiek święty, filozof i poeta częściej wyczuwają ów sens (prawdziwy, źródłowy sens) bytu, niż zwykły śmiertelnik. Nie zakłóca ich wrażliwość codzienna krzątanina, zgiełk świata, które to właśnie utrudniają pozostałym doznanie owych zdumiewających przeżyć.

Takim uniemożliwiającym momentem uchwycenia tego źródłowego sensu staje się także багаż wiedzy wyprzedzającej doświadczenie. Rozum nie problematyzuje wtedy świata, lecz posługuje się zjawiskami jako odpowiedziami na wcześniej postawione kwestie. Lecz “to, co nierozpoznane” wyprzedza w porządku chronologicznym “to, co znane”. “Drzewo poznania wyrasta z gleby tajemnicy” Niestety, także i tutaj zauroczona i przekonana o sile swego poznawczego potencjału myśl, odsuwa się od tego, czego w sztywny pojęciowy gorset uwiecznić nie zdoła. Filozofia opuszcza to niepewne

terytorium, pozostawiając poetom i mistykom zadanie ujęcia totalności bytu. Nawyki myślowe i konwencje każą filozofii w momencie natrafienia na jakąkolwiek przeszkodę, aporię wycofać się ku sceptycyzmowi. Lecz wątplenie jedynie rewiduje sądy umysłu odnoszące się do rzeczywistości, nie odwołując się do niej samej, nie podważając “tego, czego jesteśmy bezpośrednio świadomi”. Nie może być więc źródłem poznania. Takim źródłem okazuje się być “radykalne zdumienie”, które odnosi się już nie jedynie do treści naszych spostrzeżeń, ale także do “samego aktu widzenia oraz naszych własnych jaźni, jaźni, które widzą i są zdumione swoją zdolnością widzenia”.

Z tej perspektywy zdumiewające stają się najdrobniejsze zdarzenie, każde docierające do nas spostrzeżenie, zadziwiające stają się wszystko, co dotyczy naszego myślenia. “Najbardziej niepojęte jest to, że w ogóle pojmujemy”. Ale uchwycić tę problematyczność, to skierować się w stronę “niewysłowionego”, czyli porzucić słowa na rzecz “wglądów źródłowych” (wglądów poznawczych), pozostawić pewność i bezpieczną konstrukcję dla niepewnej wędrówki w stronę źródeł myślenia. Nie oznacza to jednakże, że Heschel odrzuca myślenie dyskursywne – “wglądom źródłowym” przyznaje w strukturze życia umysłowego miejsce analogiczne do spostrzeżeń zmysłowych (umysł posługuje się zmysłowymi danymi do tworzenia pojęć, zaś “wglądami” odczytującymi sens do rozszerzania i aktywizowania swej twórczości w obszarze filozofii, sztuki i religii)

Tym samym człowiek nie jest istotą, która sens tworzy, a tym jedynie, który za pomocą różnorodnych środków ów sens z bytu wyzwala. A sens ten wskazuje na coś nieznanego, ukrytego, co przerasta byt swą wielkością, czego byt staje się znakiem. Świat jawi się jako przepełniony nieskończonym znaczeniem, znaczeniem transcendentnym, przekraczającym skończony umysł i prowadzącym do konkluzji istnienia najwyższego bytu. Istnienie Boga staje się najbardziej prawdopodobne, zaś problematyczne wydają się jedynie nasze zdolności intelektualne, by taki byt uchwycić. To człowiek jest zagadką, nie zaś Bóg.

“Wszystko, co istnieje, jest posłuszne. Jedynie człowiek zajmuje niepowtarzalną pozycję. Jako byt naturalny jest posłuszny, jako istota ludzka musi częstokroć wybierać; będąc ograniczonym w swym istnieniu, jest nieograniczony w swej woli. Jego akty nie emanują z niego jak promienie energii z materii. Umieszczony na rozstaju dróg, musi ciągle decydować, który kierunek obrać. W związku z tym bieg jego życia jest nieprzewidywalny; nikt nie może zawczasu napisać swej autobiografii”<sup>3</sup> □

<sup>1</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, Kraków 2001, s.44.

<sup>2</sup> Zob. G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.

<sup>3</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 177.



# Zwrot lingwistyczny i jego transcendentalno-pragmatyczna eksplikacja.

Transcendentalna pragmatyka to projekt filozoficzny, w którym - wbrew przeważającym w dzisiejszej filozofii tendencjom - podjęty zostaje teoretyczny wysiłek restytucji fundamentalizmu filozoficznego.<sup>1</sup> Realizacja tego projektu - podejmowana w publikacjach filozoficznych K.-O. Apla, W. Kuhlmanna i D. Böhlera - podporządkowana pozostaje idei o jednoznacznie kantowskiej proveniencji. Jej zasadniczy problem sprowadza się do pytania o aprioryczne warunki możliwości wiedzy, o możliwość ostatecznego uprawomocnienia wiedzy, wyznaczenia jej transcendentalnych ram. A na mocy specyficznej struktury transcendentalno-pragmatycznej konstrukcji kwestie te konceptualizuje się tu w ścisłym powiązaniu z pytaniem o możliwość - i konieczność - uprawomocnienia norm moralnych, a zatem - w konsekwencji - z pytaniem o status etyki normatywnej.<sup>2</sup>

Fundamentalizm transcendentalnej pragmatyki ma jednak szczególny charakter. Transformacja, jakiej ulega tu filozoficzny model uprawomocnienia jest bowiem wyznaczona przez specyficzny kształt, jaki w filozofii dwudziestowiecznej przybrał problem wiedzy w ogóle, a dokładnie przez fakt, iż uległ on w niej zasadniczemu przeformułowaniu. Dokonało się to, a w zasadzie nadal się dokonuje, na mocy istotnej i - jak się to określa - "przełomowej" decyzji teoretycznej, polegającej na usytuowaniu wiedzy w szerokim kontekście językowości i zachowań językowych, a w następnym niejako kroku, na "wkomponowaniu" jej w przestrzeń racjonalności i zachowań komunikacyjnych - co z uwagi na projekt pragmatyki transcendentalnej okazuje się zabiegiem o szczególnej wadze. Te przełomowe decyzje teoretyczne wydają się być z kolei konsekwencją zdecydowanie odmiennego - w stosunku do dotychczasowego - sposobu filozoficznej konceptualizacji języka, a wręcz - jakby można powiedzieć w zgodzie z sugestią Gadamera<sup>3</sup> - konsekwencją tego, iż w zasadzie dopiero dwudziestowiecznej filozofii udało się uczynić z języka problem filozoficzny par excellence, nobilitować język do rangi problemu ściśle filozoficznego. Można też to sformułować tak, jak sugeruje Apel, iż - zwłaszcza w porównaniu z filozofią dziewiętnastowieczną, ale również i w zderzeniu z całą tradycją filozoficzną - zaszła w filozofii dwudziestego wieku zasadnicza zmiana w pojmowaniu relacji wiążącej język i filozofię. Zmiana ta wyrażać ma się w tym, że "język nie jest już traktowany wyłącznie jako «przedmiot» filozofii, lecz po raz pierwszy z całą powagą jako «warunek możliwości» filozofii".<sup>4</sup> To fundamentalne przekonanie rozumienia rangi języka w filozofii zdecydowało o swoistym przestrukturalizowaniu samej refleksji filozoficznej, co równie wyraźnie - choć z odmiennych pozycji teoretycznych - rejestrują zarówno Apel, jak i na przykład Gadamer czy Searle. Wszyscy oni postrzegają, iż zdecydowanie zmienił się status filozoficznej refleksji nad językiem i że czym innym jest filozofia języka traktowana jako jedna z możliwych "filozofii" - obok np. filozofii religii czy filozofii nauki - jako dyscyplina służąca "wyłącznie temu, by porządkować obszar przedmiotowy empirycznym naukom o języku lub syntetyzować ich wyniki" ; a czym innym filozofia, która swoje "nakierowanie" na język postrzega jako jedyny uprawniony sposób "dokonywania" się refleksji filozoficznej, a język konceptualizuje jako wymiar, poprzez który problemy

filozoficzne dopiero udostępniają się i konstytuują (w bardzo szerokim i różnorodnym znaczeniu obu tych terminów). W dwudziestowiecznej filozofii dokonało się - stosunkowo precyzyjne - rozgraniczenie tych dwu zakresów teoretycznych a refleksja nad językiem osadzona została przede wszystkim w drugiej z wymienionych pozycji. Byłoby zresztą - być może - poręczniej skorzystać w tym kontekście z rozróżnień terminologicznych, jakie proponuje John Searle, i mówić w tym drugim przypadku o filozofii lingwistycznej (termin "filozofia języka" rezerwując na określenie refleksji filozoficznej stanowiącej jedną z wielu "filozofii" - na wzór np. filozofii religii czy filozofii nauki).<sup>5</sup> Tak więc, filozofia ta (czy określać ją teraz za Searle'm jako "filozofię lingwistyczną", czy też pozostając przy powszechnie używanym - choć mylącym - określeniu "filozofia języka") w tym sensie radykalnie zmieniła swój status, iż - jak to formułował Apel w jednej z najwcześniejszych swoich prac podejmujących filozoficzny problem języka - "jest dziś ona traktowana jako «prima philosophia»". "Tak jak po nastaniu Kanta teoria poznania, tak teraz ona - jako radykalizacja tejże do krytyki językowej - zajęła miejsce ontologii. Zanim podejmie się dyskusję o bycie jako takim /.../, pyta się o leżące w języku warunki możliwości budowania sensownych zdań, i o tyle też traktuje się de facto język jako wielkość transcendentalną w kantowskim rozumieniu."<sup>6</sup>

Transcendentalna pragmatyka będzie kontynuować to podejście, ale oczywiście wykroczy istotnie zarówno poza - sugerowaną tym krótkim sformułowaniem - interpretację Kanta, jak i poza sposób konceptualizacji języka. Najogólniej mówiąc, podejście to zawdzięcza - według Apla - dwudziestowieczną filozofia z jednej strony analitycznej filozofii językowej, a z drugiej strony - w subtelniejszym już ukształtowaniu - tradycji transcendentalno-hermeneutycznej. Niewątpliwie to właśnie filozofia językowo-analityczna dokonała radykalnego odróżnienia badań nad językiem jako przedmiotem specjalistycznej dziedziny od fundamentalnego autnamysłu i autokrytyki filozofii ze względu na język jako warunek możliwości filozofowania. Autokrytyczne filozoficzne analizy języka rozwinęły się - jak wiadomo - w obrębie tej tradycji filozoficznej w dwóch kierunkach. W klasycznej wersji, analizy - zorientowane na idealny język czy język skonstruowany - posługiwały się aparatem logiki formalnej i zmierzały do konstruowania wzorowanych na niej systemów pojęciowych (tu najistotniejsze rozstrzygnięcia - jeśli oceniać tę kwestię z perspektywy pragmatyki transcendentalnej - należą do Russella, "wczesnego" Wittgensteina, Carnapa i Tarskiego). W drugiej, późniejszej wersji - zorientowanej na język potoczny i określanej w związku z tym jako „Ordinary Language Philosophy” - metody analizy nie wykorzystywały już aparatury logiki formalnej i stopniowo modyfikowały również cel przedsięwziętych procedur, mając ostatecznie na uwadze odkrycie reguł wewnątrzjęzykowych i zapewnienie poprawności formom językowym - wszystko z nadzieją na wyeliminowanie, bądź co najmniej uzmysłowienie, fundamentalnych błędów filozoficznych, a więc niejako rozpoznanie granic możliwości języka. W tym kontekście nadzwyczajne znaczenie - z perspektywy pragmatyki transcendentalnej - mają G. Ryle, P. Strawson, "dojrzały" Wittgenstein oraz - nade wszystko - J. L. Austin.

I choć dla obu tych wersji filozofii analitycznej istotnym problemem w kontekście badania wiedzy pozostaje kwestia sensowności wyrażen językowych, to jednak fundamentalna różnica w sposobie określania przez nie kryterium sensowności wyrażen językowych rozstrzyga o tym, że zdecydowanie inną rangę uzyskują prowadzone przez każdą z nich badania. Przede wszystkim dopiero właśnie druga, zmodyfikowana wersja filozofii analitycznej pozwoliła na zasadniczą korekturę w pojęciu ludzkiego języka, a poprzez to ukonstytuowała niejako nowy paradygmat filozofii języka, wymodelowany w istocie przez perspektywę pragmatyczną. Kompleks tych modyfikacji miał przy tym istotne znaczenie dla określenia samej filozofii i jej podstaw. W tym zakresie nadzwyczajne zasługi przypisują dzisiejsze teorie racjonalności komunikacyjnej Austinowskiej koncepcji aktów mowy. Koncepcja ta wydaje się przy tym inicjować taki sposób konceptualizacji języka, w którym obok tego, iż za prymarną uznaje się relację pragmatyczną - kieruje się analizę na samo dokonanie aktu językowego, a więc - krótko to określając - na sam akt, nie zaś wyłącznie na formułowane przezeń wprost treści. I właśnie w akcie językowym, w jego strukturze odkryte zostają treści, niesione implicite samym aktem - niejako "treści towarzyszące", w akcie tym nie tematyzowane; treści, które późniejsza filozofia transcendentano-pragmatyczna postrzeże ostatecznie jako konstytutywne dla ogólnego kształtu racjonalności. Ta ostatnia okoliczność wydaje się mieć najwyższe znaczenie teoretyczne. Będzie - niejako - puentą projektu transcendentalnej pragmatyki i istotnie zdecyduje o dzisiejszej randze filozofii lingwistycznej. A przy tym sprawi, że przypisywana filozofii dwudziestowiecznej zasadnicza zmiana paradygmatu intelektualnego, owo przekroczenie modelu filozofii świadomości w kierunku filozofii komunikacji językowej nie będzie mogło być oceniane - jak próbują to robić krytycy filozofii komunikacji i filozofii lingwistycznej w ogóle<sup>7</sup> - jako zabieg czysto kosmetyczny, zabieg dający się zredukować do prostych przekształceń terminologicznych, wynikających z nadrzędnej wobec nich zamiany pojęcia "świadomość" na pojęcie "język". Najkrócej mówiąc: rozpoznanie w samym języku transcendentalnych ram racjonalności pozwoli na przekroczenie najistotniejszych aporii filozofii świadomości, co będzie de facto wyjawieniem i radykalnym zawieszeniem fundamentalnych założeń tej filozofii, a zatem rzeczywistym - a nie wyłącznie terminologicznym przekształcaniem pola teoretycznego.

O randze problemu języka dla nowoczesnej myśli filozoficznej, a więc dla filozoficznego pytania o wiedzę i o krytykę, zadecydowała oczywiście również dwudziestowieczna tradycja hermeneutyczna. Być może zresztą należałoby to sformułować nieco precyzyjniej, bowiem w istocie idzie tu o wskazania nie tyle na samą filozofię hermeneutyczną, w kształcie, jaki nadali jej Gadamer czy Heidegger, ile na hermeneutykę, która jako swoisty program intelektualny ujawniała swą obecność i precyzowała się w wielu różnych i teoretycznie odległych od siebie konstrukcjach filozoficznych. Szło by tu zatem o myślenie hermeneutyczne w kształcie, jaki uzyskiwało ono zarówno w filozofii Gadamera jak i Nietzschego, Adorno jak i Wittgensteina. Bez wątplenia myśl każdego z tych filozofów ma w istocie hermeneutyczny charakter, choć żaden z nich - poza Gadamerem - nie konstruuje oczywiście projektu filozofii hermeneutycznej. I właśnie takiej formie "istnienia" myśli hermeneutycznej, tak ogólnie rozumianej "tradycji hermeneutycznej" zawdzięcza dwudziestowieczna filozofia tak szczególnie wnikliwy i subtelny wgląd w językowy charakter wiedzy, a także bogatą i bardzo wartościową świadomość konsekwencji, jakie wiążą się niezbywalnie z tym, iż "świat życia codziennego zawsze już wyłożony jest językowo"<sup>8</sup> Dla całej tej tradycji -

a włączając się w nią liczne inne propozycje filozoficzne naszego stulecia - prymarne znaczenie ma fakt, iż fundamentalnym punktem odniesienia pozostaje zawsze - mniej lub bardziej wyraźne - wsparcie na "językowym apriori i związanej z tym implicite zależności myślenia i poznania od intersubiektywnego porozumienia."<sup>9</sup>

Sytuacja ta stanowi istotny argument uzasadniający eksponowane przez transcendentalną pragmatykę przeświadczenie, iż za sprawą dokonanego w filozofii szczególnego przełomu teoretycznego (który - o czym poniżej - daje się rozpisnąć na kilka odrębnych etapów, równie ważnych z uwagi na ich konsekwencje) dzisiejsza *prima philosophia* - postrzegana w opozycji do dwóch wcześniejszych modeli *prima philosophia* - musi przybrać - i w istocie właśnie przybiera - postać transcendentalnie ugruntowanej pragmatycznej filozofii lingwistycznej. Samo to wyodrębnienie trzech odmiennych, historycznie następujących po sobie "paradygmatów *prima philosophia*" konceptualizowane jest na gruncie transcendentalnej pragmatyki poprzez odwołanie do semiotyki Peirce'a, której przypada zresztą nadzwyczajna rola w usankcjonowaniu teoretycznej wagi i rangi wymiaru językowego, a zarazem i ustanowieniu prymatu filozofii językowej. Zasadnicza teza semiotyki peirce'owskiej, orzekająca o triadycznym charakterze relacji znaczeniowej, rozpisanej na trzy, wzajemnie warunkujące się człony (realny obiekt - znak - interpretator) interpretowana jest przez transcendentalną pragmatykę jako teza określająca jednocześnie strukturę zapośredniczonego znakami poznania tego, co realne (Reale).<sup>10</sup> Taka interpretacja daje podstawę do określenia specyfiki kolejnych "paradygmatów *prima philosophia*" poprzez rozpoznanie, iż w każdym z nich wyeksponowany zostaje inny człony triadycznej relacji (pojmowanej już jako relacja poznawcza). Najogólniej mówiąc, pierwszy - historycznie najwcześniejszy - paradygmat *prima philosophia*, ukształtowany jako metafizyka ontologiczna, uwzględnia wyłącznie pierwszy człon tej relacji; drugi, realizowany przez klasyczną filozofię transcendentalną, bierze pod uwagę człon pierwszy i trzeci; najnowszą zaś postać *prima philosophia*, puentowaną transcendentalną semiotyką i pragmatyką, charakteryzuje odniesienie do wszystkich trzech członów tej relacji łącznie.<sup>11</sup> Powyższe przyporządkowanie nie jest oczywiście po prostu "inventaryzacją" problemów teoretycznych podejmowanych bądź pomijanych w kolejnych modelach myślenia filozoficznego. Służyć ma ono wyłącznie rozpoznaniu istotnych różnic w sposobie wyznaczania ram, w jakich dopiero może być sytuowana przedmiotowa obiektywność. A poprzez to umożliwić ma zdiagnozowanie teoretycznej wartości kolejnych "paradygmatów" i wyjawienie momentów warunkujących właściwe im ograniczenia. I tak oto zasadnicze ograniczenie i źródło teoretycznych niemożności, charakterystycznych dla metafizyki ontologicznej, to brak perspektywy refleksyjnej, uniemożliwiający rozpoznanie w relacji poznawczej bądź w relacji znaczeniowej "wstępnego warunku przedmiotowości świata".<sup>12</sup> Taką perspektywę wprowadza klasyczna filozofia transcendentalna, przygotowywana - zdaniem Apla - już przez Augustyna i Kartezjusza i wyznaczająca drugi istotny paradygmat *prima philosophia*. Tu refleksja - już jako refleksja transcendentalna - "nakierowana jest na nieprzekraczalne podmiotowe warunki myślenia czy podmiotowe warunki poznania obiektywnie danego świata",<sup>13</sup> a - co nader ważne dla tego modelu myślenia filozoficznego - "obiektywność bytu rozumiana jest jako korelat transcendentalnej podmiotowości »świadomości w ogóle«"<sup>14</sup> Granice i teoretyczne niemożności tego paradygmatu *prima philosophia* wynikają z kolei - najogólniej rzecz ujmując - z zamknięcia problemu filozoficznego w obrębie abstrakcyjnej konstrukcji "świadomości w ogóle", wyłączającej kwestię ję-

zykowego zapośredniczenia i intersubiektywnego obowiązywania jej treści.

Skonceptualizowanie tej właśnie okoliczności to moment ustanowienia trzeciego paradygmatu *prima philosophia*. Dokonuje się to wraz ze wskazaniem, jako na transcendentalny warunek możliwości i obowiązywania poznania, na - wzorowaną na koncepcji Peirce'a - triadyczną relację poznawczą, której schemat pozwala na uwzględnienie zapośredniczenia językowego i konceptualizowanie problemu filozoficznego w odniesieniu do - dyskursywnie ustanawiającej konsensus - wspólnoty interpretacyjnej. Tak więc główna konstrukcja semiotyki Peirce'owskiej - ów trójczłonowy schemat relacji znaczeniowej - ma w kontekście pragmatyki transcendentalnej dwojakie istotne znaczenie. Po pierwsze pozwala na rekonstrukcję i zrozumienie szczególnej logiki zmian kolejnych "paradygmatów *prima philosophia*" i rozpoznanie zasadniczych aporii zarówno projektów metafizyczno-ontologicznych, jak i projektów klasycznego transcendentalizmu. A po wtóre - - co uwidacznia jej transcendentalna interpretacja, pozwalająca na utrzymanie i utrwalenie priorytetu kognitywnej funkcji znaku i na wyróżnienie tej ostatniej spośród wszelkich innych jego funkcji<sup>15</sup> - konstrukcja ta daje podstawę do rzeczywistego przekroczenia perspektywy klasycznego transcendentalizmu, do - jak to najchętniej określa się na gruncie transcendentalnej pragmatyki - jego pragmatyczno-semantycznej transformacji, a zatem do faktycznego ukonstytuowania nowego "paradygmatu *prima philosophia*", w którym ta ostatnia zyskuje postać transcendentalnie ugruntowanej pragmatycznej filozofii lingwistycznej, umożliwiającej konstrukcję teorii racjonalności komunikacyjnej.

Przypomnijmy jednak, że na przełom teoretyczny, który doprowadził ostatecznie do ukonstytuowania teorii racjonalności komunikacyjnej, w kształcie, jaki zyskała ona w obrębie pragmatyki transcendentalnej, złożyło się w rzeczywistości kilka etapów, że - innymi słowy - zasadnie jest mówić o kilku, kolejnych "zwrotach" teoretycznych, w pewien sposób wzajemnie się warunkujących, a z drugiej strony - także istotnie dopełniających. Najprościej mówiąc, każdemu z nich zawdzięcza filozofia rozpoznanie innej ważkiej okoliczności, zawsze jednak związanej z językowym zapośredniczeniem wiedzy, co - pod postacią tezy o niezbywalnie językowym charakterze wiedzy w ogóle - samo w sobie może być już pojmowane jako zasadnicza pointa "zwrotu lingwistycznego". Istotnym jego rozbudowaniem byłaby z kolei teza "zwrotu pragmatycznego", która - jak wskazuje etymologia terminu "pragmatyczność" (pragma, z greckiego - działanie, czyn) - sprowadzałyby się do rozpoznania, że, z jednej strony, język konstituuje swe znaczenia w działaniach, w użyciu, a z drugiej strony sam, w każdym pojedynczym akcie - z uwagi na immanentny mu moment performatywny - ma charakter sprawczy, a więc sam jest działaniem. Natomiast za sprawą "zwrotu hermeneutycznego" językowość powiązana zostaje nierozzerwalnie z rozumieniem i interpretacją, co w konsekwencji ujawnia procesy wiedzytwórcze jako procesy dokonujące się w ustawnym stapieniu horyzontów sensu i zawsze niezbywalnie wyznaczone przez struktury pre-rozumienia (przedsądów). Ostatnia wreszcie sytuacja, zasadnie uznawana również za moment przełomowy, określana jest mianem "zwrotu komunikacyjnego". Posiłkując się ponownie skojarzeniami etymologicznymi - poprzez odwołanie do łacińskiego terminu *communicatiō* (współdział) - daje się ją spuentować tezą eksponującą nade wszystko współdziałanie kooperujących podmiotów w interpretacyjnych procesach wiedzytwórczych. Lakońicznie wyraża to konstatacja Kuhlmana, orzekająca, iż oto teraz "głównym punktem wyjścia analizy filozoficznej nie jest

już podmiot A w teoretycznym odniesieniu do przedmiotu X"<sup>16</sup> lecz "sytuacja, w której A porozumiewa się z B co do X przy pomocy realnego języka"<sup>17</sup>. Jest to przy tym sytuacja, która stwarza możliwość wyprowadzenia szczególnie płodnych teoretycznie konkluzji z rozstrzygnięć będących wynikiem zwrotu pragmatycznego i hermeneutycznego.

Ogólnie można by zatem powiedzieć, że podczas gdy przekroczenie poziomu filozofii fundowanej na ontologicznej metafizyce dokonało się za sprawą kantowskiego "zwrotu transcendentalistycznego", tak przestrzeń teoretyczna, w której sytuuje się projekt pragmatyki transcendentalnej (i oczywiście nie tylko on jeden), ukształtowała się jako konsekwencja kilku kolejnych, różnych zwrotów. Przy czym teoretyczna specyfika pragmatyki transcendentalnej bierze się zasadniczo stąd, iż w tak wyznaczonej przestrzeni restytuuje ona problem o kantowskiej proveniencji, to znaczy restytuuje pytanie o aprioryczne warunki możliwości wiedzy - jego rozstrzygnięcie powierzać procedurze transcendentalno-refleksyjnej. Ona to właśnie ma ostatecznie poświadczyć transcendentalną wartość języka. □

<sup>1</sup> Rekonstrukcja ogólnych założeń projektu transcendentalnej pragmatyki w: B. Sierocka, *Idealna wspólnota komunikacyjna jako transcendentalny warunek możliwości etyki dyskursu*, [w:] B. Trojanowska (red.) *Rzeczywistość języka*, Wrocław 1999, s. 77-86.

<sup>2</sup> Por.: B. Sierocka, *Z debaty nad ideą etyki normatywnej*, [w:] P. Dehnel, N. Kapferer, B. Sierocka (red.) *Etyka - wspólnota - działanie*, Wrocław 2001.

<sup>3</sup> Por. np.: H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, tł. M. Łukasiewicz [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1978.

<sup>4</sup> K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, s. 22.

<sup>5</sup> Por.: J. R. Searle, *Czynności mowy*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1987.

<sup>6</sup> K.-O. Apel, *op.cit.* s. 22.

<sup>7</sup> Por. np.: W. Dallmayr, *Fragen an Apel*, [w:] W. Oelmüller (wyd.) *Transzendentalpragmatische Normenbegründung*, Paderborn 1978, s. 30.

<sup>8</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, t.2., Frankfurt a/M., 1973, s. 389.

<sup>9</sup> K.-O. Apel, *Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalpragmatischer Begründung*, [w:] H. Stachowiak (wyd.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, t.IV, Hamburg 1993, s. 41.

<sup>10</sup> Por.: K.-O. Apel, *Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik. Die Dreistelligkeit der Zeichenrelation und die „abstractive fallacy“ in den Grundlagen der klassischen Transzendentalphilosophie und der sprachanalytischen Wissenschaftslogik*, [w:] J. Simon (red.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg/München 1974, s. 283-326, s. 285.

<sup>11</sup> Por.: K.-O. Apel, *Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalpragmatischer Begründung*, *op.cit.*, s. 48.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>13</sup> *Ibidem* s.49.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>15</sup> Por.: *ibidem*, s. 46.

<sup>16</sup> W. Kuhlmann, *Transcendentalnopragmatyczna teoria praktycznej podmiotowości*, „Idea IV”, Białystok 1991, s. 68.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s.69.

## O tym jak filozofowie myślą o religii

### I. Czym jest religia?

Chcąc dzisiaj mówić o filozofii religii należy postawić sobie pytanie dotyczące kwestii niezbędnych do tego definicji. Czym jest religia? W czym przejawia się religijność? Czy są tu jakieś elementy, które jesteśmy w stanie wyodrębnić, nazwać i poznać ich istotę? Poznać poprzez poddanie racjonalnemu opisowi. Wydaje się, iż poprawne byłoby rozpoczęcie analiz od podjęcia kwestii podmiotu wszelkich doświadczeń religijnych, to jest *homo religiosus*, czyli człowieka religijnego, o którego istocie kondycji decydować będzie jego religijność. Człowiek religijny charakteryzuje się taką postawą egzystencjalną, w jakiej jego jaźń wykracza poza nią samą, czyli wykracza on niejako poza siebie.<sup>1</sup> W tym ruchu świadomości wykraczającym poza granice podmiotu myśli, chodzi o ujęcie jakiegoś fenomenu, który zostaje "określony" w sposób irracjonalny, ale jednocześnie totalny. Nie ma tu miejsca na jakieś fragmentaryczne ujmowanie owego tajemniczego zjawiska, w którego istocie tkwi niesprowadzalność do rzeczy tego świata, a przez to nieopisywalność jego treści w ramach ludzkiego *ratio*. To, co zostaje ujęte w postawie religijnej jest źródłem wszelkiej rzeczywistości. Źródłowość owa ukazuje bardzo specyficzny model postawy *homo religiosus* wobec tego, co Transcendentne i tego, poprzez co przejawia się ono nie ukazując się samo. Otóż analityka *homo religiosus* wskazuje, iż on przyjmuje postawę na wskroś dialektyczną. Zarówno w materii podejmowania problematyki podmiotu, jak i sposobu ujmowania przedmiotu, to jest obiektu oglądu.<sup>2</sup>

Świat dla człowieka religijnego nie jest światem homogenicznym, nie jest rzeczywistością o jednorodnej naturze – o czym niejednokrotnie pisał Mircea Eliade<sup>3</sup>. Konstytuują go niejako dwa elementy opisywalne terminami *sacrum* i *profanum*. Przez *sacrum* rozumieć będziemy to wszystko, co nie jest z tego świata. *Profanum*, natomiast to to wszystko, co znajduje się w obliczu *sacrum* (będącym tym samym ostatecznym horyzontem *profanum*) i jednocześnie to wszystko co stanowi mój świat. Dialektyka ta ukazuje: z jednej strony faktyczność mojego istnienia w świecie, z drugiej natomiast strony faktyczność będącą kategorycznie i definitywnie poza rzeczywistością mojego bycia.<sup>4</sup> To, co jest opisane terminem *sacrum* wywołuje w człowieku dwa typy odczuć: fascynuje i przeraża, przyciąga i odsuwa.<sup>5</sup> Wyraźnie to widać w momencie napotkania przez Mojżesza Boga skrywającego się w *hierofanii* płonącego krzewu, gdzie widzimy zarówno fascynację połączoną z możliwością bezpośredniego poznawania woli Boga i przerażenie płynące z kontaktu ze "Świętym świętych", kontaktu mogącego unicestwić doświadczającego człowieka.

Dialektyka na płaszczyźnie przedmiotowej jest postrzeganiem rzeczywistości poprzez negację: to, co przynależy do *sacrum* nie przynależy do *profanum* i odwrotnie. Doświadczając rzeczywistości mojego świata wiem, że nie jest to rzeczywistość niebiańska, stając w obliczu *teofanii* Boga wiem, iż mój świat nie jest wystarczający aby objawiające się Bóstwo opisać. Owa niewystarczalność świata i językowych sensów jego desygnatów to znak pozaracjonalności *sacrum* i jego całkowitej względem świata transcendencji. Z drugiej strony, kiedy

weźmiemy pod uwagę podmiotowość ukierunkowaną na ten wymiar dialektyki, który płynie z jego konstrukcji, będącej elementem struktury jego świadomości, to będzie ona rozdarta pomiędzy pragnieniem wiedzy będącej następstwem ludzkiego bycia w faktycznie zastanym przez niego świecie, a czymś takim, co określimy tu terminem wiary, której treści będą ową racjonalną wiedzę na temat mojego uniwersum przekraczały, a nawet więcej, będą desygnowały to, co w ogóle nie będzie posiadało żadnego punktu wspólnego z wiedzą empiryczną, czy też pragmatyczną.

Stąd też mówiąc o *homo religiosus* można wskazać w historii jego istnienia kilka elementów, bądź kilka faz powstawania znaczenia tego, co jest religijne dla człowieka religijnego. Można by tu pokusić się o próbę ukazania sposobu ewoluowania znaczenia terminu religijność.

Najbardziej archaiczne znaczenie religijności pojawia się na etapie takiej aktywności człowieka religijnego, gdzie mit jest opowieścią, a kult posiada zarówno funkcję zbawczą, zabawową (taniec oprócz funkcji rytu pozostaje także tańcem, splatają się tu elementy religijne z ludycznymi) oraz poznawczą w sensie sapiencjalnym, o charakterze ogólnoużytkowym. Nie różni się tego na płaszczyźnie kultów pierwotnych.

Drugi etap znaczeniowy terminu religijny pojawia się w okresie hellenistycznym i traktuje całe zagadnienie poprzez takie odczytywanie *sacrum*, w którym to procesie interpretacyjnym brak będzie pojęcia świeckości, pomimo, że działania greckich filozofów tego okresu doprowadziły do odarcia kategorii *mythos* z tego, co w niej stanowiło o jej aspektach religijnych.

Trzeci etap, to etap posługiwania się tym terminem w znaczeniu nam najbliższym kulturowo i czasowo. Chodzi mianowicie o rozróżnienie sfery tego, co religijne oraz sfery tego, co świeckie. To, co jest religijne zawiera w sobie elementy znaczeniowe wskazujące na Inny Wymiar.<sup>6</sup>

Można pokusić się o postawienie pytania o moment, punkt czasowy, czy też jakiś typ aktywności, który decyduje o tym, że człowiek staje się osobą religijną? Zwróćmy uwagę na dwa istotowe momenty naszej egzystencji: gdy pytamy o przyczynę naszego istnienia, to przy głębszym namyśle można dojść do stwierdzenia, że zadecydował o tym los splatający ze sobą ścieżki naszych rodziców. Moja faktyczność, jest faktycznością przypadkową. Mało tego, świat, w którym przyszło mi żyć nie posiada zasady wyjaśniającej istnienie tegoż świata. Kiedy człowiek zaczyna pytać o przyczynę własnego istnienia, czy o przyczynę istnienia świata w ogóle zmierza najczęściej w stronę paradoksów, które najpełniej ujęto w filozofii pytając o to, "dlaczego jest raczej coś, a nie nic?". W momencie, gdy pojawia się w człowieku pytanie dotyczące celowości jego istnienia, pojawia się przerażenie. Moje istnienie, doświadczane przez mnie w tym, co widzę w rzeczywistości faktycznie mi danej, nie jest niczym usprawiedliwione. W przypadkowo istniejącym świecie, przez przypadek pojawia się na krótki moment moja osoba. Poszukiwanie usprawiedliwienia naszej egzystencji będzie próbą wejścia w zupełnie inny typ wymiaru rzeczywistości od tej, w której przyszło mi żyć. To, co człowiek czuje, będąc w tym świecie wyznacza bardzo ciekawy horyzont

pytań. Człowiek, to jedyny element uniwersum roszcący sobie względem niego imperialne prawa, prawa o naturze czysto ludzkiej. Gdy jednak podejmie się wędrówkę ku treściom skrywanym w sercu, tak jak nakazywał to Rousseau, gdy dotknie nieokleiszanych żywiołów, uświadomi sobie przegraną walkę z czasem i popatrzy na swoje życie oczyma Pascala, twierdzącego, że koniec "zawsze będzie krwawy". Wówczas okazuje się, że ten świat i oraz znajdujące się w jego przestrzeni miejsce, które zajmuje człowiek, nie jest tak do końca jemu dane. Gabriel Marcel twierdzi, że człowiek, który zaczyna analizować swoją egzystencję czuje w tym świecie "nieswojość", ma świadomość tego, że nie do końca jest w miejscu, w którym być powinien.<sup>7</sup> Oznacza to, że miejsce, w którym jest człowiek, jak i sposób jego istnienia, nie wyjaśnia mu celowości jego bycia. O ograniczoności naszego używania i władania światem najpełniej świadczą cmentarze. Rzeczywistość jawi się nam jako fakt zagadkowy, nie posiadająca wystarczającego uzasadnienia. Doświadczenie przygodności związane z tym faktem towarzyszy całej ludzkiej egzystencji i znajduje się u korzeni religijnych poszukiwań

## II. Akt religijny

W ten sposób dochodzimy do zjawiska aktu religijnego. "Akt religijny jest zawsze refleksyjny, uczucie religijne skłania do refleksji, czego nie czynią inne uczucia"<sup>8</sup>. Jako akt powinien być przynajmniej częściowo poddawany racjonalizacji. Racjonalizacja ta dotyczyć będzie zarówno treści aktu, to jest tego, ku czemu świadomość *homo religiosus* będzie intencjonalnie się kierowała, jak i samej świadomości ważkości tego aktu dla podmiotu owej aktywności. Ponieważ intencjonalność aktu religijnego podąża w kierunku *sacrum* nieopisywalnego, pozaempirycznego i niepoznawalnego, to okazuje się, iż warunkiem *sine qua non* tego aktu jest pojawienie się w jego obrębie wiary, która będzie prowadziła do sytuacji, w której ja będę mógł chcieć uwierzyć w coś, co jest poza granicą mojego poznania.

Człowiek religijny to istota, która wierzy w istnienie Boga jako Bytu istniejącego obiektywnie, a nie jakiegoś wytworu własnej imaginacji. Doświadczenie religijne, a raczej treści, które niesie ono ze sobą będzie miało dwa istotne momenty znaczeniowe. Po pierwsze, mamy tu do czynienia z wychodzeniem poza siebie w celu poznania zasady zasad. To jest zasady wyjaśniającej *telos* tego świata. Z drugiej jednak strony, ponieważ całe uniwersum nie posiada reguły uzasadniającej jego istnienie, to człowiekowi pozostaje tylko i wyłącznie jedna możliwość. Filozofia stwierdza, że akt religijny to cofnięcie się w obręb własnej jaźni i poszukiwanie tam, poza jakimikolwiek kategoriami poznawczymi, Absolutu. Człowiek religijny to osoba, która postawi w hierarchii ważności wyżej to, co jest irracjonalne nad tym, co racjonalne. To, co racjonalne zostało odrzucone niejako tylko dlatego, że faktyczność świata i faktyczność ludzkiego istnienia budzi we mnie przerażenie, nie uzasadniając przy tym celu mojego istnienia. Im człowiek starszy, tym bardziej, w potocznym mniemaniu, otwiera się na transcendencję. Dlaczego? Ponieważ nie ma innej możliwości w świecie, w którym czuje się nieswojo.

Czym zatem jest wiara? Owe tajemnicze *modi*, dzięki któremu dokonuje się poznanie rzeczywistości w horyzoncie *sacrum*. Zakłada się, że wiara jest momentem zaufania, którym człowiek religijny będzie obdarzał Boga. "Wiara to pierwszy krok człowieka ku Bogu, wiedza o Bogu to świadomość nie-

wystarczalności świata"<sup>9</sup>. Wiara, w polu której dochodzi do, tak zwanego, poznania religijnego będzie posiadała "elementy obiektywne", takie jak chociażby potwierdzone przez Józefa Flawiusza momenty z życia Jezusa z Nazaretu. Jednakże, równocześnie, będzie ona wykluczała poznanie przedmiotu wiary przy pomocy wglądu teoretycznego. Ponadto istotną cechą wiary jest dążenie do bycia zrozumiąłą. Każda wiara, niezależnie od typu religii w jakiej się pojawi, dąży do zrozumiałości. Bierze się to z faktu, że człowiek wierzący stara się w obrębie wiary uzyskać samozrozumienie. *Homo religiosus* będzie znajdując się w polu wiary, to jest tej aktywności umysłowej, która sama kieruje się ku Transcendencji, będzie poszukiwał sensów umożliwiających mu zrozumienie siebie samego. Skoro nie ma ich w horyzoncie mojej rzeczywistości, mojego świata, tu i teraz, to należy ich poszukiwać w innym wymiarze. Ponadto, oprócz tego typu wiary, jaki jest charakterystyczny dla religii mamy także wiarę postrzeganą, jako formę zaufania. Należy ona jednak do zupełnie różnej jakościowo grupy aktów, niż akty wiary religijnej. W polu wiary religijnej wyznaczyć można dwa aspekty: pierwszy, to ten, który ukazuje człowiekowi religijnemu prawdę, bądź też prawdy objawione. W drugim, człowiek religijny owe prawdy objawione przez bóstwo podejmuje i zaczyna je realizować na polu aktywności moralnej, duchowej i praktyczno-użytecznej. Oprócz tego należy jasno powiedzieć, że człowiek nawet bardzo głębokiej wiary ma świadomość, że wiara ta - pomimo, iż jest jego intymnym zaufaniem Bogu - ma także swój udział w czymś powszechnym. Jest w równym stopniu elementem mojej immanencji, jak i obcej mi transcendencji. Wiara to fenomen naszego życia, nad którym nikt nie panuje. Nie można sobie wolitywnie polecić wiary, czy też rozumowo wskazać na jej konieczność i poprzez to wejść w jej odczuwanie wiary. Może dlatego właśnie Kierkegaard twierdził, że o wierze można powiedzieć tyle, że jest troską o wiarę. Troską o to, aby tej wiary nie utracić.

Człowiek religijny, który nie odnalazł uzasadnienia istnienia świata w jego faktyczności, nie jest w stanie na płaszczyźnie wiary uzyskać jakiegokolwiek informacji, która wyjaśniałaby podstawowe zasady organizujące zamieszkiwany przez niego świat. Wiara nie dostarcza żadnych informacji o świecie doznań empirycznych. Wiara pozostaje specyficznym ryzykiem, jest ona tylko wewnętrzną pewnością, wierzący czuje, że nie ma żadnej władzy nad nią. Teolog nie powie nam więcej o świecie niż kosmolog, astrofizyk, czy botanik. Stąd też wiara, jako pewna bardzo specyficzna kategoria poznawcza, nie niesie ze sobą poznania dotyczącego poznania faktycznego, to jest, danego mi w doświadczeniach typu empirycznego.

Źródeł tego zjawiska można próbować upatrywać w tym, że człowiek religijny cechuje się postawą dialektyczną. Pomimo, iż istnieje tu i teraz, to wiara wychyla go ku jakiemuś tam, które jest niesprowadzalne do tu i teraz. *Sacrum* i *profanum* pozostają względem siebie w jawnej opozycji. Nie ma możliwości połączenia ich w tym momencie dziejowym. *Homo religiosus* nie jest w stanie uzyskać na polu wiary wiedzy, która pozwoliłaby mu stać się jednostką bardziej pragmatyczną w sensie praktyki użytkowości codziennej. Skoro tak jest, to jak taki człowiek funkcjonuje w świecie? Skoro świata, jaki jest mu dany nie ceni wyżej od świata, jakiego mu w obecnej chwili odmówiono. Co kształtuje jego stosunek do świata, jego dramatu i ludzi, których na nim spotyka i z którymi dramat ludzkiego istnienia wspólnie toczy?

### III Czym jest religia?

Większość współczesnych filozofów religii zakłada, że zjawiska zachodzące w polu religii, są to zjawiska pojawiające się w jakimś stopniu w kulturze. "System znaków religijnych istnieje w kulturze pośród innych znaków"<sup>10</sup>, posiadają one pewne cechy wspólne, to jest zawierają przesłanie duchowe, posiadają postać kultu i są zakorzenione w tradycji, która jest dla nich świętym przekazem. Oznacza to, że wszystkie religie (przyjmujemy tu tezę Eliadego, zakładającego, że z punktu widzenia badawczego, należałoby raczej mówić o religiach, a nie o religii) powinny posiadać, co najmniej trzy elementy wspólne: pierwszy, to wspólnota, musi istnieć jakaś grupa, która będzie grupą wyznawców; drugi, to prawo, aby można było mówić o religii, to wyznawcy muszą przestrzegać jakiegoś kodeksu norm, którego aktualizacja jest niezbędna do uzyskania zbawienia. Trzeci element, to droga. Droga, która będzie wiodła do zbawienia.<sup>11</sup> To jeden z ciekawszych elementów religii. Dla fenomenologów religioznawstwa religia nie jest, religia cały czas się staje. Dzieje się tak dlatego, iż podstawowym kanonem praktyk człowieka religijnego jest dążenie do zbawienia. Polega ono na wykonywaniu tych rytów, które zostały przekazane w kodeksie praw, a dzięki temu uświęcać przestrzeń, a przez to zniwelować różnicę pomiędzy *sacrum* i *profanum*. Różnicę, która jest wynikiem inwazji *sacrum*, kreującej rzeczywistość różną od siebie. Ten dynamizm zmierza to przywrócenia pierwotnego stanu rzeczy, w którym wszystko było harmonią w Jednym. Niwelowanie różnic pomiędzy *sacrum* i *profanum* to droga powrotu *profanum* ku *sacrum*. Działania te podejmują ludzie pozostający w rzeczywistości międzyludzkiej, w kontakcie z innymi - niekoniecznie religijnymi - uczestnikami ludzkiego dramatu. Wprowadzają one jednak do naszego świata znaki tych praktyk, będące specyficznymi śladami pozostających w drodze. Są one szeroko rozumianymi znakami kulturowymi, z tą zasadniczą różnicą, że ich intencjonalność skierowana będzie ku *sacrum*.

Czym jest rzeczywistość międzyludzka, w której dochodzi do pojawienia się religii? To przestrzeń wszelkiego typu idei, wartości i spotkań, która łączy. Na bazie takich założeń wstępnych można próbować już wskazywać na elementy wspólne dla wszystkich religii, a poprzez to definiować religię samą. Myśl antyczna ukazuje dwie próby stworzenia takich definicji wychodzące z dwóch różnorodnych terminów i na bazie ich etymologii konstruujących owe definicje. Zdaniem Cyserona "Ci, którzy pilnie rozważyli i ponownie jak gdyby zebrali [relegent] to, co dotyczy bogów, nazwani są religijnymi, tak jak wyborni (ludzie) od umiejętności wyboru"<sup>12</sup>. Według Laktancjusza natomiast "Tym węzłem pobożności połączeni jesteśmy i jakby związani z Bogiem, stąd i religia bierze swoją nazwę"<sup>13</sup>.

Obie definicje ukazują pewne wspólne elementy strukturalne tego, co przynosi nam religia. Pojawia się tu dosyć ciekawy problem, otóż w treści zarówno pierwszej, jak i drugiej definicji mówi się o tym, że ktoś, coś zbierał, coś, co zostało dane. Bazując na takim opisie zjawiska filozofia religii wskazuje na dwa typy religii. Do opisu tego paradygmatu wykorzystuje się momenty znaczeniowe aktu religijnego. Pierwszym momentem znaczeniowym każdej religii jest pojawienie się relacji objawienia, w polu której *homo religiosus* odkrywa możliwości poznania Boga i Jego woli. Objawienie się świętości określone przez Eliadego mianem *hierofanii*<sup>14</sup> pojawia się w dwóch podstawowych typach religii. Mamy bowiem religie będące

religiami kosmicznymi lub też religiami Kosmosu, mamy także religie, które są religiami Słowa lub też Księgi.

Religie kosmiczne to religie, w których znaki *sacrum* są zapośredniczone przez Naturę. Przyroda jest w takim przypadku miejscem *hierofanii*. Zinterpretowana przez kapłanów Natura ukazuje *sacrum*.

Religie Księgi, są to religii, dla których *hierofanie* objawiają się w ludzkich dziejach. W rzeczywistości międzyludzkiej. W jednym i w drugim przypadku *sacrum* jest ofiarowane człowiekowi w sposób zapośredniczony. Nie ma bezpośredniego kontaktu z *sacrum*, dlatego też nie ma możliwości mówienia, w przypadku człowieka religijnego, o homogenizacji otaczającej go rzeczywistości.

### IV Jak filozofowie mówią o religii?

Jest z tym pewien problem. Najczęściej używa się w tym przypadku redukcjonizmu. Metoda określana tym mianem pozwala z jednej strony powracać do korzeni, z drugiej jednak strony ujmuje jednak problem pod jednym kątem, zawężając niejako *spectrum* zjawiska, a przez to przekłamując jego opis. Redukcjonizm nie jest praktyką jednolitą, w zależności od podręczników wyznacza się ich dwa lub trzy rodzaje.

Podstawowym typem redukcjonizmu jest redukcjonizm poznawczy<sup>15</sup>, będący takim modelem badawczym, w którym nie wyklucza się istnienia Boga. Zakłada się równocześnie, że na drodze religijnej nie można osiągnąć pełnego poznania opisującego daną rzeczywistość. Ten redukcjonizm zakłada również ateizm, choć czyni to w sposób zakamuflowany. Wszelkiego typu redukcjonizmy uderzają najpierw w żyjącego tu i teraz *homo religiosus*, dopiero wtórnie uderzają w Boga. Podstawowe założenie refleksji filozoficznej w obrębie religii jest następujące: *można filozofować o religii, o Bogu, ponieważ można filozofować o człowieku*. Nie ma innej drogi do człowieka – zdaniem o.Kłoczowskiego – jak poprzez ideę Boga. Założenie takie płynie z pogłębionej refleksji nad istotą Objawienia *sacrum*. To Objawienie, w którym Bóg ukazuje swoją wolę człowiekowi jest tylko pierwszym elementem wydarzenia spotkania. Drugi element konstytuuje odpowiedź człowieka. Człowiek odpowiadając na wezwanie Boga, czyni to na płaszczyźnie kultowej i moralnej. Oznacza to, że, o ile mam boski nakaz miłowania bliźniego, to nikt mnie nie zmusza fizycznie do tego abym go miłował. To, czy będę miłował bliźniego, czy też nie, będzie płynęło z mojego stosunku do Boga. Jest to specyficzna odpowiedź na przesłanie Boga zawarte w Objawieniu. Stąd kiedy twierdzi się, że nie można uzyskać pewnej wiedzy na płaszczyźnie religijnej, to *homo religiosus* nie posiadający pewnej wiedzy nie jest do końca sprawny, a jako taki, nie mogą osiągnąć pełnego kontaktu z Bogiem.

Redukcjonizm epistemologiczny posiada kilka etapów historycznych w swoim pojawianiu się. Najgłośniejszym redukcjonistą byłby tu Baruch Spinoza, który twierdził, że wiedza płynąca z religii jest wiedzą obrazkową. Religii nie jest w stanie pojąć filozofii, a poprzez to nie jest w stanie wznieść się na poziom rozważań filozoficznych. Stąd samorozumienie religii odbywa się na poziomie obrazowym. Z drugiej strony stwierdza on, że aby osiągnąć pełnię mądrości, w tym również mądrości etycznej należy posługiwać się rozumem racjonalnym. Gdy pragnę posługiwać się typem refleksji określanym mianem "rozumu racjonalnego", to muszę wejść na inny, niż religijny poziom postrzegania otaczającej mnie rzeczywistości i zjawisk w niej zachodzących. Chociaż, rzecz kuriozalna: Spinoza

twierdzi, iż prawdziwe zbawienie uzyskać może tylko filozof na płaszczyźnie filozofii. Dlatego, że nie można uzyskać zbawienia, w sensie totalnym, przez poznanie religijne, gdyż jest ono niepełne, a jako takie może nas wieść w stronę błędu, który zaowocuje grzechem.

Zupełnie innym typem redukcjonizmu jest redukcjonizm ontologiczny. Pojawia się on w pełnej postaci tak naprawdę dopiero w XIX wieku. Jego istotę stanowi założenie, że Boga nie ma. Wyraża to głośna teza Feuerbacha stwierdzająca, że *nie Bóg lecz człowiek stanowią prawdziwą istotę chrześcijaństwa*. W tym typie redukcjonizmu pojawiają się dwaj filozofowie i cała gromada psychoanalityków. Nadaje im się czasami miano *mistrzów podejrzeń*. Pierwszym z nich jest Karol Marks, który podjął pytanie o zbawienie człowieka ze zgoła nietypowej perspektywy, co doprowadziło do nietypowych wniosków. Ponieważ nie traktował on człowieka w kategorii jednostkowej, lecz gatunkowej, to zbawieniu w przypadku takiego założenia można było mówić tylko i wyłącznie na płaszczyźnie człowieka gatunkowego. Taki typ zbawienia mógł zaistnieć tylko i wyłącznie wówczas, gdy człowiek poprzez pracę swojego gatunku zdobyłby władzę nad tym światem, władzę dla gatunku a nie dla jednostki. Sama idea Boga jest w tym przypadku ideą pustą, a pomimo to pragmatyczną, którą, zdaniem Marksa, posługiwano się do manipulowania masami pracującymi nad przeobrażaniem świata.

O wiele ciekawszy pomysł związany z redukcjonizmem ontologicznym znajdujemy w pismach Nietzschego, w których pojawia się głośny krzyk Zaratustry obwieszczający światu śmierć Boga. Tylko, o którego Boga w tym stwierdzeniu chodzi. Sam Nietzsche stwierdza, że śmierć dotyka Boga metafizyki, którego pojawienie się na scenie jest jego wynikiem błędem scholastyków, którzy we wczesnym średniowieczu połączyli Dobro z Bytem. Metafizyk, kiedy pragnie poznać zasady rządzące tym światem będzie dążył, czy może raczej postulował postrzeganie kryterium prawdy w jej zgodności z ludzkimi wymaganiami trwałości, stąd też bierze się fałszywe mniemanie o zgodności poznania z pragnieniem bezpieczeństwa. Nietzsche stoi na stanowisku zakładającym, że *religia jest - tylko i wyłącznie - pobożnym kłamstwem*. Człowiek budując sobie konstrukt myślowy, w sytuacji, w jakiej po raz kolejnym powracamy do momentu, kiedy *homo religiosus* odkrywa przypadkowość swojego istnienia, co jest czynnikiem konstytuującym dla otwarcia się na inny wymiar, w celu poszukiwania sensu i ładu. Skoro zdaniem Nietzschego byliśmy tak bardzo przerażeni przypadkowością faktyczności i dążyliśmy tak usilnie do znalezienia zasady regulującej ten stan rzeczy, to utożsamiliśmy faktyczność świata, w którym istniejemy z ideami, które by jego istnienie mogły uzasadnić. Bóg staje się tym samym kategorią *intelligibilną*, ale niestety wyjaśnienia, jakich Jego istnienie mogłoby dostarczyć, pozostawałyby ciągle na poziomie *intelligibilnym*, poziomie rozumu spekulatywnego. Nie ma w tym rozumowaniu mowy o Bogu religii.

Kolejna redukcja to praktyka przeprowadzana na poziomie redukcjonizmu subiektywistycznego, podjęta została przez psychoanalityków takich jak Freud, Jung i Fromm. Zapoczątkowane zostało to badaniami angielskiego religioznawcy Codringtona, który postawił tezę, że u podstaw całej rzeczywistości postrzeganej oczyma człowieka religijnego znajduje się *mana*. *Mana to: immanentna i bezosobowa siła determinująca wszystko, co się dzieje. W niektórych tradycyjnych społeczeństwach polinezyjskich jest to synonim przeznaczenia, losu w znaczeniu przyczyny aktywnej, bezosobowej, której nie można wyróżnić*

*ze zdarzeń*. Część badaczy stanęła na stanowisku określającym ten kierunek badań jako wynik, tak zwanej, iluzji początku, dotyczącej kwestii: kto był na początku człowiek czy Bóg. Freud stwierdza, że religia jest wytworem podmiotu, co oznacza, że świadomość religijna nie jest konstytuowana przez podmiot a nie przez przedmiot. Wszelkiego typu akty religijne są, według tego założenia, wytwarzane przez nas sposób istnienia bez ingerencji bóstwa. Akt religijny jest tu aktem samodzielnej projekcji. Przeświadczenie Freuda płynie ze stwierdzenia, że każdy człowiek posiada pragnienie bezpieczeństwa, pragnienie miłości, pragnienie zwycięstwa dobra nad złem etc. Chcąc to osiągnąć będzie wytwarzał pewne symbole, które w sposób zbiorowy zostaną przypisane i wchłonięte przez kulturę ogólnoludzką. Stawia on także tezę, mówiącą o tym, że *religia jest pewnym typem nerwicy społecznej*. Przejawia się on poprzez to, iż człowiek chcąc uzasadnić sobie swoje własne istnienie schodzi do poziomu niższego, od obecnej płaszczyzny jego egzystencji i powraca do pierwotności. Zdaje się że on również jest autorem stwierdzenia zakładającego, że człowiek rodzi się szalony, następnie cierpi i w końcu umiera. Wszystko to bierze swój początek z faktu redukcji; mówienia o religii do mówienia o podmiocie religijnym.

Problem religii dla Junga oddają jego analizy związane z wytwarzaniem pewnych symboli religijnych na płaszczyźnie psychologicznej. W rachubę wchodzi tu wszelkiego typu archetypy, w których mają zostać ukazane momenty lękowe oraz momenty wolitywne.

Wszystkie redukcjonizmy pozostają takimi momentami refleksji filozofów nad religią, które poddawane są krytyce przez fenomenologię religioznawczą. Krytyki te dotyczyć będą między innymi trzech zasadniczo wspólnych wszystkim redukcjonizmom elementów: nigdy nie traktują one religii w całości, zawsze będzie poddawany analizie tylko jakiś moment znaczeniowy fenomenowi *sacrum* nie oddający całościowo jego treści i do tego właśnie momentu znaczeniowego cała religijność będzie sprowadzana. Praktyka ta nie musi wykluczać istnienia Boga, ale z reguły redukcjonizm będzie prowadził do wypaczonego oglądu religii. Zupełnie nie wnikając w sprawy związane z czymś wyznaniem.

Fenomenologia religii, będąca odpowiedzią na redukcjonistyczną refleksję nad religią ma swoje różne odniesienia w praktyce badawczej. Pierwsze pojawiły się jeszcze przed głośnym wystąpieniem Husserla i dotyczyły faktów opisujących wszelkie "religijne fenomeny", kolejny sposób badań określany tym terminem to porównawcze studia połączone z klasyfikacją różnych fenomenów religijnych, których dokonał Otto. Kolejny typ to działania badawcze, w których wykorzystywane są metody fenomenologii opisane przez Husserla i łączy się je z wiedzą historyczną i antropologiczną, taki typ refleksji uprawiał Eliade oraz van der Leeuw. Jest to bardziej religioznawstwo niż filozofia religii aczkolwiek granice są tu bardzo płynne. Ostatni typ refleksji fenomenologicznej nad religią to klasyczna refleksja filozoficzna dokonywana w oparciu o aparatę pojęciową zarysowaną dla fenomenologii przez Husserla i jego uczniów. Najbardziej znanymi badaczami tego nurtu są Guardini, Scheler oraz Ricoeur.

## V. W jaki sposób na przełomie wieków filozofowie mówili o religii?

Czy ich stanowiska były zbieżne z tym, co do tej pory udało się nam zakreślić, czy też może wniosą one jeszcze nowe

światło do tej sprawy? Oczywiście wydaje się stwierdzenie, że filozofowie raczej stronią zarówno od kategorii religii jak i kategorii Boga, ponieważ są to kategorie irracjonalne, nie poddające się falsyfikacji metodami logicznymi, brak ciągle metod (i stan raczej należy traktować jako stały), które pozwalałyby sprowadzać fenomen religijności do płaszczyzny refleksji w pełni racjonalnej i nie pozostawiającej żadnych niedopowiedzeń, czy też białych plam. Gdy jednak przyjrzymy się dziejom filozofii od momentu, gdy Tales stwierdza, że istnieje pewna zależność pomiędzy ludzkim umysłem a Kosmosem i zależność ta zakłada z jednej strony racjonalność Kosmosu, a z drugiej racjonalność ludzkiego umysłu mogącego badać i poznawać racjonalność kosmosu, to stwierdza on także, że nie wszystko należy do tego pojmovalnego świata. Właśnie ten moment dziejów ludzkiej myśli zapoczątkował pojawienie się problemu poznawczego, który pozostaje nierozwiązany do dnia dzisiejszego. Stąd też filozofowie pozostają uwikłani w rozważania dotyczące nie tylko świata postrzegalnego, ale również tego, który pozostaje skryty w transcendencji, na tym opiera się, z grubsza, mariaż w jakim pozostaje refleksja filozoficzna z religią.

Obecnie można już stwierdzić, że w dziejach filozofii pojawiło się kilka typów refleksji nad religią. Pierwszy z nich cechuje się traktowaniem religii jako, tak zwanej, świadomości przedracjonalnej lub świadomości nieszczęśliwej. Jest to taki moment istnienia kultury, w którym nie udało się wypracować jeszcze pełnego modelu poznawczego, mogącego opisać człowiekowi jego sytuację egzystencjalną. Z jednej strony mamy tu działalność Marksa twierdzącego, że religia jest *opium dla mas* służącym do sterowania klasą robotniczą, z drugiej natomiast odkrycie Nietzschego stwierdzającego, że religia jest *zestwą kapłanów*, którzy sami są słabi, stąd też posługują się religią jako narzędziem budzącym poczucie winy u tych, którzy są silniejsi od słabych, zapewniając, tym samym, kapłanom uprzywilejowaną pozycję w hierarchii społecznej.

Kolejny proces uprawiania filozofii religii, to postrzeganie jej jako przemiany religii w filozofię. Po raz pierwszy ten typ refleksji pojawia się w dobie hellenistycznej, kiedy to z wykorzystaniem alegorezy reinterpretuje się bóstwa jako "personifikacje" siły natury. Mechanizm ten pozwala na przejście od panteonu bóstw do pojęć kosmologicznych. Jeszcze ciekawiej zjawisko to ukazują *Dialogi* Platona, który pewne prawdy przekazywane w micie stara się zracjonalizować i ukazać w kategorii praw opisowalnych i postrzegalnych na płaszczyźnie teoretycznej. Filozofia jest w tym przypadku traktowana jako religia uświadomiona.

Trzeci sposób uprawiania filozofii religii opiera się teologii filozoficznej. Czym różni się teologia filozoficzna od religii? W istocie religii tkwią dwa pytania: pytanie o imię Boga i pytanie o elementy teofanii. Dla człowieka modlącego się istotne jest to, aby wiedzieć ku komu modlitwa ma być skierowana, kogo w tej modlitwie pragnie on wzywać. Znajomość elementów teofanii pozwala na rozróżnienie złudzeń od prawdziwego wydarzenia Objawienia. W religii będzie chodziło o podtrzymanie kontaktu pomiędzy bóstwem, a wyznawcą. W teologii filozoficznej nie ma tych dwóch pytań, stawia się tu raczej pytania o istotę Boga oraz o sposób Jego istnienia. Pierwszym filozofem, który w taki sposób podchodził do kategorii religii był św. Augustyn z Hippony, który pisząc swoje podstawowe traktaty, takie jak *O Trójcy Świętej*; *O Państwie Bożym* czy *O doktrynie chrześcijańskiej* wychodzi z założeń filozoficznego opisu Boga. Owe założenia są dla Augustyna, jak i dla jego

naśladowców, o tyle istotne, że mamy tu do czynienia ze staraniami wykazania, (pomimo irracjonalności, to jest Transcendencji Boga względem ludzkiego rozumu) można na poziomie racjonalnym uprawiać refleksję poświęconą Bogu i wcale nie musi to implikować jakichś błędów. Z drugiej strony starał się wykazać, że na poziomie refleksji filozoficznej istnieje możliwość pełniejszego poznawania zagadnień związanych z religią dla osób wierzących niż dla ateistów.

Ten typ filozofowania ewoluował w sposób bardzo niezwykły od hermeneutyki teologicznej jaką uprawiał Augustyn aż do *onto-teologii*. Przez *onto-teologię* będziemy rozumieli takie zabiegi poznawcze, które będą dążyły do kreowania dowodów na istnienie Boga. W tym wyraża się wielkie pragnienie człowieka: uchwycenie Boga, a może raczej uzyskanie racjonalnej pewności o istnieniu Boga. *Onto-teologia* posiada dwa filary, na których wspiera się jej praktyka: sprowadza wszelkie istnienie do samego bytu i tłumaczy tenże byt, jako realnie tożsamy z Bogiem, oraz prowadzi rozróżnienia pomiędzy bytem, a wszelkim istnieniem skończonym. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z konstruowaniem dowodów na istnienie Boga. W drugim natomiast z praktyką odrzucania "fałszywych bogów".

Wszystkie te sposoby podejścia do problematyki związanej z religią nie obejmują jeszcze nie prezentowanego aspektu języka religijnego, będącego tematem osobnych rozważań. Ponieważ język jakim posługuje się człowiek religijny jest istotnie różny od języka, którym posługuje się człowiek religijny. Znak, który pojawia się w "polu" języka religijnego, jest zupełnie innym znakiem od znaków języka potocznego, czy też ogólnego. Tylko z tej przyczyny, iż znaki w obrębie języka religijnego mają moc samoistnego powstawania, a ponadto posiadają treści mogące człowiekowi wyjaśnić jego sytuację egzystencjalną, w jakiej znajduje się tu i teraz. □

<sup>1</sup> Por. J.A. Kłoczowski OP, *Filozofia religii*, Kraków 1993, ss.121-123.

<sup>2</sup> Por. L. Dupre, *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, ss.17-22.

<sup>3</sup> Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz – Kowalski, ss.7-37.

<sup>4</sup> Wszelkie rozróżnienia dotyczące dialektyki *sacrum* i *profanum* przyjęte zostały za stanowiskiem określonym w pismach Mircea Eliadego.

<sup>5</sup> Porównaj opis morfologii *sacrum* dokonany przez R. Otto, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993, ss. 39-56 i 59-68.

<sup>6</sup> Por. L. Dupre, *op.cit.*, ss.21-23.

<sup>7</sup> Por. G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei* [w:] tegoż, *Homo viator wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, ss.29-71.

<sup>8</sup> L. Dupre, *op.cit.*, s.34.

<sup>9</sup> Tamże, s.38.

<sup>10</sup> R. Schaeffler, *Filozofia religii*, przeł. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s.144.

<sup>11</sup> Por. J.A. Kłoczowski OP, *op.cit.*, ss.12-14.

<sup>12</sup> Cicero, *De natura deorum* III, 28, cyt. za: J. A. Kłoczowski OP, s.10.

<sup>13</sup> Laktantius, *Institutiones divinae* VI, 28, cyt. za: J. A. Kłoczowski OP, s.11.

<sup>14</sup> Por. M. Eliade, *op.cit.*, ss.2-5.

<sup>15</sup> Por. J.A. Kłoczowski OP, *op.cit.*, ss.15-30,



## Po-słowie wobec Nieobecnego

*Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Wydawnictwo "Znak" red. ks. W. Zuziak, Kraków 2001

Książka ta jest zbiorem tekstów wygłoszonych na konferencji poświęconej pamięci zmarłego ks. Prof. Józefa Tischnera, która odbyła się w trakcie zeszłorocznych "Dni Tischnerowskich" zorganizowanych w Krakowie. To pierwsza pozycja w polskim piśmiennictwie filozoficznym podejmująca problematykę myśli Tischnera. Jest to o tyle smutniejsze, że jak wskazuje lista referentów myśl ta jest znana i ceniona w całej Europie. Wśród zaproszonych gości znajdowali się najwybitniejsi filozofie polscy oraz wielu znamienitych gości z zagranicy.

Istotną cechą tych tekstów oddaje podtytuł *Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*: nie mamy tu do czynienia tylko i wyłącznie z zorientowaną dialogicznie antropologią dramatu lecz z całym spektrum problemów, które były tematem rozważań ks. Tischnera a także z odnoszeniem się do tradycji i ukazywaniem miejsca w niej źródeł i owoców myśli Tischnera.

Teksty zostały podzielone na trzy grupy tematyczne: "Inspiracje i polemiki", "Dramat człowieka w horyzoncie dobra", "W stronę myślenia religijnego".

Pierwsza grupa tekstów zostaje otwarta wnikliwym studium prof. Stróżewskiego poświęconego związkom metafizyki i dobra zarówno w tradycji myśli zachodniej jak w pismach Tischnera. Problem dobra i Dobra to jeden z najważniejszych w myśli twórcy koncepcji człowieka agatologicznego. Stróżewski ukazuje w jaki sposób Tischner wpisuje się w tradycję myśli zachodniej borykającej się z kwestią "dlaczego raczej jest coś, a nie nic". To tekst, który należałoby polecić wnikliwej lekturze wszystkim krytykom tischnerowskiej wykładni teologicznej. Teksty tej części książki ukazują tylko niektóre aspekty myśli Profesora, takie jak związki z Platonem i św. Augustynem, polemiki z Heideggerem oraz przekraczanie zarówno myśli Hegla jak i metody Husserla oraz związki z francuską filozofią refleksyjną. Tu koledzy i uczniowie Tischnera wydobywają to wszystko, co często umykało czytelnikom Jego tekstów, to jest ciągłą troskę o człowieka i ustawiczne pytanie o wolność i dobro. Najtrafniej chyba oddali kwestie tych poszukiwań prof. Delsol stwierdzająca, że współczesna filozofia może skupiać się raczej na konstruowaniu pytań, a nie dawaniu odpowiedzi. Dopelnieniem tego stwierdzenia a'propos metody filozofowania Tischnera dał ks. prof. Heller wskazując na źródła zanurzania się Tischnera w "myślenie z głębi metafory" nie czyniąc przy tym z tego zarzutu a raczej wskazując na konieczną celowość takiej praktyki. Myśl Tischnera to nie tylko myśl głęboko osadzona w tradycji, poszukująca nowych dróg wyjścia z dramatu istnienia, ale to przede wszystkim myśl chodząca po manowcach, na które niewielu się zapuszczało w celu odkrywania tego, co dla człowieka najważniejsze.

Druga część związana z problematyką wartości wydaje mi się właściwie polemiczna. Prof. Węgrzecki ukazuje polemiczną względem tekstu A. Bobko tezę mówiącą o kwestii wartości w filozofowaniu Tischnera. Wydaje się, że Węgrzecki ma rację twierząc, iż wartości w całym okresie pracy naukowej były dla Tischnera czymś istotnie ważnym, co wyklucza tezę o czasowym Jego zainteresowaniu tą kwestią i, co jeszcze istotniejsze ukazuje on zupełnie inne podejście do kwestii wniosków w tej materii. Teza dr. Bobko o estetyzacji człowieka jako specyficznym zwieńczeniu "myślenia według wartości" jest dla prof. Węgrzeckiego raczej chybiona. Jeszcze ciekawszym tekstem jest polemika "post mortem" z Tischnerem w kwestii człowieka agatologicznego. To chyba najciekawszy tekst tej konferencji ukazujący nie tylko słabości myślenia samego Tischnera ale i ważkość problemów, z którymi starał się on borykać. Wyraźnie widać tu napięcie pomiędzy największą słabością (zdaniem niektórych) oraz największą zaletą (zdaniem innych) to jest wykorzystywaniem w refleksji filozoficznej już nie tylko metafor, co wręcz posługiwanie się metaforycznym stylem i przypisanym mu myśleniem. Zarzuty prof. Skargi obnażają słabość takiego myślenia, co zdaje się potwierdzać znacznie wcześniejsze uwagi w tej materii prof. Bocheńskiego OP, a jednak dla czytelnika ważne jest to, że filozofia rygorystycznie przestrzegająca reguł metody pozostaje często bezradna wobec pytań, za którymi Tischner dopiero podejmował refleksję.

Trzecia grupa tekstów prezentuje relacje pomiędzy myślą filozoficzną Tischnera a religią. Wykład prof. Malagutiego ukazuje Tischnera znanego tylko nielicznym jego uczniom jako uważnego czytelnika tekstów mistycznych ale przede wszystkim jako filozofa ukazującego niezwykłą ważkość treści ksiąg mistycznych Doktorów Kościoła we współczesnych poszukiwaniach sensu historii oraz uwikłanego w nią człowieka. Wszystkie wykłady tej części ukazują właśnie ten niezwykle ważny element myślenia Tischnera, który najdobitniej uwytklił prof. Tarnowski mówiąc o metaforyzacji naszego świata. Zabieg ten pozwolił ukazać nie tylko kondycję człowieka współczesnego wpisaną w figurę pielgrzyma ale wskazał także na to, co w tej koncepcji filozoficznej jest najważniejsze, to znaczy na podążanie śladami Transcendencji ku rzeczywistości która nie istnieje w ramach metaforycznego *als ob*.

Książka ze wszech miar ciekawa, szkoda tylko, że brakuje tu głosu Nieobecnego. Może jak zwykle okazaliśmy się mądrymi po szkodzie. A jednak to książka ważna i dla osób obeznanych z tekstami Ks. Profesora jak i tymi, którzy mówiąc o jego tekstach znają ich treść tylko z recenzji lub powierzchownej lektury. Wykłady wszystkich prelegentów wyraźnie wskazują nie tylko na głębię tej myśli ale również na jej niezwykłą złożoność jak ważkość podejmowanych kwestii.

Można tylko życzyć sobie podjęcia wysiłku zawołania przywoływanego przez prof. Swieżawskiego *duc in altum*.

□

## Istotowe myślenie o człowieku

Filozoficzna twórczość księdza, a później biskupa i kardynała, Karola Wojtyły, do chwili wyboru go na Stolicę Piotrową, była znana tylko w wąskich kręgach. Działo się tak być może z tego powodu, że – jak pisze Karol Tarnowski – “Papież jest myślicielem i poetą zarówno myślowo jak i językowo trudnym...”<sup>1</sup>. Po wyborze na Papieża sytuacja uległa zasadniczej zmianie. Dzieła Wojtyły zaczęły być tłumaczone na obce języki, zaczęły także pojawiać się różne ich opracowania. Katolicki Uniwersytet Lubelski ogłosił drukiem wykłady, które prowadził tam jako profesor. To wszystko sprawiło, że obecnie możemy mieć udział w znacznie pełniejszym owocu filozoficznych badań K. Wojtyły.

Czy zatem możemy powiedzieć, że myśl Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II jest już dość powszechnie znana? Czy jej wpływ na nasze myślenie, na rozumienie człowieka i świata jest tak wielki jak wielka jest ta myśl? Odpowiadając na te pytania znów posłużę się słowami K. Tarnowskiego. Píše on tak: “Wielka wizja człowieka, jaką roztacza myśl Karola Wojtyły – Jana Pawła II, teoretycznie powinna być bliska myśleniu każdego polskiego katolika i twórczo przyswojona przez każdego polskiego filozofa i teologa: język tej poezji i tej filozofii jest w końcu naszym językiem. Cóż z tego jednak, kiedy w Polsce, nie nawykłej do wojowania myślą, śladów tego przyswojenia – poza paroma chlubnymi wyjątkami – nie bardzo widać”<sup>2</sup>.

W tej sytuacji dobrze się stało, że ukazały się *Rozważania o istocie człowieka* autorstwa Karola Wojtyły<sup>3</sup>. Książka składa się z trzech części. Najpierw zamieszczone zostało *Słowo wstępne* pióra Teresy Skawińskiej, następnie *Wprowadzenie* autorstwa ks. Tadeusza Ślipki, i wreszcie zasadnicze rozważania, podzielone na cztery rozdziały, są owocem pracy ks. K. Wojtyły. Stało się po dwakroć dobrze, że pozycja ta została ogłoszona drukiem. Po pierwsze, poszerza ona dorobek filozoficznej działalności K. Wojtyły. Po drugie, stwarza ona możliwość bycia wprowadzonym w myślenie filozoficzne nawet dla tych, którzy nie zajmują się tą dyscypliną w sposób profesjonalny.

Praca ta ma specyficzny charakter. Jej autorem był 29-letni ksiądz, wikariusz parafii św. Floriana w Krakowie. Ponadto nie została ona przygotowana do druku przez Autora, a przez słuchaczy. Książka tę stanowią bowiem zapisane wykłady, które były wygłaszane w tamtejszym duszpasterstwie akademickim. Aby lepiej wyjaśnić genezę tego *opusculum* oddajmy głos osobie, która była w owym czasie studentką i wykładów tych miała szczęście słuchać, mieszkającej w Paryżu Teresie Skawińskiej. Píše ona: “Rok 1949. W Polsce stalinizm, zniewolenie i indoktrynacja osiągają apogeum. (...) Do parafii św. Floriana w Krakowie w dniu 17 marca został skierowany do pracy jako wikariusz młody ksiądz, doktor teologii, Karol Wojtyła. (...) Byłam jedną ze studentek, których inicjatywa spowodowała, że mianowany duszpasterzem akademickim parafii św. Floriana ksiądz Karol

Wojtyła rozpoczął roczny cykl wykładów dla środowiska akademickiego Krakowa, zatytułowany “Rozważania o istocie człowieka”. (...) Wtedy, w 1949 r., powstał projekt, aby treść głoszonych u św. Floriana... konferencji udostępnić szerzej niż tylko bezpośredni słuchacze grupie studentów poprzez wydanie skryptu. Autor nie tylko wyraził na to zgodę, ale sam spisał na maszynie wygłoszone wykłady, co dzisiaj – przy pełnym poszanowaniu zachowanego tekstu – pozwala odbierać myśl autorską”. (ss. 5-6)

Choć wykłady były prowadzone dla członków duszpasterstwa akademickiego a nie dla ludzi uprawiających filozofię zawodowo, to jednak ich treść może ubogacić również tych, którzy należą do tej ostatniej grupy. Ks. T. Ślipko pisze, że *Rozważania o istocie człowieka* mają “coś do powiedzenia” również “profesjonalnym etykiem”. (s.12). Jest to zatem praca, po którą może i powinien sięgnąć każdy.

Swoje rozważania dotyczące istoty człowieka K. Wojtyła rozpoczyna od wskazania na metodę, którą będzie się posługiwał, czyli od omówienia postawy poznawczej. (Te zagadnienia wypełnią rozdział I pracy, zawarty na ss. 15-26) Jest to postawa “na wskroś realistyczna”. (s.16) Co to znaczy? Znaczy to, że badający zakłada, iż jego umysł “dosięga pozazmysłowej rzeczywistości i zdolny jest ujmować samą jej istotę. Takie nastawienie odróżnia nas – kontynuuje Wojtyła – od wszelkiego rodzaju agnostyków czy też idealistów, którzy obrazu świata nie wydobywają z przedmiotowej rzeczywistości, ale uznają go za czysty wytwór myślącego podmiotu”. (s.16)

Tym, co interesuje Autora nie jest badanie wszelkiego bytu, ale bytu szczególnego, tego, który określamy przy pomocy słowa “człowiek”. A można o nim mówić w dwojaki sposób. Można to przecież czynić już to “pod kątem losu człowieka”, już to “pod kątem jego istoty”. (s.18) Wojtyła wybiera ów drugi aspekt, jest on bowiem fundamentalny i warunkujący pierwszy z tu wymienionych. “Los bowiem człowieka w ogromnej mierze stanowi konsekwencję jego istoty. Tak więc temat dotyczący istoty człowieka jest logicznie wcześniejszy i bardziej podstawowy”. (s.18)

Opis bytu ludzkiego jest niezwykle skomplikowany. Oto bowiem stajemy wobec bytu złożonego, psychofizycznego, takiego, który jest ukonstytuowany nie tylko przez pierwiastek materialny ale również przez pierwiastek duchowy. Wyjaśnieniem bytu ludzkiego w aspekcie jego cielesności – przypomina Autor - zajmuje się “cała plejada nauk doświadczalnych”, która “podbudowuje nam to zagadnienie niejako od dołu, od strony faktów i konkretów”. Natomiast na duchowość człowieka wskazuje religia, która “ujmuje ten sam problem niejako od góry, od strony ostatnich konsekwencji, tak czy inaczej pojętej istoty człowieka”. (s.21)

Duszy, czyli duchowego pierwiastka konstytuującego człowieka, nie poznajemy “wprost i bezpośrednio”, nie poznajemy jej “na drodze jakiegoś oglądu czy intuicji”. Do-

cieramy do niej poznawczo “drogą pośrednią, przez ściste i stopniowe wnioskowanie ze skutków, tj. z przejawów życia ludzkiego, o źródle tego życia”. (s. 25) Mamy więc tu odwołanie się do metafizyki klasycznej i jej zasady głoszącej, iż *agere sequitur esse*. Takim przejawem wskazującym na element duchowy w człowieku jest kultura, którą on tworzy. “Tylko człowiek posiada zdolności kulturotwórcze”. (s.28) Człowiek, jako jedyny twórca kultury w widzialnym świecie, musi zatem różnić się od wszelkiego innego stworzenia. “Dawno już myśl filozoficzna ujęła wynik tej obserwacji w lapidarną formułę: *genus humanum arte et ratione vivit*”. (s. 29) Podobną myśl do tej, którą wyczytujemy u Wojtyły, odnajdujemy np. w tekstach ks. K. Michalskiego. Ten ostatni pisał; “Tylko człowiek kulturę stwarza, tylko on ją rozumie, tylko on ją potrafi odziedziczyć, ocenić i rozbudować, dowodząc przez to, że tylko w nim tkwi to coś, co go wynosi ponad naturę, ponad zwierzę na każdym stopniu jego rozwoju. Kto dzisiaj dowodzi, że istnieje głęboka, istotna różnica między duszą a duszą, między duszą, co wkracza w sferę ducha, a duszą, co do tej sfery nie dosięga – obiera zazwyczaj jedną z dwóch dróg, bo albo wiąże zagadnienie z faktem kultury, albo przeprowadza drobiazgową analizę funkcji, które przez właściwy sobie duchowy charakter wyodrębniają się od wszystkich innych faktów psychicznych”<sup>4</sup>. Karol Wojtyła nie pominął żadnej z tych dróg, dlatego w dalszej części pracy odnajdujemy zarówno analizę ludzkiego poznania jak i pożądania (dążenia).

Poznanie ludzkie to nie tylko poznanie dokonujące się przy pomocy zmysłów, ale to również poznanie umysłowe, które swój wyraz znajduje w pojęciach. “Wiedza przyrodnicza – pisze K. Wojtyła – pozostawiła nas przy reakcji odnośnych ośrodków mózgowych. Otóż... mamy pełne prawo przyjąć, że od chwili gdy podnieta dotarła do ośrodków mózgowych, zajęła się nią inna siła, inna władza: rozum, który przez proces tzw. abstrakcji (nie jest to żaden proces przyrodniczy, dochodzimy do jego określenia na podstawie psychologicznej introspekcji) wy dobył z tej wrażeniowej (względnie: wyobrażeniowej) treści zupełnie odrębną treść umysłową. Jeżeli taka treść znajdujemy w swych przeżyciach, jeżeli stwierdzamy ją, wobec tego mamy ścisłe prawo wnioskować z tej treści o władzy, która treść tę wywołuje, a z natury tej treści wnioskować o naturze samej władzy. W ten sposób rozum ludzki staje przed nami w pełnej oczywistości swej odrębnej od materii duchowej natury”. (ss. 56-57) O duchowości w człowieku świadczy również sfera dążeniowa. Wyraża się to w tym, że uczucia niższe podlegają procesowi sublimacji, a uczucia wyższe procesowi wychowania, co domaga się “interwencji pierwiastka ponadmaterialnego”. (s. 70) Takim wyrazem ducha konstytuującego byt ludzki są również uczucia wyższe oraz akty woli. “przecież uczucia wyższe – pisze Wojtyła – stanowią takie właśnie uwrażliwienie naturalnej sfery uczuciowej na dobra poznane umysłowo, abstrakcyjnie, na dobra i prawdy religijne, etyczne, estetyczne itp. Jeśli zaś chodzi o cały ów jedynie w człowieku żywotny zespół przeżyć woli, to fakt jej wolności niejako rozsądza od wewnątrz typową organizację bytów materialnych, wytwarzając w człowieku takie przeżycia, których żadną miarą nie

da się sprowadzić do najwyżej nawet zorganizowanych sił materii ożywionej jako do właściwego i pierwszego źródła. Jeżeli jeszcze dodamy do tego, że te wolne dążenia ludzkiej woli ciągle zwracają się do pewnych dóbr niematerialnych, do takich dóbr duchowych, jak cnota, wiedza, postęp, dobra nadprzyrodzone, wreszcie - sam Bóg, to wówczas tym łatwiej będzie nam określić naturę tego pierwszego motoru, który wywołuje te dążenia i przez nie kształtuje życie ludzkie. Wówczas też całe swe filozoficzne pokrycie znajdą te słowa Apostoła: “gdzie duch – tam wolność”(2Kor. 3,17). (ss. 70-71).

Rozdział trzeci został poświęcony dalszym zagadnieniom dotyczącym kwestii duszy ludzkiej. Czym ona jest? Jest ona “pierwiastkiem zasadniczym”, który ożywia człowieka, stanowi jego pierwsze źródło i pierwszą zasadę wszystkich jego aktów. Pierwiastek ten nie daje się sprowadzić do energii życiowych i sił, którymi dysponuje materialny ludzki organizm. (Por. s. 73) Dusza ludzka jest natury duchowej, wszak “jest tu ustrój wewnętrznie od materii niezależny, zdolny do poznania i celowego dążenia”. (s. 75) Dusza ludzka jest duchowym bytem substancjalnym. Co to jest substancja Autor omawia na stronach 76-82. O tym, że dusza ludzka jest właśnie takim bytem świadczy fakt, “że dusza stanowi owo pierwsze źródło i pierwszą zasadę życia, do której wszystkie tego życia przejawy w ostateczności się sprowadzają, z której wypływają i pochodzą. Jeśli zaś tak – wówczas trudno pomyśleć, aby dusza miała się jeszcze opierać na czymś innym, na jakiejś dalszej jeszcze i głębszej podstawie w człowieku jako na źródle i zasadzie swych działań i swego istnienia. Ona sama stanowi właściwy podmiot swego istnienia i działania, a działa przez przypadłość, które się na niej bezpośrednio lub pośrednio (tj. za pośrednictwem ciała) opierają. A więc – sama jest substancją. To rozumowanie jest proste” – konkluduje Wojtyła. (s. 79) O substancjalności duszy ludzkiej świadczy również trwałość naszego “ja”. To nasze “ja” przeżywamy we wszystkich naszych przeżyciach” (s. 80). Jest więc ono “nie podlegającym tym wymianom, jakim podlega organizm ludzki – odnajduje wciąż siebie przez akt samoświadomości”. (s. 81)

Substancjalna duchowa dusza ludzka nie ulega zniszczeniu a więc jest ona nieśmiertelna. Byty duchowe, w odróżnieniu od materialnych nie są złożone z żadnych części. Świadczą o tym akty świadomości i woli, które nie dają się zmierzyć przy pomocy żadnej skali ilościowej. A zatem, byty proste jako takie, czyli niezłożone, nie dają się też na żadne części rozłożyć, a właśnie rozpad na części oznacza zniszczenie jakiegoś bytu. (Por. s. 83) Ponieważ mogą tu nasuwać się pewne trudności w zrozumieniu zagadnienia, dlatego też Wojtyła dodaje: “Inna rzecz, że owe materialne części, będące produktem rozkładu bytów materialnych (np. atomy), same wchodzi w nowe ustroje i organizmy; i w takim znaczeniu są również poniekąd niezniszczalne. Gdy jednak chodzi o nieśmiertelność duchowej ludzkiej duszy, to zakłada ona zachowanie nienaruszonej i tożsamej indywidualnej formy, jej dalsze trwanie po śmierci, tj. po rozkładzie materialnego organizmu ludzkiego ciała. I taka niezniszczalność, nieśmiertelność należy – twierdzimy – do samej istoty duchowej duszy,

stanowi przymiot jej natury”. (s.83)

Dusza jest zespolona z ciałem, ale nie jest to jakiś “zlepek” obu tych elementów. “Te dwa pierwiastki kształtujące ludzką naturę łączą się z sobą w jedną substancję”. (s.85) Szczegółowym problemom związanym z tym tematem Autor poświęca wiele miejsca rozważając je na stronach 84-95.

Rozdział ten kończy się “kilkoma uwagami na temat ludzkiej osoby”. Podając w skrócie ich treść można powiedzieć, że każdy poszczególny człowiek jest osobą ponieważ choć “mieści się w granicach gatunku, to jednak równocześnie występuje poniekąd z tych granic, aby stanowić każdy dla siebie odrębny świat przeżyć, twórczości i celów”. (s. 97)

Rozdział IV jest pomyślany jako rozdział teologiczny. Dopełnia on rozważania dotyczące istoty człowieka, gdyż wskazuje na niego jako na stworzenie wyjątkowe. Ta godność człowieka najkrócej może zostać wyrażona słowami, zapisanymi przez św. Jana. Wojtyła pisze więc: “Zacznijmy od znanego zdania, które św. Jan umieścił zaraz na początku swej Ewangelii: “dał im moc, aby się stali synami Bożymi”. (J. 1,12) Komu dał tę moc? Tym, którzy przyjęli Słowo Wcielone – Jezusa Chrystusa”. (s. 106) Dlatego też “człowiek, który ma łaskę, który został przysposobiony za ‘syna Bożego’, nosi w sobie coś z Bóstwa i na tej podstawie bierze udział w wewnętrznym życiu Bożym”. (s. 119) O takim wyniesieniu i takiej godności filozofom nawet nie mogła przyjść myśl do głowy. U Arystotelesa Absolut jest zimnym pierwszym poruszcicielem, który nie może kochać. Platon przyjmował “uczestnictwo”, ale było ono zaledwie czymś, co można określić jako dopuszczenie do udziału z zewnątrz. To zaś, co przynosi nam Ewangelia jest rzeczywiście “Dobrą Nowiną”, jest nadzieją dla każdego człowieka, który tylko chce zastanowić się i przyjąć nadzieję płynącą z powołania człowieka do zbawienia, czyli do uczestnictwa w wewnętrznym życiu Bożym. Takiemu głębokiemu zastanowieniu się nad tym kim jest człowiek, kim jestem ja, ma właśnie służyć książeczka Karola Wojtyły “Rozważania o istocie człowieka”. □

<sup>1</sup> K. Tarnowski, Przedmowa, w: K.L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II*, tłum. W. Buchner, 1997, s. 5.

<sup>2</sup> Tamże, s. 7.

<sup>3</sup> K. Wojtyła *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków WAM, 1999.

<sup>4</sup> Ks. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, s. 41.



**E I D O S** — aneks do miesięcznika społeczno-kulturalnego *Nad Odrą*.

Redaktor prowadzący: ks. dr Henryk Nowik

Adres redakcji: 65-238 Zielona Góra, ul. Wileńska 2

(Wydawca - **Towarzystwo Kultury Narodowo-Religijnej** 65-238 Zielona Góra, ul. Wileńska 2)

Redaguje Zespół Międzyregionalny. Redaktor naczelny i odpowiedzialny: Jan Nowik, - kontakt:

tel./fax (095) 720 61 37, e-mail: jnowik@wp.pl, tel./fax domowy (095) 7512 005, adres do korespondencji:

Jan Nowik 66-404 Gorzów Wlkp. skr poczt. 1215