

Marek Szulakiewicz  
ZROZUMIEĆ  
ŚWIAT WSPÓŁCZESNY



Marek Szulakiewicz  
ZROZUMIEĆ  
ŚWIAT WSPÓŁCZESNY

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIWERSYTETU  
MIKOŁAJA KOPERNIKA

Toruń 2018

Recenzent

Prof. UŁ dr hab. Witold Glinkowski

Opracowanie redakcyjne

Elżbieta Kossarzecka

Projekt okładki

Tomasz Jaroszewski

Na okładce: Alexis Loir (1640–1713), Czas odsłania prawdę,  
(miedzioryt, fragment).

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu  
Mikołaja Kopernika  
Toruń 2018

ISBN 978-83-231-4051-1 (oprawa miękka)

ISBN 978-83-231-4052-8 (oprawa twarda)

WYDAWNICTWO NAUKOWE UMK

ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń

REDAKCJA: tel. (56) 611 42 95; fax (56) 611 47 05

e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)

DYSTRYBUCJA: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń

tel./fax (56) 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)

[www.wydawnictwo.umk.pl](http://www.wydawnictwo.umk.pl)

DRUK: Drukarnia Wydawnictwa Naukowego UMK

## Spis treści

Wstęp .....	7
<b>Rozdział pierwszy</b>	
Filozofia jako sztuka rozumienia .....	19
1. Poszukiwanie fundamentu .....	25
2. Paradygmaty filozofii i rozumienie .....	32
3. Rozumienie i historia .....	45
4. Czas i prawda .....	51
<b>Rozdział drugi</b>	
Poszukiwania orientacji .....	63
1. Kryzys i orientacja .....	71
2. Orientacja i filozofia .....	75
3. Zorientować się w istnieniu .....	79
4. Pomoc filozofii .....	84
5. Utrata orientacji i utarte praktyki .....	87
6. Indywidualizm a poszukiwanie orientacji .....	93
7. Nasłuchiwanie .....	103
<b>Rozdział trzeci</b>	
Religia i człowiek współczesny .....	111
1. Zrozumieć religię .....	115
2. Doświadczenie religijne .....	122
3. Kierunek poszukiwań .....	130
4. Bóg dzisiaj .....	135
5. Od milczenia do słuchania .....	143
6. Od filozofii do fizyki .....	146
7. Poszukiwania sacrum .....	161

## Spis treści

### **Rozdział czwarty**

Człowiek przebaczący .....	173
1. Krzywda i przebaczenie .....	180
2. Przebaczenie bez skruchy .....	184
3. Odmowa przebaczenia .....	187
4. Moralne przebaczenie dzisiaj .....	193
5. Metafizyka i przebaczenie .....	195
6. Przebaczący Bóg .....	201
7. Przebaczący człowiek .....	205
8. Utrata zmysłu grzechu .....	208
9. Nauczyć się przebaczać .....	211
Zakończenie .....	217
Literatura cytowana .....	221

# WSTĘP

Pustynia rośnie, biada temu, w kim się kryje.

*Fryderyk Nietzsche*







**Z**aden inny obszar ludzkiej działalności nie jest tak bardzo zagrożony nicością, problematycznością i sceptycyzmem jak dziedzi-  
na filozofii. Nie tylko dlatego, że jej przedmiotu nie można pokazać poza nią samą i grozi tu zawsze niebezpieczeństwo zamknięcia się w akademickich szufladkach, ale głównie dlatego, że filozofia ma być wiedzą, której poszukujemy ze względu na nią samą (Arystoteles). W takim myśleniu siebie samej, czynieniu się własnym przedmiotem, ukryte jest zarazem wielkie niebezpieczeństwo. Już Platon dowodził, że doświadczenie filozoficzne oznacza często odwracanie się od codziennego świata ludzkich spraw i podkreślanie, że „świat jest jeszcze inny”. Wystarczy tu przypomnieć dialog *Teajtet*, w którym Platon dowodzi konstytutywnej obcości filozofii wobec świata. W rozważaniach filozoficznych, szczególnie w metafizyce, mieliśmy też do czynienia z wielkim ryzykiem nicości, jako działań skierowanych przeciwko zwyczajowemu i codziennemu widzeniu świata. Postawa ta cechuje się bowiem tym, że uznaje się w niej, iż świat nie jest czymś oczywistym, skończonym, określonym, spełnionym. Odwrotnie: jest on tajemniczy, nieskończony i otwarty „na nowe”. Dlatego myśliciel jest narażony na to, że musi ciągle zawieszać swe zakorzenienie w świecie i tym, co

wyduje się oczywiste. Filozofia była ujawnianiem niepewności otaczającego świata i „budzeniem z uzależnienia od potrzeb życiowych”<sup>1</sup>. Często odbierała też człowiekowi pewność co do tego, czym świat jest, i mamiła (tak samo jak religia) nowymi możliwościami i obietnicami, pokazując, czym on jeszcze być może. Była uwikłana w proces dziania się prawdy, a jej poznanie teoretyczne, utożsamiane z mądrością, marzyło o otwieraniu świata i naszych umysłów. Możemy powiedzieć, że filozoficzna mądrość przekształca naszą świadomość rzeczywistości i ukazuje, że żaden poznany świat nie jest samym światem i nie jest całym światem. Tym samym uczy ona nas, że jakikolwiek rozum teoretyczny nie jest w stanie ująć tajemnicy istnienia. Nasz świat – każdego z nas i zawsze – jest „światem w przelocie” i wskazuje na niekompletność, brak, „jeszcze inne” i „jeszcze inaczej”.

To wszystko jednak należy do przeszłości. Współczesna filozofia nie tylko nie potrafi „prowadzić dalej i odkrywać więcej”, ale również aktywnie przyczynia się do destrukcji rzeczywistości, czyli tego, „co jest”. Filozofia nie potrafi już zaciekawiać światem. Nie tylko nie powiódł się pomysł *zu den Sachen selbst* (fenomenologia), ale filozofia straciła również zdolność potęgowania procesu przekraczania i poszukiwania, aktywnie uczestnicząc za to w procesie nihilizacji i destruk-

<sup>1</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1998, s. 11.

cji, zachęcając do niebiańskiego spokoju w „tu i teraz” i radykalizując skończoność. Powoli myślenie to traciło swoje pierwotne zadziwienie bytem. W tym sensie choroba filozofii współczesnej jest poważna, jej źródeł zaś należy poszukiwać w niewłaściwym ukonstytuowaniu relacji z nauką, i fałszywym statusie jako *ancilla scientiarum*. Już Grecy znali dwie najgroźniejsze choroby filozofii, których pokonanie stawało się największą troską starożytnych myślicieli. Były to: nadmierna ogólność (uniwersalność) i równie nadmierna konkretność (indywidualność). W obu chodziło o świat, istnienie, byt. Pierwszy przypadek dotyczył takiego spojrzenia na byt, w którym brakuje uznania sensu jednostkowego i ujmowania wartości tego, co „tylko pojedyncze”, przemijające i jednostkowe. Prawdziwym istnieniem zdawało się tylko to, co uniwersalne, ogólne, absolutne. W drugim zaś odwrotnie, chodziło o niedostatek powszechności, ogólności i uniwersalności, czyli jakąś formę negacji boskości (świętości i trwałości), niezdolność ujęcia sensu ogólnego i ogólnego porządku. Tu z kolei za istnienie uznawało się tylko to, co konkretne, indywidualne, zmienne. W obu tych chorobach ujawniało się niebezpieczne redukcjonistyczne nastawienie do bytu.

Choroba redukcjonizmu pogłębiła się w czasach współczesnych. Łatwo dostrzec, że filozofowie nie tylko nie tworzą dzisiaj teorii świata, nie rozstrzygają problemów, ale wręcz nie chcą tego czynić, wprowadzając samoograniczenia i dekon-

strukcję. Klasycznym przykładem jest tu metafizyka, która zamyka przed filozofami tradycyjne tematy rozważań. Czy jesteśmy więc w jakimś przełomowym okresie jej rozwoju, a współcześni miłośnicy mądrości to tylko sofiści, z jednej strony krytycznie nastawieni do filozofii tradycyjnej, z drugiej, właśnie jak sofiści, zniechęcający do poważnego namysłu? Gdzie tkwią przyczyny zbyt długiego oczekiwania na Kanta współczesności, który przywróciłby filozofii utracone sensy? A może nie jest to choroba czy agonია, lecz po prostu koniec filozofii? Może nie należy oczekiwać uzdrowieńczych mocy i powiedzieć wyraźnie: w kulturze miejsce filozofii zajął ktoś inny i nie ma żadnego znaczenia to, czy jest on uzurpatorem, czy też prawowitym następcą tronu. Nie można jednak zrozumieć świata współczesnego bez filozofii.

Konfrontacja dzisiejszej filozofii z tradycją prowadzi najczęściej do konieczności uznania śmierci i końca tego myślenia. Tradycyjne pytania o byt jako byt, o prawomocność poznania i wartości są nie do pogodzenia ze współczesną antysystemowością i rozproszeniem, tendencją do relatywizacji, nadmierną fragmentaryzacją i redukcjonizmem. Zerwanie z tradycją mogłoby stać się ocaleniem filozofii i uchylić wszystkie pesymistyczne jej oceny wypowiediane przez samych filozofów, ale wtedy należałoby odnaleźć nowe zagadnienia i problemy, które okazywałyby się filozoficzne w jakimś nowym, nietradycyjnym sen-

sie. Może to jednak stanowić wyrażenie zgody na filozoficzny chaos, bo to, jaki to będzie problem, z jakiej dziedziny będzie pochodził, może przestać mieć znaczenie, a istotne będzie odnalezienie takich problemów jak najwięcej. Łatwo przewidzieć tu nadmierny wzrost problematyzacji kosztem rozstrzygnięć. Filozofią staje się w tej sytuacji to wszystko, co jest poprzedzone słowem *filozofia*.

Niezależnie od skutku oglądania dzisiejszych prób filozoficznych oczyma tradycji należy być świadomym, że to nie skądinąd jak z tradycji właśnie wynika jej dzisiejszy charakter. To przecież nie tak dawny scjentyzm postulował przeniesienie metody naukowej na teren badań filozoficznych. To przecież tradycja filozoficzna ujawniała, że system filozoficzny obiecuje człowiekowi odpowiedzi na wszystkie pytania, dając w zamian pokusę totalizacji, która zrealizowana w praktyce, staje się niebezpieczna nawet dla samego systemu. To, wreszcie, tradycja filozoficzna pozbawiła współczesnego filozofa pewności, gdy ten w niej właśnie dostrzegł dowolność i rozproszenie w udzielaniu odpowiedzi. U współczesnych myślicieli postmodernistycznych wyraźnie można dostrzec, że nawet ich ucieczka w historię prowadzi do odrzucenia tradycji.

Problem odnalezienia drogi filozofii jest jednym z problemów, przed którymi stoi cała współczesna kultura Zachodu. Nie można rozważać dzisiaj tego zagadnienia bez poszukiwania źródeł kryzysu kultury i zrozumienia współczesnego

świata. Jak się często dowodzi, filozofia w greckiej wykładni była, obok chrześcijaństwa i prawa rzymskiego, podstawą naszej kultury. Kto dzisiaj oskarża filozofię, oskarża też kulturę. Kryzys filozofii jest jednocześnie kryzysem naszego świata. Trzeba jednak zapytać: Czy przychodzące po zdziwieniu, wątpieniu odczucie braku sensu nie jest zdradą filozoficznej postawy? Czy filozoficzny rozum, zmuszony do słuchania, a nie pouczenia o świecie, jest jeszcze w stanie troszczyć się o miłość mądrości?

Tajemnica rozwiązania tych problemów tkwi w charakterze rzeczywistości, ku której zwraca się dzisiaj filozofia. Łatwo dostrzec, że świat ten na skutek działań samego człowieka (również filozofii), staje się obcy. Dzieje się tak nie przez przyjęcie jakiejś dodatkowej (filozoficznej) postawy, jak miało to miejsce w przeszłości, nie na skutek zdziwienia i wątpienia. Filozofowanie rodzi się współcześnie z zatroskania stanem świata i kultury, z odczucia obcości i zagubienia człowieka w świecie swoich wytworów. Świat ten jest obcy jeszcze przed rozpoczęciem filozofowania, w codzienności życia, w stanie, gdy – jak stwierdził F. Nietzsche – „pustynia rośnie”. Oznacza to z jednej strony, że filozofia otwiera się dzisiaj dla każdego w swych możliwościach, dokładnie tak jak marzył o tym Karl Jaspers, z drugiej, że dotychczasowe podstawowe doświadczenia filozofa, które były indywidualne i wyjątkowe (zdziwienie, wątpienie), stają się nieistotne dla samego

filozofowania. To bowiem, co warunkuje dzisiejsze filozofowanie, czyli odczucie obcości i zagubienia człowieka w świecie, spustoszenie w wielu obszarach, jest postawą powszechną. Argumenty te przemawiają więc za tym, że aby filozofować, należy postępować dokładnie odwrotnie niż dotychczas. Jeśli tradycja filozofowania powiązała z odwracaniem się (od świata pozornego, złudzeń, iluzji itp.), to aby kontynuować tradycję należy (odwrotnie) zwrócić się ku rzeczywistości, bo właśnie wtedy realizuje się największe od niej odwrócenie. Obcość rzeczywistości, która ujawnia się jeszcze przed zajęciem postawy filozoficznej i jedynie wtedy, gdy filozof jest z rzeczywistością, stwarza nowe możliwości odpowiedzi na pytania niesione przez tradycję. Poszukując tradycyjnej zasady rzeczywistości, filozof wskazuje teraz na określoną sytuację człowieka, w której „pustynia rośnie”. Stawiając tradycyjny problem nauki filozof nie zapyta o jej prawomocność, lecz o sytuację, w jakiej znalazł się człowiek, gdy właśnie nauka stała się dominującym sposobem oglądu świata. Wreszcie nie zapyta dzisiaj o istnienie Boga, lecz o sytuację religijnej kultury pozbawionej Boga. W rezultacie spojrzenia na świat od wewnątrz, filozof nie jest już tym, który myślą ma zapanować nad rzeczywistością. Problemy, jakie podejmuje, nie są już zewnętrzne wobec niego, lecz tworzą nierozłączną więź ze światem, w którym żyje. Niedługo filozofowie często powtarzali, że człowiek, który jest niezdolny do myślenia filozoficznego

albo który z niego rezygnuje, staje się istotą, która traci właściwą ludzką egzystencję. Wtedy jednak, gdy „pustynia rozprzestrzenia się”, nie tak łatwo z tego myślenia zrezygnować. To właśnie sama rzeczywistość, która staje się obca i zagrażająca tej egzystencji, zmusza do filozofowania. Gdy milkną filozofowie, każdy musi być filozofem. I każdy musi podjąć też próbę zrozumienia świata, w którym przyszło mu żyć.



ROZDZIAŁ PIERWSZY

FILOZOFIA JAKO SZTUKA  
ROZUMIENIA

To nie my mówimy słowa,  
to słowa nas mówią.

*Witold Gombrowicz*





**W** naszych czasach nie ma chyba częściej przyjmowanej tezy niż ta, że praktyka i użyteczność jest o wiele ważniejsza niż teoria i teoretyczność. Jak wiele zmienia to przekonanie, można dostrzec wyraźnie na przykładzie uniwersytetów, w których tradycyjne studia, wynikające z miłości do poznania i poszukiwania prawdy, przekształcają się w przygotowanie do zawodu. Często nie zauważa się, że praktyka to nie tylko działanie, ale też decyzja, która domaga się teorii: bez tej decyzji nie można podjąć żadnych działań. Ludzkie możliwości to nie tylko praktyczność, lecz również umiejętności teoretyczne. Również dla filozofii taka myśl, usuwająca teoretyczność z centrum kultury, przysparza wiele problemów. Powód tego łatwo wskazać. Jeśli będziemy oceniać filozofię z punktu widzenia praktyki, to skurczy się ona do przekonywania, że człowiek jest tylko wykonawcą, producentem, świat zaś jest tylko surowcem do ludzkiego działania. Cała zasada myślenia zostaje w ten sposób skonstruowana w konfiguracjach przestrzennych, w których celem jest jak najlepsze uporządkowanie świata. Już w epoce nowożytnej, w której zaczęła dominować kategoria przestrzeni, ujawniał się taki pragmatyzm, w którym praktyka i użyteczność zaczęła przysłaniać teoretyczność, a człowiek przyzwyczajał się do świata hierarchicz-

nie uporządkowanego. Stwarzało to złudzenie, jakoby rzeczywistość była statyczna, aczasowa, dająca się tak mierzyć, iż podlegałaby pewnego rodzaju zatrzymaniu poza czasem. Przestrzeń, kojarzona z fizycznym wymiarem rzeczywistości, stawała się miejscem noszącym znamiona uniwersalności i umożliwiającym porządkowanie świata. Dotyczyło to też naszego myślenia. Przestrzeń naszej myśli wydawała się w sposób naturalny uporządkowana „ku górze” i „ku dołowi”, wskazując na hierarchie, bieguny, stopnie, doniosłości itp. Ten układ przestrzennego ujmowania istnienia charakterystyczny jest dla ludzi i kultur, które interpretują świat w kategoriach zasad archetypicznych. Kto „myśli przestrzenią”, ten porządkuje świat na lepszą, duchową, pełną ładu i ukierunkowującą górę, i gorszy, skażony, dół. Taka przestrzeń da się porządkować i szybko wkrada się w nią również moment wartościowania. To, co wyżej, implikuje często wzniosłość, wartościowość, wspaniałość. Implikuje też obszar absolutnej prawdy (góry) związanej z odniesieniem do bytu, w przeciwieństwie do absolutnej nieprawdy (dołu), związanej z niebytem. Droga w dół w takim modelu jest zawsze upadaniem i rozpraszeniem (Plotyn). Idee te można dostrzec zarówno w starożytnej kosmologii metafizycznej, w której świat był skończoną i dobrze uporządkowaną całością, jak i w nowożytnej geometryzacji<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. A. Koyré *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 10.

Kto myśli przestrzenią (i w przestrzeni), dla tego też filozofia przestaje być poszukiwaniem i wiecznym zdumieniem w obliczu bytu i życia, a staje się drogą do poszukiwań prawd absolutnych i fundamentalnych. Jednak nawet najpiękniejsze ideały, na przykład miłość, pokój, wolność, sprawiedliwość, jeśli tylko zostają zabsolutyzowane i oderwane od życia, szybko okazują się źródłem zła i porażek. W takim świecie praktyka wyprzedza zawsze teoretyczność.

Można powiedzieć, że w filozofii, w której zaczyna dominować praktyka i użyteczność, myślenie zostaje zamknięte w modelach przestrzennych: filozof taki myśli w przestrzeni, poszukuje swojej przydatności i ocenia świat ze względu na użyteczność. Kiedy jednak sięgniemy nieco do przeszłości, to z łatwością można dostrzec okresy w rozwoju naszej kultury, gdy właśnie teoria i teoretyczność były o wiele ważniejsze niż praktyka i użyteczność. Filozofia wyrosła właśnie na tym rozróżnieniu i już u Arystotelesa jej niepraktyczność okazywała się cnotą jako wiedza, która nie tworzy rzeczy pożytecznych, lecz „która uczy, jak z nich korzystać”<sup>2</sup>. Teoria ma w niej sens nawet wtedy, gdy nie ma nic wspólnego z praktyką. Grecy mieli nawet specjalny gatunek literacki zwany „protreptycznym”, w którym zachwalano teorię. Rzeczywistość jest bowiem interesująca nie tylko

---

<sup>2</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, fragment 9.

ze względu na wymiary praktycznego życia, lecz ze względu na nią samą. Takie podejście jest zatem bezinteresowne, skierowane na samą rzeczywistość, a poznanie jest w nim wartością ze względu na nie samo. „*Theoria* – stwierdza Gadamer – nie jest tak bardzo pojedynczym, momentalnym aktem, jest raczej postawą, stanowiskiem czy stanem, w którym się zatrzymujemy. Jest ona ‘byciem przy tym’ w pięknym podwójnym sensie, w którym nie myśli się tylko o obecności, lecz także to, że ten obecny ‘całkowicie przy tym jest’<sup>3</sup>. Teoria nie jest zatem takim zachowaniem, w którym chce się zawładnąć przedmiotem. Wymaga ona bycia-z, współbycia i współtworzenia. Łatwo dostrzec, że ten wymiar nie ujawnia się wtedy, gdy myślenie wyrasta wokół przestrzeni, a wiedza ma tylko charakter użyteczny i uniwersalny.

Chcąc umocnić taki kierunek (teorii), musimy zawsze poszukiwać i wskazać inne podstawy myślenia niż poszukiwania fundamentu i hierarchii w modelu przestrzennym. Taką przemianę modelu myślenia umożliwia czas. Przypomnieć trzeba, że już Kant dostrzegł, iż przestrzeń i czas są warunkami naszego poznania jako formy naszej zmysłowości, w których podmiot docierał do świata. Jeśli przyjrzeć się naszej kulturze, to stanowią one nie tylko formy zmysłowości, ale też for-

---

<sup>3</sup> H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Neuere Philosophie II, Probleme, Gestalten*, Tübingen 1987, s. 48.

my, w jakich kultura ujawnia (prezentuje) świat, stają się warunkiem obecności świata.

Już na płaszczyźnie potocznej świadomości dostrzec można, że czas akcentuje zupełnie inne obszary naszej świadomości niż przestrzeń. Czas „płynie”, „biegnie”, „przemija”, „zmienia się”. Jest często wyrażany antropomorficznie. Czas można stracić, zmarnować, roztrwonić, ale mamy też czas wolny, dobre i złe czasy. Czas sprawia jednak, że zyskuje się swoistą niezależność, gdyż w nim właśnie prezentuje się, że to, co istotne nie zależy już od doświadczanej przestrzennej rzeczywistości, lecz od historii. Nauki historyczne zawsze niszczyły złudzenie uniwersalnego, ponadczasowego myślenia i ponadosobowego rozumu. Czas rozrywa bowiem całość, otwiera to, co jest zamknięte, sprawia, że byt, świat, człowiek zyskuje jakieś „jeszcze inne”, nieznanne, niepewne, nieokreślone, nowe. Czas uczy przechodzenia i porzucania, ale jednocześnie odkrywania i budowania. Ujawnia zdolność do przemiany, uczy czekać, milczeć, słuchać. Tym, co istotne, nie jest teraz – jak było w przestrzennej i uniwersalistycznej prezentacji bytu – poszukiwanie w tym, co jest spełnione i zrealizowane, lecz konieczność otwierania, rozrywania granic i wzywania nowości i nieskończoności. Czas wymaga metafizyki powrotów i ciągłych początków (zaczynania od nowa), niszczy metafizykę hierarchii i fundamentów. Myśl wydaje się teraz zakorzeniona nie w uniwersalnej, ahistorycznej i nadludzkiej rzeczywistości, lecz w świe-

cie ludzkim, w którym często rezygnuje się z zasad uniwersalnej ważności.

Doświadczenie świata przez czas, a nie tylko przez przestrzeń, musiało oznaczać rewolucję w naszej świadomości istnienia. Projekt świata wraz z czasem musiał zostać otwarty. Była to również rewolucja w filozofii. „Dopiero wówczas – pisał Bernhard Welte – gdy projekt naszego doświadczenia istnienia jest otwarty, istnienie to jest gotowe przyjąć potulnie to, co w doświadczeniu jest od nas niezależne”<sup>4</sup>. Myślenie, w którym czas staje się warunkiem i zasadą istnienia, musi uwzględnić to, że jesteśmy zanurzeni w świecie, a nasze myślenie również w nim się dokonuje. Czas staje się pierwotną istotą bytu, co znaczy, iż byt jest dziejący się, otwarty i nieokreślony, a tym samym tajemniczy. Czas panuje ponad nami, w nas i przez nas. Nie można już realizować klasycznego filozofowania, jako ujawniania tego, co wyżej, co ogólne, konieczne i ostateczne. Fundamentalistyczny ideał poznania jest nie do utrzymania. Nasza dziejowość oznacza nie tylko to, że nie jesteśmy zewnętrznymi obserwatorami (poznającymi), lecz również i to, że poznawanie jest procesem. W ten sposób ulega zmianie całe dotychczasowe myślenie. Po pierwsze, czas musiał otworzyć metafizykę, która w przeszłości niosła w sobie treść pełnej i zamkniętej całości. Teraz

---

<sup>4</sup> B. Welte, *Czas i tajemnica*, tłum. K. Świącicka, Warszawa 2000, s. 34.



musi ona stworzyć nadzieję na „jeszcze inaczej”, otwierać ku nowym możliwościom, aktualizować idee, iż może być jeszcze inaczej. Metafizyka nie może być metafizyką wiecznych prawd, lecz wiecznych poszukiwań. Po drugie, czas stawał się przyczyną kryzysu idei wiedzy, która wcześniej odwoływała się do absolutnej prawdy i wskazywała na możliwość urzeczywistnienia idei uniwersalnego poznania świata. Teraz zaś czas i prawda zostają ze sobą związane. Poszukiwania ostatecznych uzasadnień naszego poznania okazują się niemożliwe do zrealizowania: coś możemy uzasadnić tylko wtedy, gdy zakładamy coś innego. Uwzględnienie czasu oznacza, że każde z naszych obecnych przekonania właśnie pod wpływem czasu może okazać się nie do utrzymania.

## 1. POSZUKIWANIE FUNDAMENTU

Filozofia potrafi bezpiecznie i pogodnie przeżyć własną śmierć, skwapliwie zajęta dowodzeniem, że w istocie obumarła.

*Leszek Kołakowski*

**M**ozemy zatem powiedzieć, że współczesna sytuacja filozofii określona jest z jednej strony próbą kontynuacji myślenia przestrzennego, szukającego podstaw, fundamentalistycznego i uniwersalistycznego, z drugiej defundamentalizacją, przejawiającą się

jako pluralizacja rozumu (racjonalizmu), dyskwalifikacja idei poszukiwania pewności, skoncentrowana wokół czasu i przemijania. Pierwsza tendencja zmierza do wskazania trwałego fundamentu samej filozofii, a przez to poznania, kultury, utwierdzając człowieka w przekonaniu odnośnie do nienaruszalnych norm, wartości, zasad organizujących obecność człowieka w świecie. Druga jest formą otwartego projektu ludzkiego doświadczenia, rozbicia fundamentów, przełamaniem jedności na rzecz wielości, stawianiem na pluralizm, a niekiedy chaos i odrzucenie sensu. Te dwie tendencje zaznaczają się jako dwie możliwości, które nadają kierunek przyszłej filozofii: jedną z nich jest myśl związana z poszukiwaniem podstaw (myślenie fundamentalistyczne), drugą zaś ta, która zarysowała się w neopragmatyzmie, postmodernizmie i hermeneutyce, będąca detranscendentalizacją kultury i filozofii (myślenie antyfundamentalistyczne). Gadamer pisał: „Pojęcia wynikające z rozstrzygnięć metafizycznych odgrywają ważną rolę w badaniach tak długo, aż nie zostaną poddane krytycznej analizie i rozkładowi”<sup>5</sup>. Oznacza to, że filozofia tworząc pojęcia i inspirując naukę, wcześniej czy później jest skazana na ich odrzucenie przez naukę. Stało się tak na przykład z filozoficznym pojęciem materii,

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer, *Rationalität im Wandel der Zeiten*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Neuere Philosophie II, Probleme, Gestalten*, Tübingen 1987, s. 35–36.

stworzonym przez filozofię, przyjętym pierwotnie przez naukę, lecz zawieszonym przez fizykę kwantową.

Jeśli chcielibyśmy szukać korzeni filozofii przyszłości, to niewątpliwie właśnie one prezentują się jako idee, w których zsumowały się rezultaty filozoficznych poszukiwań XX wieku. De-transcendentalizacja oznacza zawieszenie całej tradycji tego myślenia jako dróg okazujących się niekiedy bezdrożem, a przede wszystkim nieznanymi możliwościami pójścia nimi w nastawieniu pluralistycznym i otwartym. Tam bowiem, gdzie akcentuje się wielość i neguje jednocześnie prawodawczy sens rozumu, gdzie wszystko jest wieloznaczne i nie może być jednoznaczne, gdzie wreszcie ład racjonalny zastępuje chaos nieokreśloności, tam nie ma miejsca na poszukiwanie pewności. Należy przypomnieć, że problematyka związana z zagadnieniami fundamentalizmu pojawiła się na początku XX wieku, odnosząc się do różnych dziedzin kultury: począwszy od religijnej, przez ideologiczną, ekonomiczną, naukową, aż po filozoficzną. W tym ostatnim obszarze ma się na uwadze pewien sposób myślenia, który ukierunkowany jest na poszukiwanie podstaw (fundamentów) i ich wskazywanie. W celu odróżnienia fundamentalizmu filozoficznego od innych jego rodzajów używa się niekiedy terminów odrębnych. W języku angielskim używa się pojęcia *foundationalism*, a w języku niemieckim dwóch równorzędnych pojęć: *Fundamentalphilosophie*

lub *Letztbegründungsphilosophie*<sup>6</sup>. Wszystkie one mają na uwadze sposób myślenia, w którym nie tylko wskazuje się różne tezy o charakterze ponadczasowych uzasadnień, ale również w którym formułuje się specyficzny rodzaj pytań odnoszących się do fundamentów i uniwersalności. Należy podkreślić, że myślenie fundamentalistyczne nie jest jednak fundamentalizmem. Ten ostatni pojawia się dopiero jako myślenie fundamentalistyczne spełnione, gdy już zaniechaliśmy poszukiwań, odkryliśmy jedyną prawdę itp. Filozofia kończy się lub przeżywa czas kryzysu, jeśli myślenie fundamentalistyczne zatrzymuje się jako fundamentalizm. Myślenie fundamentalistyczne znajduje swą realizację w poszczególnych dyscyplinach filozoficznych. W filozofii bytu do pytań formułowanych z perspektywy myślenia fundamentalistycznego należy zasadnicze zagadnienie filozofii, jakim jest problem „bytu jako bytu” (Arystoteles). W epistemologii myślenie to wyraża się w pytaniu o koniecznościowe (aprioryczne) warunki poznania (Kant). W aksjologii stanowi ono wyraz poszukiwań uniwersalnych podstaw wartościowania. Jako takie może ono być utożsamione z samym myśleniem filozoficznym, czy wręcz po prostu z filozofią w jej klasycznym znaczeniu jako

---

<sup>6</sup> Na temat pojęcia *Letztbegründung* por. np. F. Rohrhirsch, *Letztbegründung und Transzendentalpragmatik. Eine Kritik an der Kommunikationsgemeinschaft als normbegründender Instanz bei Karl-Otto Apel*, Bonn 1993, s. 10–18.

„tendencji do uniwersalności, do ugruntowania” (Dilthey). Stąd wielu wydaje się, że nie ma tradycyjnie ujętej filozofii bez myślenia fundamentalistycznego.

Jednak dostrzeżenie czasu i dziejowości myślenia załamuje taki sposób filozofowania. Czas bowiem nie jest tylko przygodną okolicznością naszego myślenia, lecz jego istotowym wymiarem. I jak w nauce uwzględnienie czasu prowadzi do relatywizacji poznania, tak w filozofii do zwieszenia fundamentalistycznych skłonności i roszczeń. Dzięki temu odkryciu filozofia zwraca się ku myśleniu rozumiejącemu, w którym „podstawą rozumienia całości musi być szczegół, a podstawą rozumienia szczegółu całość”<sup>7</sup>. Dzieje się tak z tego powodu, że ujęcie bytu w horyzoncie czasu oznacza konieczność uwzględnienia w myśleniu historycznej konkretności. Nie stwarza się już szans, aby odkryte warunki możliwości doświadczenia, struktury kategoryjne, odnosiły się do czegokolwiek innego niż do mnie, konkretnego człowieka, żyjącego tu i teraz. Więcej nawet, wskazuje się, że rozpoczynanie od czystego, nieuwarunkowanego Ja nie może być punktem wyjścia, gdyż „to, co pierwsze” jest zawsze byciem w tym, co nas otacza, w historii i tradycji. „Nasze istnienie – stwierdza Welte – jest zawsze toczącą się między nami rozmową, nawet wtedy, gdy pogrążamy się w samot-

---

<sup>7</sup> H. G. Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1993, s. 57.

ności i milczymy”<sup>8</sup>. Ulega tym samym zmianie spojrzenie na warunki pewności i prawdy. Okazuje się, że świadomość może co prawda pozostać nadal czymś, co nie podlega wątpieniu (jak chciał Kartezjusz), lecz nie ma już takiej konieczności i możliwości, aby właśnie ona stała się metodologiczną zasadą myślenia filozoficznego. Nie może i nie powinna wypełnić ona sobą całości tematyki filozoficznej i nie może też należeć do podstawowych pojęć filozofii. Subiektywność ujawnia się bowiem jako pochodna wobec pierwotniejszej realności, jaką jest na przykład rozmowa z przekazem tradycji, życie w świecie, dialog z otaczającym światem. Rzeczywistością jest teraz człowiek, pozostający zawsze w relacjach z innymi, światem, kulturą, tradycją. W relacjach, które wcale nie są przedstawieniami teoretycznymi. Czasowość sprawia zatem, że nie tylko podejmuje się próbę zakwestionowania tendencji do absolutyzowania takiego zrozumienia świata, w której jego podstawę stanowiła czysta i uniwersalna świadomość. Lecz czas ukazuje również nową możliwość uprawiania filozofii ze względu na konkretne, „mówiące”, „komunikujące się” i rozumiejące Ja. Od filozofii wymaga się teraz, aby podmiot został zwrócony doświadczeniu, lecz oznacza to również, że zawieszona jest możliwość zajęcia uniwersalnej, absolutystycznej pozycji. Filozofowanie staje się ciągłym dialogiem z rzeczywistością. „Doświadczenie –

stwierdza Richard Schaeffler – musi być rozumiane jako dialog z rzeczywistością<sup>9</sup>. I w tym dialogu, w procesie nasłuchiwania świata i odpowiadania na jego roszczenia, rodzi się nowa postawa, która jest rozumieniem. Filozofia nie może już wyrazić sprzeciwu wobec nieodwracalności czasu, nie jest zdolna do uchylenia przeszłości i musi być filozofowaniem z czasem, ale i dla czasu. Wszystko, co się prezentuje, jest obecne wraz z człowiekiem, który jest „razem z tym”, wraz z kulturą, „teraźniejszością” i w dialogu. „Eksploracja tego, co teoretyczne – podkreśla Witold Glinkowski – bo pomyślane, w dialogice ustępuje miejsca zwróceniu ku temu, co praktyczne, bo przeżywane. Tym samym teraźniejszość, w której dokonuje się przeżycie, okaże się dla dialogiki ważniejsza od przeszłości, w której ukonstytuowana została wiedza”<sup>10</sup>. Świat dla człowieka nie może już być tylko spostrzeżeniem, ale jest jeszcze wspomnieniem i oczekiwaniem. „Każdy z nas jest centrum własnego świata doświadczeń i wspomnień, każdy ma swoje poglądy, cele i dążenia, swoją wiedzę i wglądy, swoje nadzieje, swoją miłość”<sup>11</sup>. Rozumienie

<sup>9</sup> R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, München 1995, s. 24.

<sup>10</sup> W. P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź 2011, s. 39.

<sup>11</sup> F. von Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2007, s. 81.

nie jest aktem występującym obok, czy też zamiast poznania. Jest zaś dla filozofii wyraźnym wskazaniem, że świat naszego doświadczenia nie ogranicza się do wymiaru użytecznego poznawania, lecz nosi w sobie jeszcze sens i znaczenie, których nie można poznać, lecz można tylko uczestnicząco zrozumieć.

## 2. PARADYGMATY FILOZOFII I ROZUMIENIE

Rozumieć znaczy w pierwszej kolejności: rozumieć się co do określonej sprawy czy rzeczy, a dopiero wtórnie: wyodrębnić i rozumieć pogląd drugiego człowieka jako taki.

Hans-Georg Gadamer

**T**rzeba zapytać: co stało się tak ważnego, że filozofia powraca do swej podstawowej kategorii, jaką jest rozumienie? Przypomnieć trzeba, że zazwyczaj odróżnia się trzy zasadnicze paradygmaty myślenia filozoficznego, w obrębie których formułowano pytanie o rzeczywistość i udzielano odpowiedzi. Są nimi: paradygmat metafizyczny, paradygmat subiektywistyczny i paradygmat komunikacyjny<sup>12</sup>. Każdy

<sup>12</sup> E. Tugendhat odróżnia trzy sposoby myślenia: ontologiczny, refleksyjno-filozoficzny i lingwistyczny. Por. E. Tu-



z nich organizuje filozofię o określonej postaci, używając innych środków wyrazu i innych filozoficznych artykulacji. Każdy z nich nie tylko jest też związany z określoną epoką naszej kultury, w której miał dominujące znaczenie dla samoświadomości tej kultury, nie tylko niesie ze sobą pewien obraz świata (światopogląd), ale również ma klasycznych przedstawicieli, główny temat, wokół którego wyrasta, i wreszcie warunki możliwości jego przekroczenia. Ten ostatni element jest dla filozofii szczególnie ważny, umożliwiając otwarty charakter filozoficznego myślenia. Tak samo jak trudna, a nawet niemożliwa, jest dyskusja wśród przedstawicieli różnych paradygmatów w obszarze nauk empirycznych, tak również nie jest możliwa krytyka i dyskusja między różnymi sposobami postrzegania świata w obrębie filozofii. Przy różnych koncepcjach filozofii, odmiennych formach jej uprawiania, filozofowie po prostu nie są w stanie wzajemnie się zrozumieć, co jest też częstym doświadczeniem, szczególnie wśród filozofów współczesnych. Nie tylko zatem filozofia nie jest wyrażalna w języku nauk empirycznych, ale również w obszarze samej filozofii języki, w jakich się mówi o kwestiach filozoficznych, nie są czymś trwałym i uniwersalnym. Wszystko to nie musi zmieniać i odrzucać jedności filozoficznego

---

gendhat, U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983, s. 7 i n.

doświadczenia, lecz czyni z tego myślenia zawsze fenomen historyczny.

Metafizyczna strukturalizacja myślenia filozoficznego jest najprostszą próbą odkrywania ostatecznych racji i koniecznych uwarunkowań bytu. Rzec można, że myślenie fundamentalistyczne w niej właśnie znajduje swoje podstawy. Taki sposób filozofowania wyrasta z naturalnej (przedfilozoficznej) tendencji do obiektywizującego, realnego postrzegania świata i wskazuje na prymat bytu w postaci zewnętrznej rzeczywistości materialnej, czy też idealnej. Poszukiwania fundamentalnych prawidłowości, racji istnienia świata realnego, realizuje się w niej jako efekt przedfilozoficznej postawy poznawczej. Samo pojawienie się metafizyki, szczególnie w platońskim wydaniu, stanowiło stworzenie takiego spojrzenia na świat, w którym całość doświadczenia ujmowana była z perspektywy tego, co jest poza nim. Taki sposób myślenia o rzeczywistości (metafizyczny) stwarzał teorię doświadczenia, w której podejmowano próby dotarcia do istoty i sensu rzeczywistości, zakładając z góry konieczność odniesienia ku temu, co owo doświadczenie przekracza. Postawa taka umożliwiała też stworzenie światopoglądu jako całościowego, powszechnie ważnego systemu organizującego obszar doświadczenia, a razem z tym umożliwiała skierowanie do tego, „co pierwsze”. Formy myślenia metafizycznego należą do najstarszych warunków organizujących filozofię. Możemy powiedzieć, że paradygmat metafizycz-

ny pojawił się jako pierwsza forma jej uprawiania. Wraz z nim antyczna filozofia wyzwoliła się od myślenia mitycznego, próbując rzeczywistość sprowadzić do jedności na obszarze pojęć i oferując nową postać tej jedności<sup>13</sup>. O ile w myśleniu mitycznym jedność świata prezentowała się jako swoisty związek tego, co pozostaje jednostkowe z innym, również jednostkowym, to wraz z formą myślenia metafizycznego całość stała się odrębną kategorią, a jednostkowe rzeczy mogły być ujęte jako jej części.

Myślenie filozoficzne, które było organizowane paradygmatem metafizycznym, koncentrowało się zatem na bycie, a najważniejszym jego efektem stała się metafizyka, jako teoria bytu, zmierzająca do sformułowania koniecznych i najogólniejszych prawd o rzeczywistości. Tu właśnie, w metafizyce, można znaleźć korzenie myślenia fundamentalistycznego w filozofii. Bez względu na wykładnię samego bytu w filozofii, pojętego czy to jako duch w filozofiach spirytualistycznych, czy też jako materię w materializmie lub też jako stawanie się, wola, życie itp. wszędzie tam mamy do czynienia z metafizyczną organizacją myślenia filozoficznego. Myślenie fundamentalistyczne pojawia się tu jako efekt szkicowania obrazu świata „z zewnątrz”, przyjmowania ponadświatowego

---

<sup>13</sup> Por. na ten temat: J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, s. 36 i n.

punktu widzenia, rodząc przeświadczenie o wyłączonej prawdziwości określonego obrazu świata i sprowadzając „wszystko do jednego”. Do takiego myślenia należało pytanie o podstawę wszystkich rzeczy oraz odpowiedź na nie, określającą to, co „naprawdę rzeczywiste”. W ten sposób metafizyka oferowała bezpieczną gradację zobiektywizowanej rzeczywistości. Droga destrukcji metafizyki jest jednocześnie degradacją myślenia fundamentalistycznego. Droga ta w czasach nowożytnych wiodła od wskazania niemożliwości metafizyki jako poznania teoretycznego i przesunięcia w stronę filozofii praktycznej (Kant), przez fenomenologiczne przekształcenie w naukę o sensie i znaczeniu (Husserl), wreszcie egzystencjalną przebudowę w analitykę Dasein (Heidegger). Myślenie fundamentalistyczne, które korzeniami sięga metafizyki, kończy się razem z pytaniem o możliwość wypowiedzi o rzeczywistości jako całości i wskazaniem, że wypowiedzenie takich sądów jest nie tylko nieprawomocne, lecz wręcz szkodliwe, prowadzi do rozwoju myślenia totalizującego i kreowania kultury immanencji (Lévinas).

Załamaniem się zasad myślenia metafizycznego wyznacza długi proces przemian samej filozofii. Sięga on kryzysu XIV wieku, jakim był nominalizm, który doprowadził do konieczności zmiany formy organizującej myślenie filozoficzne i ukształtowania się paradygmatu subiektywistycznego, skoncentrowanego wokół idei podmiotu, tematyki teoriopoznawczej i światopoglądu

antropocentrycznego. Zasługą nominalizmu i empiryzmu było odkrycie i wskazanie sprzeczności w obrębie paradygmatu metafizycznego. Szczególnie ujawniło się to w filozofii Williama Ockhama ukazującej, że wiedza tylko pozornie dotyczy rzeczy, w istocie zaś droga poznania prowadzi przez pojęcia. One właśnie, pełniąc funkcję zastępowania (*suppositio*) rzeczy, nie zaś byt, musiały zwrócić teraz szczególną uwagę filozofii. Zwrot nominalistyczny domagał się innej organizacji filozofii, gdyż stało się jasne, że droga do bytu prowadzi zawsze przez pojęcia i terminy, które zastępują konkretną rzecz. Zamiast świata „naśladowącego” lub też odnoszącego się do czegoś, co ten świat przekracza, rozpoczyna się długi proces odkrywania samego świata i wskazywania, że prawa swej własnej budowy i trwałości zawiera on sam w sobie. A zatem wszelkie szukanie fundamentów rzeczywistości stało się czynnością niemożliwą do wykonania, a filozof postanowił nie wykraczać poza świat, zajmując się władzą poznawczą, gdyż w niej wydawał się tkwić klucz do całej rzeczywistości. Nominalizm i wyrastający stąd empiryzm, rozkładając rzeczy na wrażenia zmysłowe, dokonują swoistej desubstancjalizacji, uniemożliwiając myślenie metafizyczne, pokazując konieczność nowej drogi dla myślenia filozoficznego, na której przedmiotem refleksji filozoficznej nie jest już rzeczywistość, lecz wiedza o rzeczywistości. Tym samym właśnie świadomość i jej przeżycia staje się kluczem do rzeczywistości, filozofia zaś koncen-

truje się wokół kategorii pewności, szukając drogi do pewnego poznania (Kartezjusz).

Ta nowa zasada filozofii określiła myślenie filozoficzne w dwojakim sensie. Po pierwsze, świadomość jest w niej czymś, co nie podlega wątpieniu, a zatem, niejako z konieczności pojawia się postulat, aby właśnie ona określiła metodologiczną zasadę myślenia filozoficznego. Po drugie, świadomość, jako samowystarczalna, jest oderwana od świata i może wypełnić sobą całość tematyki filozoficznej. Pewność, a nie prawda bytu, musiała tym samym stać się ideą organizującą myślenie filozoficzne, rozwijane w obrębie nowej zasady myślenia filozoficznego. Filozofia realizuje się jako miejsce poszukiwania takiego poznania, które by dostarczało niezawodnej wiedzy, gdyż przedmiotem zainteresowania nie jest już sam fakt istnienia świata. Przedmiotem takim jest teraz to, jak świat jest „dany” i chęć odkrycia zasad pewności.

Subiektywistyczny model filozofowania poniosł klęskę nie tylko na skutek wewnętrznego rozkładu (jak miało to miejsce poprzednio), lecz również na skutek dostrzeżenia zagrożeń dla kultury, jakie pojawiły się razem z nim. Proces jego rozkładu najmocniejszy wyraz przybrał na przełomie XIX i XX wieku i w samym wieku XX. Jego krytyka (Fryderyk Nietzsche, Sigmunt Freud, Theodor Adorno) dotyczyła niebezpiecznych konsekwencji dla przyszłości ludzkości, prowadzących – paradoksalnie – do zamykania świata i ograniczania doświadczenia do sfery poznania. Nie bez

znaczenia było tu również odkrycie roli języka w poznaniu i w konsekwencji konieczność ponownego przemyślenia warunków pewności poznania. Koncentrując się na poznaniu (myśleniu) i na jego danych, filozofia wskazała (Ludwig Wittgenstein), że nie sposób wyjaśnić samego poznania (myślenia), pomijając środki jego wyrazu i odsłoniła tym samym nieuchronność nowego podejścia do poznania przez język. „Jeśli lew potrafiłby mówić – podkreślał Wittgenstein – nie moglibyśmy go zrozumieć”<sup>14</sup>. Język wydawał się poprzedzać myśl i pozbawiał subiektywizmu głoszonej przezeń absolutności i wyłączości. Oznaczało to wykluczenie możliwości zastosowania zasad myślenia fundamentalistycznego z teorii poznania.

Rozpad filozofii świadomości, dostrzegany szczególnie w XX wieku, miał kilka przyczyn. Związany był z ogólnym problemem przełamania relacji „podmiotowo-przedmiotowej” na początku ubiegłego wieku, poważnym potraktowaniem czasu i przemijania. Rozkład subiektywizmu nastąpił także w związku z wewnętrznymi trudnościami samego procesu legitymizacji naszej wiedzy i egzystencjalizacją myślenia w XX wieku. Należy przypomnieć, że formalnym warunkiem paradygmatu subiektywistycznego była świadomość (podmiot, czyste Ja), która nie dawała się zobiektywizować, nigdy nie poddawała się do-

---

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 313.

świadczeniu, nie była uwarunkowana czasem. Czysta świadomość stanowiła w tej filozofii ów absolutny fundament, który określał szansę powołania filozofii, a razem z tym możliwość umocnienia uniwersalnej teorii doświadczenia. Bez względu na różnice w interpretacji tej struktury filozofia ta w jednym wydawała się zgodna: Ja nie jest ani natury psychicznej, ani konkretne (ludzkie, empiryczne), nie ma liczby, rodzajów. Każda próba poznania takiego podmiotu, uczynienia zeń części doświadczenia, musiała prowadzić do klęski tej filozofii<sup>15</sup>. W filozofii subiektywistycznej trwała też była tendencja do absolutyzacji podmiotu i pozbawiania go wszelkiej konkretności. Poczynając od idei kartezjańskich, w których właśnie taki podmiot stał się podstawą prawdy, przez czysty rozum filozofa z Królewca, absolutne Ja (Johann G. Fichte) „Ja ustanawiające samo siebie” (Friedrich W. Schelling), „świadomość w ogóle” (neokantyzm) taka tendencja „oczyszczania” podmiotu z tego, co ludzkie, historyczne, konkretne, wydaje się trwałym elementem tego myślenia. Czystości podmiotu strzegła również fenomenologia, a Edmund Husserl stwierdzał: „Jako Ego nie jestem człowiekiem w istniejącym świecie, lecz jestem Ja, które problematyzuje świat ze względu na jego istnienie, a zatem również i jego określone

---

<sup>15</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozum*, t. 2, Warszawa 1986, s. 134.



istnienie”<sup>16</sup>. Uniwersalność i absolutność takiego podmiotu z jednej strony, z drugiej zaś bezmienność, bezosobowość określały możliwość pytania o doświadczenie i uprawomocnienia wiedzy.

Sytuacja uległa jednak zmianie, gdy podmiot, zamiast fenomenologicznemu „oczyszczaniu”, został poddany indywidualizacji i egzystencjalizacji, zamiast wzmocnienia absolutnego charakteru, uległ konkretyzacji i stał się kompleksem elementów psychicznych. Oznaczało to proces deprecjonowania tej podstawy i „samobójstwo filozofii subiektywistycznej”<sup>17</sup>. Z sytuacją taką mieliśmy do czynienia w – rozwijającej się na przełomie XIX i XX wieku – filozofii życia, jak też w egzystencjalizmie i filozofii spotkania XX wieku (Martin Buber, Ferdinand Ebner, Emmanuel Lèvinas). Na skutek przekształceń dokonanych przez te filozofie zostaje osłabiony absolutny charakter paradygmatu subiektywistycznego. Szczególnie należy podkreślić dwie tendencje. Po pierwsze, nie stwarza się już szans, aby odkryte „warunki możliwości doświadczenia”, struktury kategoriałne, odnosiły się do czegokolwiek innego niż do mnie, „konkretnego człowieka”, „żyjącego tu i teraz”. Więcej nawet, wskazuje się, że rozpoczynanie od czystego, nieuwarunkowanego Ja, nie

---

<sup>16</sup> Por. E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia*, tłum. S. Walczewska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 32/1987, s. 339.

<sup>17</sup> Por. np. F. Ebner, *Das Wort und die geistige Realitäten*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Wien 1952, s. 87.

może być punktem wyjścia, gdyż „to, co pierwsze” jest zawsze byciem w tym, co nas otacza. Po drugie, ulega zmianie – i musi takiej zmianie ulec – samo spojrzenie na warunki pewności i prawdy. Siła subiektywistycznego paradygmatu uprawiania filozofii polegała bowiem na redukcjonizmie, przejawiającym się w tym, że poza rozumem nie dostrzegano żadnej możliwości konstituowania prawdy. Jedynie dobrze prowadzone poznanie okazywało się drogą do prawdy, która obowiązywała mocą ewidencji. Wiek XX – również na skutek odkrycia roli języka w poznaniu – podważył i ten pewnik, przypisując „językowej” rozmowie możliwość konstituowania prawdy.

Okazuje się zatem, że świadomość może pozostać nadal czymś, co nie podlega wątpieniu, lecz nie ma już takiej konieczności, aby właśnie ona stała się metodologiczną zasadą myślenia filozoficznego. Nie może i nie powinna wypełnić ona sobą całości tematyki filozoficznej i nie może też należeć do podstawowych pojęć filozofii. Subiektywność ujawnia się bowiem jako pochodna wobec pierwotniejszej realności, jaką jest na przykład rozmowa z przekazem tradycji (H.-G. Gadamer). Rzeczywistością jest teraz człowiek, pozostający zawsze w relacjach z innymi, światem, rzeczywistością. W relacjach, które wcale nie są przedstawieniami teoretycznymi.

Wszystkie te przemiany otworzyły drogę do nowego sposobu postrzegania świata, nowej teorii doświadczenia i nowego sposobu filozofowania.

Ich krystalizowanie się w filozofii ostatnich lat to nadal jeszcze proces, który nie jest zakończony. Uczestniczy w nim zarówno postmodernistyczny pluralizm, jako znacząca idea destrukcji subiektywizmu, jak i te filozofie, które chcą wypełnić projekt przeszłości czy też odzyskać świat utracony (hermeneutyka). Konstytuowanie się tego paradygmatu myślenia filozoficznego pozwala jednak, pomimo otwartości tego procesu, już dzisiaj dostrzec pewne idee podstawowe, skoncentrowane wokół rozumienia. Wydaje się, że filozofia coraz wyraźniej zaczyna się orientować wokół kategorii „intersubiektywności”, wspólnoty komunikacyjnej i dialogu, które organizują myślenie. Dostrzec to można we wszystkich nurtach filozofii i jej dziedzinach, począwszy od epistemologii, która chce skierować poznanie poza przedmiot, aż po antropologię, która rezygnuje z indywidualizującego określenia człowieka na rzecz dialogicznego. Filozoficzność problemu rozumienia nie polega na pytaniu o to, jak pokonać niezrozumienie, lecz na pytaniu, jak możemy w ogóle rozumieć<sup>18</sup>.

Postulaty nowych zasad uprawiania filozofii wzbudzają jednak najwięcej kontrowersji wśród zwolenników myślenia, które zwrócone było dotychczas ku analizom poznania i koncentrowało się na relacji podmiotu z przedmiotem. W takiej teorii przedmiot, konstytuowany przez podmiot, stawał

---

<sup>18</sup> G. Abel, *Świat jako znak i interpretacja*, tłum. W. Małecki, Warszawa 2014, s. 35.

zawsze w opozycji do podmiotu, wymagając możliwości myślowego pokonania tej opozycji. Nowy, komunikacyjny i rozumiejący paradygmat, próbuje przekroczyć tę pułapkę teorii poznania. Zarysowuje się już nawet światopogląd o charakterze socjocentrycznym, prezentujący nowe spojrzenie na rzeczywistość już nie z perspektywy Ja, lecz relacji międzyludzkich, wspólnoty komunikacyjnej, czy też komunikacyjnego odniesienia między podmiotami. Ta nowa zasada filozofowania w swej warstwie epistemologicznej oznacza zmianę namysłu nad tradycyjnym problemem możliwości poznania przedmiotów. W ujawnianiu struktur poznania odchodzi się od analizy prywatnej sfery świadomości (subiektywności) na rzecz analizy publicznej (społecznej) sfery czynności językowych, poszukując powszechnych i nieuchronnych przesłanek osiągnięcia porozumienia w języku, czy też pewnych momentów normatywnych w językowej komunikacji (Karl O. Apel). Oznacza to, że – poszukując zasad poznania – filozof nie może już tylko mieć na uwadze jego podmiotowych warunków, ale musi też uwzględniać komunikacyjne odniesienie między podmiotami, kulturę i tradycję, w jakich rodzi się poznanie itp. Można sądzić, że nie tylko postmodernizm, ale też np. filozofia dialogu (spotkania) miała tu wielkie zasługi w przełamywaniu fundamentalistycznych zasad myślenia i wskazywaniu możliwości myślenia jako dialogu i rozumienia. Filozofia ta dokonała przewartościowania idei myślenia jako „egotycznego” na rzecz

dialogicznego, nie tylko jako formy myślenia, lecz głównie jako jego istoty. Oznaczało to konieczne ukierunkowanie myślenia filozoficznego na język, który wydaje się (jak w przeszłości byt i podmiot) organizować już dzisiaj filozoficzne myślenie.

Ten nowy paradygmat, oceniany z perspektywy myślenia metafizycznego, czy też subiektywizmu, wydaje się niekiedy ukazywać jako kryzys filozofii lub też jej upadek. Tam bowiem, gdzie – z perspektywy myślenia metafizycznego – filozofia poszukiwała uniwersalnej prawdy bytu, a z perspektywy myślenia subiektywistycznego uniwersalnej pewności, to interakcjonizm wydaje się dokonywać największej rewolucji w obszarze myślenia filozoficznego, rezygnując z tak pojętej kategorii uniwersalności (powszechności) i poszukując przesłanek osiągnięcia porozumienia w języku. Z perspektywy dwu poprzednich paradygmatów jest to radykalnie nowe myślenie i musi jeszcze ciągle walczyć o swe miejsce w myśleniu filozoficznym.

### 3. ROZUMIENIE I HISTORIA

Duch rozumie tylko to, co sam stworzył.

*Wilhelm Dilthey*

**F**ilozofia dosyć długo uznawała, że świat ma własności, które mogą się zmieniać, podczas gdy on sam będzie trwać mimo tych przemian. Za sprawą fizyki kwantowej okazało

się jednak, że to właśnie owa zmienność (zmiana) jest tym, co trwa, a samo poznanie przemienia świat. To znaczy rzeczywistość jest zupełnie inna, niż sądziliśmy dotychczas. Jeden ze współczesnych niemieckich fizyków kwantowych (Hans Peter Dürr) wskazuje na sześć elementów nowego myślenia. Są to: uznanie, że materia nie jest materialna, a to znaczy świat jest amaterialny; formy i kształty mogą być bez substancji; rzeczywistość nie jest realnością, lecz potencjalnością; świat jest jednością i całością; przyszłość jest otwarta; nauka mówi tylko w przenośniach<sup>19</sup>. Wszystko to oznacza, że zawieszona zostaje możliwość poznania świata, a otwarta droga ku nowej postawie, która nazywa się rozumieniem. Sytuacja ta pojawiła się, gdy, po pierwsze, czas (historia) został umieszczony w obrębie rozumu teoretycznego, po drugie, gdy rozszerzyły się akty poznania poza ludzkie akty intelektualne. Pierwsze uczynione zostało na przełomie XIX i XX wieku, drugie stało się udziałem wieku XX i dzieje się współcześnie.

Przypomnieć trzeba, że na skutek poszerzenia kantowskich poszukiwań „warunków możliwości poznania”, zarówno w myśli Wilhelma Diltheya, jak i później neokantyzmu badeńskiego, zmianie uległa tak sytuacja rozumu, jak i samego doświadczenia. Doświadczenie utraciło swój jednolity charakter, jaki nadawany był mu przez nauki przy-

<sup>19</sup> H.-P Dürr, *Geist, Kosmos und Physik. Gedanken über die Einheit des Lebens*, Amerang 2013, s. 58–62.

rodnicze, a w obszar czystego rozumu, świadomości, została wprowadzona historyczność. Świat co prawda nadal był określony przez poznanie, ale było to już poznanie dwojakiego rodzaju: nauk przyrodniczych i historycznych. Świadomość nie była dla przedmiotu nauk historycznych tak samo konstytutywna, jak dla przyrodniczych. Więcej nawet: włączenie nauk historycznych do badań kantowskich niejako zwrotnie oddziaływało na samą świadomość, wymagało jej „uhistorycznienia”. Poznawalność rzeczywistości historycznej uwarunkowana jest bowiem pewnego rodzaju homogenicznością historyka (badacza) i procesów historycznych. Podmiot opisujący dzieje i uczestnik dziejów są – jak wskazywał to już Giambattista Vico – wzajemnie powiązani. Możemy poznawać dzieje, gdyż sami się w nich rozpoznajemy. Tak zatem konieczność powrotu do przeszłości implikowała konieczność przeformowania samej struktury myślenia, która została określona w horyzoncie historii. Wiedza historyczna znalazła fundamentalne ugruntowanie, ale kosztem zmiany charakteru myślenia. Ta nowa idea oznaczała, że fundamentalizm epistemologiczny musi nie tylko (jak chciał Kant) ujmować rzeczywistość w tym, co ją apriorycznie umożliwia, lecz musi też zmierzać do tego, aby aprioryczność ta pozostawała zawsze „żywa”. Zmienność rzeczywistości, jej ewolucyjny charakter i trwałość, aprioryczność warunków możliwości doświadczenia zostały postawione na tej samej drodze, w tym sa-

mym obszarze. Właśnie historyzm staje się ideą, która uwalnia myślenie od związania się z jedną, uniwersalną prawdą i prowadzi ku konieczności uczestniczenia w wielu prawdach. Uświadomienie historyczności prowadzi do tego, że świadomość sama ujmuje się jako historyczna. To wszystko wydaje się czynić z myślenia fundamentalistycznego ideę podwójnie zafałszowaną: myślenie to zwrócone jest (wbrew swym założeniom) ku czemuś (aprioryczności), co ma charakter historyczny, i samo jest też zjawiskiem historycznym. Nie ma już wyboru między rozumem lub historią. Jest tylko rozum i historia.

Wskazana tu destrukcja myślenia fundamentalistycznego dotyczy nie tylko „wewnętrznej sprawy filozofii”. Zwycięstwo historyzmu i czasu to również akceptacja pewnej sytuacji kultury, w której nie stwarza się już możliwości, miejsca, na takie myślenie. Rzec można: pewność nie jest już pożądana, a przede wszystkim nie może być osiągnięta. To bowiem, jak człowiek ujmuje świat, jest tylko odziedziczonym tłem, na podstawie którego udaje się odróżnić prawdę od fałszu<sup>20</sup>. Nawet wtedy, gdyby pojawili się filozofowie chcący pozostać przy ideach tego myślenia, to zawsze „kontekst historyczny” czyni z nich myślicieli niebezpiecznych(!). Jeśli bowiem poznanie, prawo, moralność, religia itp. nie mogą być badane

<sup>20</sup> Por. L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2014, nr 94.



z punktu widzenia bezwzględnych kryteriów, lecz zawsze w kontekście historycznym, jako odziedziczone tło, to poszukiwanie „podstaw” (fundamentów) nie może zostać zrealizowane inaczej niż przez wskazanie ich dla chwili obecnej, dla „teraz”. Każda próba absolutyzacji staje się kulturowo niebezpieczna, prowadząc nie tylko do przeniesienia sytuacji z chwili obecnej na przeszłość lub przyszłość, lecz również – co jest o wiele poważniejsze – mogąc doprowadzić do narzucania odmiennym kulturom rozwiązań kultury własnej. Usuwanie „wielkich metanarracji” (Jean-Francois Lyotard), detranscendentalizacja (Richard Rorty) prezentują się jako wielka potrzeba kultury, która poddała się historyzacji.

Nie mniej istotne w osłabieniu paradygmatu subiektywistycznego stało się rozszerzenie aktów poznania poza ludzkie akty intelektualne. Na początku XX wieku, wraz z narastającym relatywizmem i nihilizmem, filozofia coraz bardziej zaczyna odkrywać utratę funkcji kierowania życiem praktycznym człowieka. Przyczynę tego stanu rzeczy dotrzeza się w pewnego rodzaju utracie jej związku z rzeczywistością na skutek imperiaлизму (terroryzmu) podmiotu, który doprowadził do filozofii jako egologii i totalizacji myślenia. Ucieczka myślenia filozoficznego od konkretnej rzeczywistości ku fundamentom odbierana jest jako konsekwencja rozwoju pewnego stylu myślenia, nazywanego „ptolemejskim” (Franz Rosenzweig), „zakorzenionym w samotności Ja” (Fer-

dynand Ebner). Myślenie to jest – jak twierdził jeden z jego krytyków – „przesądem trzech ostatnich stuleci” (Ebner), będąc myśleniem dla nikogo, myśleniem w samotności. Ukierunkowane na prawdę „uniwersalnego Ja” zakłada ono fałszywy podmiot: jakieś wyspekulowane czyste Ja. Ograniczenie i powrót do świata z tego uniwersalistycznego i nieludzkiego myślenia stają się konieczne, aby filozofia mogła odzyskać swą tradycyjną rolę mądrości. Lecz jej powrót nie może jednak odbyć się na drodze oczyszczania Ja. Jedyną drogą takiego ograniczenia jest włączenie do myślenia „Innego”, „Drugiego”, „Ty” jako elementu, który nie może poddać się konstytucji Ja i wiąże świat z podmiotem. W ten sposób, aby przywrócić filozofii jej tradycyjną rolę mądrościową, nowa filozofia konstruuje pierwotniejszą niż „czyste Ja” podstawę myślenia. Jest to kompleks „Ja-Ty” (Ja-Inny). Nowe myślenie potrzebuje Innego, nie po to jednak, aby uchronić się przed błędem poznania (jak to widział jeszcze Fichte), ale by w ogóle myśleć.

Historyzm, egzystencjalizacja, zwrot językowy wydają się zamykać drogę przed myśleniem fundamentalistycznym i przedsięwzięciem uprawomocniającym. Ta negatywna ocena filozofii zorientowanej fundamentalistycznie sprawia, że mówi się nawet o kryzysie filozofii. W epoce post-moderny, pluralizmu idea poszukiwania podstaw wydaje się przestarzała. W „wieku wizualizmu”, „czasie obrazu” – jak niekiedy określa się współ-

czesność – zdaje się nie ma miejsca na filozofię, która poszukuje pewności i fundamentów. Obraz, związany zawsze z nieokreślonością, domaga się co najwyżej opisu, desymbolizacji, rozszyfrowania, a nie wskazania prawomocności. Nie ma w nim nic pewnego, gdyż wszystko zależy od kąta spojrzenia, barw, naszego nastroju itp.

#### 4. CZAS I PRAWDA

Bez błąkania się tędy i owędy niepodobna natrafić  
na prawdę.

*Platon*

**J**ak łatwo dostrzec, nowa filozofia, zwracając się do rozumienia, a nie do odnalezienia pewności i fundamentu, następuje wielu problemów z tradycyjnymi kategoriami filozoficznymi. Jednym z nich jest prawda. Poszukiwanie prawdy, której często nadawano przymiotnik „obiektywna”, stanowiło ważny element kultury Zachodu. Ważniejsze jednak niż poszukiwanie było jej posiadanie. Teoretyczne pytanie o prawdę wyprzedzało samą prawdę. I mimo tego, że używa się jeszcze sformułowania „żyć/być w prawdzie”, to jednak „mieć/znać prawdę” stało się postawą ważniejszą. Filozofia również przyczyniała się do takiej epistemologizacji prawdy. Łatwo dostrzec, że dzieje myślenia filozoficznego kultury Zachodu wyznaczone są takimi poszukiwaniami prawdy,

których efektem miało być wskazywanie rozwiązań jedynych i ostatecznych, których nie można odrzucić. Chodziło zawsze o rozwiązanie sformułowanych pytań i problemów, czyli zamknięcie (skończenie) filozofii, przez „ostateczne” udzielenie odpowiedzi, chodziło o Prawdę, którą się odkryło/odnalazło/poznało i która pozostaje taką „wczoraj, dzisiaj, jutro”. Słowem: chodziło o prawdę uwolnioną od czasu, prawdę z wieczności, prawdę dla wszystkich, zawsze i wszędzie. Można powiedzieć, że teoretyczna ważność tradycyjnej filozofii skierowanej ku prawdzie polegała na eliminacji lub przynajmniej czynieniu nieistotnym momentu indywidualno-historycznego i podkreślanii elementu absolutystyczno-obiektywnego.

Filozofia rozumiejąca właśnie ten pierwszy moment czyni zasadą swego myślenia. Nie w tym jednak sensie, że ulega historyzmowi i wskazuje, że prawda jest tylko wyrazem danej epoki, kultury, świata, w jakim żyjemy, czy też konkretnego człowieka. Skojarzenie prawdy, czasu i języka ma tu inny sens. Czas stanowi w niej źródłowe doświadczenie prawdy i sposób jej obecności. Człowiek żyjący w historii i w czasie nie tworzy prawdy, lecz przyjmuje ją, uznaje i rozumie na miarę swego czasu. Można powiedzieć, że prawda nie traci tu swej absolutności, lecz nasze jej doświadczenie ujawnia się zawsze jako czasowe. Doświadczenie prawdy, czy też – dosadniej mówiąc językiem hermeneutyki – rozumienie prawdy, jest zawsze wydarzeniem historycznym. Lecz nie tylko jej do-

świadczanie, również każde pytanie o prawdę ma jakieś „skąd”, dokonuje się w egzystencji człowieka i jego czasach.

Przyczyn tej nowej sytuacji myślenia o prawdzie można wskazać wiele. Jako pierwsze należy podkreślić poważne potraktowanie czasu i odkrycie dziejowości człowieka. „Czas to właśnie fakt – pisał E. Lèvinas – że cała poddana przemocy egzystencja śmiertelnego bytu nie jest byciem ku śmierci, lecz owym ‘jeszcze nie’, które oznacza sposób bycia przeciw śmierci, sposób uchylania się przed śmiercią w samym sercu jej nieubłaganej bliskości”<sup>21</sup>. Oznacza to, że włączenie czasu do poszukiwań prawdy musi oznaczać uświadomienie sobie ludzkiej ograniczoności. Jeśli nie tylko przeszłość, lecz też terażniejszość jest konstruktem, to nie można już rekonstruować historii, można co najwyżej ją konstruować na nowo<sup>22</sup>. Odkrycie przez hermeneutykę temporalnego doświadczenia prawdy – i to w okresie narastającej niepewności i zagubienia naszej kultury – miało istotne znaczenie dla tej kultury. Przede wszystkim dla filozofii, ale też dla kultury, która może podjąć trud odzyskania sensu, gdyż próby rozumienia to również demaskowanie złego rozumienia. Jak łatwo dostrzec, przed kulturą zagubienia i niejasności stają

---

<sup>21</sup> Por. E. Lèvinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1989, s. 267.

<sup>22</sup> Por. W. Paravicini, *Die Wahrheit der Historiker*, München 2010, s. 2.

teraz dwie możliwości: filozofia może oddać pole myśleniu perspektywicznemu i zanegować w ogóle prawdę lub prowadzić do myślenia rozumiejącego, akcentującego historyczność doświadczania prawdy, a nie jej uhistorycznienie i relatywizację. Pierwsza oznacza takie myślenie, w którym eliminuje się prawdę na rzecz tego, co tylko za prawdę jest uważane w danej chwili, z jakiegoś powodu i przez kogoś. W nim każdy czas ma swoją prawdę. Druga (hermeneutyczna) jest takim myśleniem, w którym nie neguje się absolutnego charakteru prawdy, lecz dowodzi, że jest ona zawsze odczytywana, interpretowana i rozumiana przez człowieka w określonej sytuacji, nie jest jednak wcale przez niego wytworzona. W tym myśleniu „każda prawda ma swój czas” (Heidegger).

Jeśli jednak prawda w filozofii rozumiejącej uobecnia się człowiekowi na miarę czasu (na miarę jego człowieczeństwa), to stawia przed nim zadania ciągłego wsłuchiwania się i rozumienia/interpretacji. Hermeneutykacja filozofii oznacza związanie myślenia ze światem zinterpretowanym i przeniesienie akcentu z myślenia ujmującego realność – w stronę myślenia podlegającego zmienności i przemianom. Filozof hermeneutyczny rozwija swe myślenie, akceptując z góry dwie tezy: pierwszą jest uznanie, że jego filozofia wyrasta ze świata, który zawsze jest już zinterpretowany i jakoś rozumiany. Powie dosadnie Paul Ricoeur: „Pierwszą deklaracją hermeneutyki jest podkreślenie, że problematyka obiektywności zakłada

uprzednią relację zawierania”<sup>23</sup>, a to znaczy, że zawsze już od czegoś zaczynamy w pytaniu o prawdę i w odpowiedzi. Drugą tezę jest przyjęcie, że świat może być interpretowany i rozumiany, i w tym działaniu wcale nie traci, lecz zyskuje. Obie tezy mają doniosłe znaczenie dla teorii prawdy. Uznaje się w nich bowiem, że to, co prawdziwe, pierwotne, może pojawić się w historii, będąc zawsze czymś wyprowadzonym z wydarzeń uprzednich i dającym się zrozumieć ze względu na te wydarzenia. Filozofia taka wydaje się eliminować obecność takiej „prawdy”, która mogłaby nie być wyprowadzona z historii, pozostała niezależna od czasu i rozwijała się „sama z siebie”. Teoria ta jest zatem niezwykle trudna, jeśli chodzi o uniwersalia, absolutne prawdy, wartości. Jest ona bowiem określona przez historyzm i indywidualizm, to zaś kłóci się często z absolutyzmem. W teorii tej podkreśla się, iż doświadczenie ludzkie nie przejawia się całe w jednym momencie, w jednej myśli czy też w jednym pokoleniu. Nie ma też możliwości „posiadania” całości, zamknięcia naszego doświadczenia. Ulegamy złudzeniu, sądząc, iż taką całość posiadamy: zawsze pozostaje „coś jeszcze”, czego nie znaleźliśmy, nie doświadczyliśmy. Ale ulegamy takiemu złudzeniu, również sądząc, że odkryliśmy

---

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla*, tłum. M. Drwięga, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie, interpretacja, rozwinięcie*, wybór tekstów pod red. J. Migasińskiego i I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 201.

jakiś fundamentalny wymiar doświadczenia, który sprowadza je do jedności. Filozofia rozumiejąca wyrzeka się roszczenia do natychmiastowej absolutności i powszechności. Znakomicie wskazuje na to Ricoeur, analizując chrześcijańskie roszczenie do prawdy absolutnej. Stwierdza on: „Chrześcijanin potrafi żyć wśród skrajnej mnogości porządków prawdy z nadzieją, że ‘pewnego dnia’ ogarnie jedność, bo sam będzie przez nią ogarnięty”<sup>24</sup>. A zatem jedność, uniwersalność prawdy też jest kwestią czasu, lecz nie działania człowieka, tylko „samej Prawdy”, „ogarnięcia przez Prawdę”.

Drugi rezultat uwzględnienia czasu w naszym myśleniu i bytowaniu oznacza, że prawda wyraża się w naszej myśli, naszej kulturze, naszym świecie. Można powiedzieć, że do istoty prawdy należy nie to, że my ją odkrywamy, przyjmujemy, akceptujemy, lecz raczej to, że w niej aktywnie uczestniczymy. Filozofia rozumiejąca rozpatruje prawdę nie od strony myśli i aktywności poznawczej podmiotu, lecz od strony samego bytu. Prawda jest w niej czymś innym niż cechą sądu. Ta pierwsza postawa, która zdominowała filozofię i naszą kulturę, oznaczała, że prawda odkrywana była na skutek działalności rozumu, a jej miejscem była myśl/sąd. Cały problem prawdy został w ten sposób przeniesiony na czynności poznawania:

---

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *Prawda i kłamstwo*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybrał S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 85.



pytać o prawdę oznaczało poszukiwać warunków możliwości prawdziwego sądu o rzeczywistości, szukać kryterium zgodności, korespondencji itp. Szukając kształtów prawdziwości, wskazywano, że to są takie sposoby bycia i myślenia, które są „zgodne z...”, „takie jak...” itd. Hermeneutyka chce zająć się samą prawdą, a nie tym, jaka myśl jest prawdziwa, czy też sądem, nie poszukuje kryteriów zgodności itp. Przełamuje takie myślenie o prawdzie, w którym zdominowane ono zostało „prawdą myśli”. Stąd zamiast pytania: „Co to jest prawda?” – pojawia się pytanie o to, „Jak ukazuje się prawda?”. Udzielona odpowiedź na to pytanie jest – można powiedzieć – bardzo wymagająca dla człowieka, gdyż zmusza do zachowania szczególnej czujności przy podejmowanych próbach „ujednoczenia prawdy”. Paul Ricoeur mówi w tym sensie o „mnogości porządków prawdy”<sup>25</sup>. Człowiek ma nie tylko stać się „nasłuchującym”, ale też podejmującym zadanie rozumienia i szukania „eschatologicznego sensu jedności prawdy”.

Takie nowe sformułowanie problemu prawdy ma istotne znaczenie dla człowieka i kultury. Ocena tego zjawiska, jakim jest filozofia rozumiejąca, a szczególnie hermeneutyka filozoficzna, nie jest jednoznaczna. Niekiedy wskazuje się, iż jest to „choroba filozoficzna” myślenia współczesnego. Zauważyć bowiem należy, iż hermeneutyka, przez ciągle wskazywanie na rozumienie, wytwarza

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 85.

przekonanie, że samo filozofowanie polega tylko na czytaniu dzieł filozofów i interpretowaniu filozoficznej przeszłości, a z filozofią ma się do czynienia wtedy, gdy dokonuje się interpretacji dzieł filozoficznych. Takie rozumienie filozofii prowadzi jednak do niebezpiecznego zjawiska jej filologizacji i historyzacji, więcej nawet – uniemożliwia stworzenie systemu filozoficznego. Właśnie w hermeneutyce dostrzec można krąg, jaki zatoczyło ludzkie myślenie: filozofia powstała jako wyzwolenie się od mitu, utopii i ideologii, natomiast w hermeneutyce wydaje się tam właśnie powracać. Do tej krytyki należy dodać i to, że filozofia jako rozumienie, przemieniając się często w literaturoznawstwo i komentatorstwo, staje się być może tylko formą przetrwania filozofii w kulturze kryzysu, ale z samą filozofią nie ma już wiele wspólnego. Jest to bowiem ciągle ukrywanie się za parawanem wielkich tekstów z przeszłości, a przedmiotem badań nie są już problemy i sprawy, lecz rozwiązania tych problemów przez wielkich myślicieli przeszłości.

Istotniejszy jest zarzut drugi, który każe zastanowić się nad rolą takiej filozofii. Podejmując zadanie zrozumienia, wyjaśnienia, hermeneutyka wydaje się zmierzać do tego, aby w świecie było jak najmniej spraw problematycznych i tajemniczych. Jej zadaniem jest bowiem „zrozumieć”. Ta skłonność wydaje się jasna z perspektywy naszej obecności w świecie. Człowiek tak właśnie chce

Należy jednak zapytać o coś innego. Czy nie powinniśmy zmierzać raczej do czegoś odmiennego? Zamiast chcieć „wszystko” zrozumieć i czynić z tego kierunek rozwoju kultury, czy nie należałoby próbować wykazać, że nawet tam, gdzie wydaje się nam, iż wszystko jest jasne i zrozumiałe, dostrzec, że ciągle jeszcze jest niezwykle zagadkowe i tajemnicze. Filozofia jako rozumienie pozbawia rzeczywistość tej tajemniczości. Z drugiej strony odgrywa ona też ważną rolę w zapobieganiu błędnemu rozumieniu i usuwaniu zakłóceń procesu komunikacji. Jej dziedziną jest dziedzina wypowiedzi sensownej. Zmusza tym samym człowieka do ciągłej aktywności w rozumieniu, gdyż wszystko, co przemawia do nas w najszerszym znaczeniu tego słowa, stawia przed nami zadanie rozumienia. Podejmując zadanie rozumienia i namawiając do podjęcia takich zadań, pokazuje też, iż nie ma czegoś takiego, co dałoby się wyczerpać w tym tylko znaczeniu, które się właśnie komuś narzuca. Świat, kultura, drugi człowiek, my sami jesteśmy zawsze jeszcze „czymś więcej”. Filozofia ma takie rozumienie umożliwić i tym, którzy zapomnieli, przypomnieć, że to Prawda nas znajduje, a nie my prawdę. Dla tych, którzy zapomnieli, przypomnienie jest cnotą, chociaż – jak mówił Plotyn – doskonali nigdy nie przestają widzieć prawdy i nie potrzebują jej sobie przypominać.

Filozofia rozumiejąca dostrzega, że dzieje ludzkie są procesem rozwoju świadomości, a zatrzymywanie się i uznawanie jednego z etapów tego

procesu za absolutny jest niezasadne. Nie chodzi  
wszak o to, aby świat opanowywać ideowo, lecz  
o to, aby słuchać i starać się rozumieć. „Wiecz-  
ność”, którą chcieliśmy opanować, staje się „wiecz-  
nością” pozwalającą się usłyszeć i doświadczyć.  
W tym wszystkim jest zawarte również ważne  
przesłanie aksjologiczne. Zmierząc do uwolnie-  
nia człowieka od złudzeń i niejasności, filozofowa-  
nie takie również jest swoistym apelem do czło-  
wieka, aby podjął trud wewnętrznego odrodzenia.  
Nie można bowiem podejmować zadań „nasłu-  
chiwania” i „rozumienia” świata, czyli docierania  
do jego sensu i prawdy, bez odrodzenia i przemia-  
ny siebie samego. Gadamer kończy swoją „Praw-  
dę i metodę” zdaniem: „Zły to hermeneuta, który  
sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie  
słowo”<sup>26</sup>. W odniesieniu do prawdy oznacza to, że  
ciągle jesteśmy w drodze.

---

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneuty-  
ki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 506.

ROZDZIAŁ DRUGI

POSZUKIWANIA ORIENTACJI

Czymś, co w nas najgłębiej zakorzenione,  
a jednocześnie najbardziej nieuchwytnie,  
jest odczucie jakiegoś zasadniczego bankructwa.

*Émile Cioran*





**F**ilozofia (ale i psychologia) podkreśla często, że los człowieka jest związany z pewnym metafizycznym kierunkiem rozwoju. Wydaje się niekiedy, że świadczy to o uwikłaniu nas w rzeczywistość metafizyczną, w której nie wola i chęć człowieka się liczą, lecz pewna metafizyczna konieczność i wezwanie skierowane do nas. I nie chodzi tu tylko o to, że świat stawia codziennie przed nami jakieś zadania i zobowiązania, lecz o to, że w tym wszystkim ujawnia się, iż człowiek sam sobie nie wystarcza, a życie nie ma dla niego znaczenia, jeśli nie służy jeszcze innym celom niż te, które wyznaczane są przez samo życie. To znaczy, że w naszym istnieniu chodzi o tworzenie takiego życia, w którym staje się ono ważne dla kogoś innego, i powinniśmy starać się o to, aby bardziej być potrzebą niż celem. Takie metafizyczne ukierunkowanie świadczy też o naszej otwartości i niedokończeniu, które niekiedy trudne jest do akceptacji. Wiele chorób psychicznych wyrasta właśnie z tego niezrozumienia i poczucia bycia niepotrzebnym w świecie. Żeby jednak odkrył człowiek to, że nie jest dla siebie celem, lecz musi poszukiwać (wykraczać, transcendować...) poza tak indywidualnie nakreślonymi pragnieniami i potrzebami, wskazana jest dobra orientacja, czyli obranie właściwego kierunku rozwoju. O nią nie jest jed-

nak w kulturze współczesnej łatwo. Pustynia – jak mawiał Nietzsche – rośnie. „Pustynia to nieskończone błędzenie, bez końca, błędzenie szczególne, oto bowiem napotykanne ślady okazują się tymi samymi. Nie odsyłają do niczego innego. Błędzenie nie ma sensu, żaden sens z niego narodzić się nie może”<sup>1</sup>. Niepokój o sens i dobrą orientację należy do najważniejszych trosk współczesnego człowieka.

Jednak określenie podstawowych norm i wzorów, według których człowiek Zachodu organizuje swój świat, swoje życie i zdobywa orientację, nie jest zadaniem łatwym. Nasz sposób myślenia określony jest tak wieloma czynnikami, a nasze doświadczenie świata ma tak wiele wymiarów, że próba unifikacji i wskazania całego tego kompleksu z góry jest skazana na niepowodzenie. Te trudności często prowadzą do dwu skrajnych tendencji. Z jednej strony ciągle są obecne w naszej kulturze idee, w których wskazuje się, że tkwimy w ograniczeniach naszego umysłu, podlegamy nieokreślonym mocom i nie możemy sami przed sobą ujawnić tego, kim naprawdę jesteśmy i jak rozumiemy swój świat. „Jeśli istnieje jakaś mądrość – stwierdzał Émile Cioran – to jej zadaniem jest uświadomić nam, jak to wspaniale krążyć pośród zjaw”<sup>2</sup>. Ludzkie życie wydaje się tu niezwykle

<sup>1</sup> B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 163.

<sup>2</sup> E. Cioran, *Zły demiurg*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008, s. 107.



## II. Poszukiwania orientacji

pospolite i banalne i nie ma możliwości odkrycia jego innego charakteru niż tylko zagubienie w tej banalności. Z drugiej jednak strony, chcąc uniknąć tego niebezpieczeństwa wielości, zagubienia i krążenia wśród zjaw, podejmuje się niebezpieczne próby zawężenia doświadczenia do jakichś specyficznych treści i eliminuje tym samym wszystkie inne, które nie dają się z nią pogodzić. Taki wyróżniony sposób bycia przysłania wszystko inne. W pierwszym przypadku wydaje się, że normy i wzory naszego rozumienia świata są zawsze poza nami, nie możemy poddać ich analizie, gdyż niejako zawsze są one w użyciu. W drugim zaś – absolutyzujemy jakiś jeden wymiar doświadczenia świata. Dostyc długo taką rolę porządkującą i stabilizującą dla budowy naszego obrazu świata i wyznaczania kierunku spełniała nauka, która rościła sobie prawo do jedynej (i właściwego) rezeznania rzeczywistości. Przypisując sobie monopol na wskazywanie kierunku i orientacji człowieka, zapomniała jednak, że poznanie naukowe stanowi tylko część ludzkiej aktywności. „Naukowe myślenie ma skłonność do wypierania innych typów reakcji – dowodził Andrzej Grzegorzcyk. Ludzie próbują załatwić wszystko w sposób naukowy: jedzenie, sztukę, politykę, życie osobiste”<sup>3</sup>. Jednak to się nigdy nie udaje i udać nie może. Nauka w ten sposób traci granice, a człowiek, który w niej tylko

---

<sup>3</sup> A. Grzegorzcyk, *Filozofia czasu próby*, Warszawa 1984, s. 95.

upatruje możliwości uzyskania orientacji, wcześniej czy później ubożeje. Nauka rzadko bowiem udziela pomocy w wartościowaniu, a ono właśnie jest niezbędne w poszukiwaniu orientacji w istnieniu. Nauka nie potrafi na przykład przeprowadzić dowodu na istnienie człowieka i mimo tego, że potrafi świat opisać, nie jest w stanie tego świata zrozumieć, nie dając podstaw do dobrej orientacji. Jej załamanie się w XX wieku zrodziło na powrót pytanie o świat współczesnego człowieka i doświadczenie w dobie zmiany paradygmatu cywilizacyjnego i pozbawienia stabilizacji z perspektywy nauki.

Wraz z odsunięciem nauki od wskazywania możliwości rozwiązań problemów orientacji epokę współczesną przenika potężny niepokój. Dla jednych jest to nawet niepokój apokaliptyczny, związany z przełomem „milenijnym” i sięgający swymi korzeniami mnicha Byrthfertha, który uznał 1000 za „idealną liczbę” i rozwijał teorię wielkich przemian właśnie wokół wypełnionych 1000 lat. Takie przekonanie, z namysłu nad poszukiwaniem orientacji i niemożliwości jej odnalezienia, przekształca się w oczekiwania katastrofy, ale i niekiedy w nadzieję na całkowitą i cudowną transformację świata, która miałaby być wyrównaniem nagromadzonych krzywd i nagrodzeniem wybranych oraz przewartościować dotychczasowe sposoby orientacji człowieka w świecie. Dla innych niepokój ten wyraża się w czymś innym. Jest to utrata sensu, podstaw ważności, brak odpowiedzi

## II. Poszukiwania orientacji

na „po co?”, „dlaczego”? i narastająca rozpacz. Ta ostatnia nie bierze się z niepowodzeń, lecz z niemożności usłyszenia dogłębnie i osobiście wezwania, które staje przed nami<sup>4</sup>. Kryzys człowieka pojawia się wraz z brakiem akceptacji tego wezwania i nieuznawania go za nadrzędny w ludzkiej egzystencji. Sens jest bowiem metapotrzebą naszego bytu, jego utrata zaś stanowi najmocniejszą przyczynę zmian w odbiorze rzeczywistości. Viktor Frankl, twórca logoterapii, dowodził nawet, iż zadaniem człowieka nie jest walka o byt, lecz właśnie poszukiwanie sensu. Życie to zadanie, które człowiek otrzymuje do rozwiązania, sens zaś jest jego rozwiązaniem. Taki sens powinien być poszukiwany. Zadania te mają różny stopień trudności, jednym łatwo je rozwiązać, innym trudno, ale każdy musi je rozwiązać. Jednak utrata poczucia sensu jest też nieodłącznie związana z losem człowieka, wyrasta z lęku przed życiem, porażki i zagubienia. Nieodnaleziony sens i brak orientacji w istnieniu dają o sobie znać w postaci niezadowolenia z samego siebie. Wtedy nawet powodzenia, sukcesy obracają się przeciwko nam. Lęk związany z brakiem sensu często pojawiał się w naszej kulturze jako dezintegracja naszego bytu i utrata orientacji.

Nie po raz pierwszy jednak w dziejach naszej kultury taki niepokój, związany z utratą orientacji, staje się swoistą zasadą określającą rozumienie

---

<sup>4</sup> A. J. Heschel, *Kim jest człowiek*, tłum. K. Wojtkowska, Łódź 2014, s. 175.

współczesności, lecz po raz pierwszy jest on taki destrukcyjny dla naszego bytu. Często mówi się dzisiaj o „końcu historii, „końcu kultury”, „zaginięciu podstaw”, czy też chorobie człowieka, który utracił orientację w istnieniu i którą wyklucza siebie z tego istnienia. „Choroba bowiem – mówił Gadamer – jako utrata zdrowia, niezakłóconej wolności, oznacza rodzaj wykluczenia z życia”<sup>5</sup>. Utrata orientacji jest samowykluczeniem z istnienia. Stąd też jednym z zadań, przed którym stają dzisiaj humaniści, jest ocena współczesnego kryzysu z jednoczesnymi próbami uratowania ogólnohumanistycznych ideałów i wartości. Przede wszystkim jest to jednak odpowiedź na pytanie: Czego się żąda od człowieka? Do czego jesteśmy wezwani? Odpowiedzi na te pytania często uważane są za jeden z czynników humanizujących i kierują ku poszukiwaniom źródeł i podstaw europejskiej kultury, by tam właśnie znaleźć przyczyny dzisiejszej sytuacji człowieka nie tylko w wymiarze teoretycznym, lecz przede wszystkim w praktycznym, czyli utraty orientacji. Coraz częstsze głosy wskazują na to, że kryzys współczesny znajduje się już u źródeł naszej kultury, iż przez nieuwagę nie idziemy we właściwym kierunku, przed czymś zamknęliśmy oczy, coś pozostawiliśmy na śmietniku cywilizacji. Konsekwencją takiego myślenia są często wskazywane cechy współcze-

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 2011, s. 73.

## II. Poszukiwania orientacji

sności: zachwianie wiary w postęp, załamanie się racjonalizmu, rozczarowanie instytucjami – aż po potępienie cywilizacji technicznej.

Zagubienie nie jest czymś wyjątkowym dla człowieka. Najłatwiej zagubić się w przestrzeni, ale tu też najłatwiej się odnaleźć. Gdy człowiek zagubi się, zabłądzi, powraca do najbardziej znanego sobie miejsca, by jeszcze raz rozpocząć swą wędrówkę, tym razem już z wielką ostrożnością, nie tracąc orientacji. Człowiek gubi się jednak nie tylko w przestrzeni. Najbardziej fundamentalne jest zagubienie w istnieniu, polegające na tym, że człowiek nie potrafi już znaleźć swojego miejsca w bycie, stracił orientację. Abraham J. Heschel pisał: „Nie wystarczy powiedzieć sobie ‘Jestem’, chcę wiedzieć, kim jestem i w łączności z kim żyję. Nie wystarczy mi stawianie pytań; chcę wiedzieć, jak odpowiadać na jedyne pytanie, które zdaje się obejmować wszystko, z czym się zmierzam: ‘Po co tutaj jestem?’”<sup>6</sup>. Pytanie to musi się pojawić, ale wiąże nas ono w teraźniejszości. Współczesność jest wyrazem właśnie takiej sytuacji, gdy często przeszłość, odwołanie się do tradycji, ma przynieść odnalezienie utraconych kierunków, utraconego drogowskazu, bez którego droga stała się dla nas zbyt niebezpieczna. Na tym polega chęć odnalezienia ratunku przyszłości właśnie w przeszłości. Ponowne odkrycie tradycji, jej zrozumienie nie w jakichś uniwersalnych prawdach, lecz zro-

<sup>6</sup> A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?...*, s. 99.

zumienie ze względu na terażniejszość i sytuację terażniejszości, staje się zadaniem często podejmowanym przez filozofów. Ale jest też i niebezpieczeństwo takiej postawy. Zrozumienie tradycji, przypomnianie zapomnianej przeszłości może odślonić tragiczną prawdę, iż sens pozostał za nami, że przeszłość była właśnie „zapominaniem” i jako taka określa terażniejszość. Nie należy się przeto dziwić, iż jedynymi znaczącymi utopiami są dzisiaj utopie pesymistyczne czy też antyutopie. Uwięzienie człowieka w terażniejszości spowodowało bowiem konieczność uwzględnienia w wizjach utopijnych jedynie tendencji rozwojowych współczesnej cywilizacji i kultury. Przyszłość to jedynie kontynuacja terażniejszości, tej terażniejszości, która już w przeszłości odkryła zgubną drogę naszych dziejów. Terażniejszość okazuje się nie do przekroczenia, a człowiek staje się jej więźniem mimo tego, iż przeszłość i przyszłość bardziej go interesuje. Stąd też Hannah Arendt, przedstawiając sytuację, w jakiej znajduje się człowiek współczesny, odwołuje się do paraboli Franza Kafki. Jest nią próba umieszczenia człowieka między dwoma przeciwnikami. Pierwszy z nich napiera na człowieka od tyłu, drugi zagradza mu drogę z przodu, pierwszy jest przeszłością, drugi przyszłością. Sceną jest pole bitwy, w którym ścierają się siły przeszłości i przyszłości, pomiędzy nimi znajduje się człowiek, który musi podjąć walkę z obu przeciw-

nikami, aby utrzymać swą pozycję<sup>7</sup>. Walkę zarówno z przeszłością, która powstrzymuje od działań, często podrzuca fałszywe idee, więzi w tradycji, ale również walkę z przyszłością, która terażniejszość zamienia w czas oczekiwań, a nie działań, fałszując „teraz” w imię „jutra”.

## 1. KRZYŻYS I ORIENTACJA

Porażką naszej kultury są zbyt małe wymagania wobec jednostki; niedostrzeganie współzależności praw i obowiązków; brak świadomości, że istnieją zarówno niezbywalne obowiązki, jak i niezbywalne prawa.

*Abraham J. Heschel*

**L**trata orientacji nie jest oczywiście tylko doświadczeniem naszych czasów. Z takimi kryzysami mieliśmy też do czynienia w przeszłości. Pojęcie „kryzys” pochodzi od greckiego *krinein* i oznacza: dzielić, wybierać, decydować. „Pojęcie to – stwierdza Reinhart Koselleck – wskazywało na ostrą alternatywę, niedopuszczającą już żadnej rewizji: sukces albo klęska, prawo albo bezprawie, życie albo śmierć, w końcu

---

<sup>7</sup> Por. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, Warszawa 1994, s. 22.

zbawienie albo potępienie<sup>8</sup>. Jego funkcjonowanie w świadomości kulturowej niosło zawsze próbę rozumienia sytuacji współczesności jako stanu takiego ostrego, zdecydowanego rozstrzygnięcia, gdy dzieje się coś ważnego i my w tym uczestniczymy. Wielokrotnie określa się nim jednak sytuację, która z perspektywy myślenia filozoficznego kryzysem nie jest. Filozoficznie interesująca jest bowiem treść idei zdecydowanego rozstrzygnięcia. Mówiąc kryzys, możemy mieć na uwadze proces zmiany, zastępowania jednej sytuacji drugą albo też – jak rozumiał to José Ortega y Gasset – przekraczanie progu (granic) epoki, jej przesilenia<sup>9</sup>. Te dwa znaczenia – nawet gdy byłaby to zmiana radykalna, jak np. światopoglądu geocentrycznego na heliocentryczny, czy też przekraczanie granic epoki – wskazują w rzeczywistości na to, że cechą kultury europejskiej jest ciągły proces zastępowania albo (i) przekraczania. W tym znaczeniu można powiedzieć, że kultura europejska jest kulturą permanentnego kryzysu i gubienia orientacji. Co więcej, filozofia i filozofowie są tu często przedstawiani jako bezpośredni sprawcy przewartościowań, przekraczania granic epoki, zmian i utraty orientacji.

---

<sup>8</sup> R. Koselleck, *Kilka problemów z dziejów pojęcia „kryzys”*, w: K. Michalski (red.), *O kryzysie*, Warszawa 1990, s. 60.

<sup>9</sup> J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993, s. 61.



## II. Poszukiwania orientacji

Jednak gdy filozofia wskazuje dzisiaj na kryzys kultury związany z dezorientacją człowieka, to stan ten rozumie w sposób radykalny<sup>10</sup>. Współczesny (filozoficzny) sens nadawany temu pojęciu odwołuje się nie tyle do procesu zastępowania dziejącego się w kulturze, narodzin czegoś nowego czy też przekraczania epoki i zmiany. Filozofia dostrzega we współczesnym kryzysie i dezorientacji człowieka niebezpieczeństwo naruszenia podstaw naszej kultury, co oznacza, że idea ta ma na uwadze nie tylko przekraczanie granic epoki, lecz granic naszej kultury, nie tyle poszukiwania nowej orientacji, lecz zaburzenia takich poszukiwań. Kryzys oznacza tu być lub nie być tej kultury: człowiek nie wie, co ma czynić, nie wie, co ma myśleć o świecie, i przyjmuje coraz więcej postaw fałszywych i udawanych. Nie jest to zatem – mówiąc metaforycznie – wyrastanie z własnej epoki, lecz wyrastanie z własnej kultury; nie jest to zmiana obowiązujących paradygmatów, zastępowania tego, co było, czymś nowym. Kryzys jest utratą przeszłości, brakiem przyszłości i nicością teraźniejszości; czasem między zbawczym entuzjazmem a pewnością katastrofy jest ostatecznym rozstrzygnięciem losów kultury i – jak mówił Husserl – europejskiego człowieczeństwa.

---

<sup>10</sup> Por. K. Stachewicz, *Kryzys jako kategoria filozoficzna*, w: tenże, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, s. 156 i n.

Współczesny wymiar tej sytuacji kryzysowej, o której mówili już filozofowie przełomu XIX i XX wieku, można nazwać dezorientacją. Dzisiaj coraz częściej doświadczamy, że to, co ważne, ma tylko lokalny, kulturowy i indywidualny charakter, wyrasta z historycznych form życia i nie stanowi ważności ze względu na wartości i ze względu na metafizyczne wezwanie człowieka, lecz jest tylko wyrazem epok, kultur i woli jednostek. Trudno w takiej sytuacji zorientować się w istnieniu. Kultura wręcz zachęca, aby w tych sprawach poszukiwania orientacji każdy człowiek udał się we własną stronę, zamknął się w sobie, pokazując, że cały świat jest jego twórczym zadaniem i cokolwiek zostanie wybrane, będzie wyborem właściwym. W odniesieniu do kultury Zachodu sądzi się nawet, że dotychczasowe wartości, fundujące światy ważności i nadające kierunki orientacji, były zakorzenione w przestarzałych założeniach metafizyki europejskiej i powinny zostać odrzucone razem z tą metafizyką. A ta metafizyka znaczyła jedno: „że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska”<sup>11</sup>. Coraz częściej doświadczamy braku odpowiedzi na pytanie: dlaczego? Więcej nawet, coraz rzadziej zaczyna się pojawiać samo to pytanie. Można powiedzieć, że mamy już tylko świat, lecz nas w nim nie ma. Pytanie bowiem „dlaczego?” jest drogą

---

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906, s. 185.

## II. Poszukiwania orientacji

do likwidacji obcości i prowadzi do rozumienia. Jeśli się ono nie pojawia lub jeśli brak na nie odpowiedzi, to świat staje się tylko zbiorem obcych dla nas faktów. Pisze Robert Spaemann: „Pytanie to pojawia się zawsze wówczas, gdy przerwany zostanie naturalny bieg zdarzeń. Bez pojęcia normalności nie da się w ogóle zrozumieć, kiedy i dlaczego pytamy ‘Dlaczego?’. [...] ‘Dlaczego?’ pytamy dokładnie wówczas, gdy dzieje się coś, czego nie uważamy za normalne lub czegośmy nie oczekiwali”<sup>12</sup>.

## 2. ORIENTACJA I FILOZOFIA

Orientacja nie zaczyna się wraz z jakąś orientacją filozoficzną.

*Werner Stegmaier*

**S**łowo „orientacja” pochodzi od łacińskiego *oriens* – wschód, podnosić się, zwracać się ku wschodzącemu słońcu<sup>13</sup>. Można powiedzieć, że orientację ma ten, kto zwraca się tam, gdzie się zaczyna „dzień” (gdzie jest początek)

---

<sup>12</sup> R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Póltawski, Warszawa 2008, s. 7.

<sup>13</sup> Por. W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008, s. 55.

i swe istnienie uzależnia od tego „blasku słońca”, które oświetla i rozjaśnia. Orientacja jest odzewem na wezwanie, które najpierw trzeba usłyszeć. Dlatego nie poznanie i wiedza jest fundamentem orientacji. Taki fundament tworzy słuchanie i nasłuchiwanie. I jeśli człowiek oduczył się słuchać i nasłuchiwać, bardzo łatwo traci orientację i gubi się w rzeczywistości. W codziennym życiu uznajemy zaś, że dobrą orientację ma ten, kto potrafi odnaleźć się i poruszać we właściwym kierunku. Jednak kłopoty współczesnego człowieka z orientacją są powszechnie znane. Brak takiej orientacji stwarza trudną sytuację naszego bycia. Próby zagłuszenia sytuacji trudnych lub ich zakrycia często pojawiają się jako potrzeba naszego życia. Najłatwiej zagłuszyć je rozpaczą, która – jak dowodził Søren Kierkegaard – jest „chorobą na śmierć”, gdyż doświadczamy w niej niemocy w afirmacji samego siebie. Duński myśliciel stwierdzał: „Pomijając fakt, że człowiek może stać się fantastą, a zatem zropaczonym, może on żyć sobie spokojnie, być człowiekiem jak każdy inny, zajmować się doczesnymi sprawami, żenić się, płodzić dzieci, być uczonym i szanowanym – i nawet się nie zauważa, że w głębszym znaczeniu tego słowa nie ma się osobowości. Na temat takich rzeczy nie robi się w świecie hałasu; gdyż osobowość to taka rzecz, o którą najmniej chodzi w świecie, i niebezpiecznie jest pokazywać, że się ją posiada. Największym niebezpieczeństwem jest stracić samego siebie, ale może to ująć niepostrzeżenie. Żadna inna stra-

## II. Poszukiwania orientacji

ta nie przychodzi tak niepostrzeżenie; każda inna strata, ręka, noga, pięć dukatów, żona – to co innego”<sup>14</sup>.

Nie tylko jednak rozpaczą zagłusza się braki orientacji i utratę możliwości nasłuchiwania. Człowiek może też uczynić to zuchwalstwem i budować egotyczną egzystencję, w której chce się zapomnieć o tym, że samo życie ludzkie jest zadaniem, i ograniczyć je tylko do wypełnienia jakichś drobnych czynności w swoim życiu. W tym ostatnim człowiek przekonuje się, że jest panem swoich działań i powinien uznać siebie za źródło i cel swego istnienia. Takie zamknięcie się w swoim „ja”, uwięzienie w nim i zdobywanie świata jest w stanie skutecznie zasłonić metafizyczne trudności wynikające z kłopotów w orientacji. Można oczywiście w tym działaniu widzieć osiągnięty cel ludzkiego spełnienia, gdy już nie dostrzega się trudności, zapomina o śmierci, cierpieniu, lęku i doświadcza tylko praw materii i odbicia w świecie siebie samego. Człowiek, który tak właśnie zagłusza trudności swego bytowania, staje się panem i władcą siebie samego, świat zaś jest już tylko materialem, którego potrzebuje, aby kształtować siebie wedle własnych praw.

Zgubienie orientacji często ujawnia się w trudnych sytuacjach naszego życia, w których człowiek

---

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008, s. 187.

się załamuje, osiąga graniczny punkt swej egzystencji. Nie ma wyjścia z tej sytuacji bez rozpoznania samego człowieka i jego losów. W trudnych czasach tylko człowiek jest problemem. Rezultatem tej sytuacji jest wiele spraw, których nie potrafimy rozwiązać, a które prowadzą do braku pewności, bezradności i narastającego poczucia zagrożenia. I dosyć powszechnie podstawę tych kłopotów znajduje się w kryzysie wartości. Zagubienie w orientacji związane jest z rozregulowanym systemem wartości. Taki system nie daje nam orientacji w świecie, nie potrafimy tego świata uporządkować. Pytanie o wartości staje się jakimś przejawem oznaki tego zagubienia. Pisał Werner Heisenberg: „Pytanie o wartości to przecież pytanie o to, co robimy, do czego dążymy, jak powinniśmy postępować. Jest to więc pytanie o człowieka i w sprawie człowieka; to pytanie o kompas, według którego mamy się orientować, gdy szukamy drogi w życiu”<sup>15</sup>. Załamanie się hierarchii aksjologicznej naszej kultury sprawia, że nie tylko utraciliśmy poczucie głębi i tajemniczości istnienia, lecz razem z tym utraciliśmy możliwość zorientowania się w drogach naprawy tej sytuacji.


---

<sup>15</sup> W. Heisenberg, *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 269.

### 3. ZORIENTOWAĆ SIĘ W ISTNIENIU

Czujemy się bezpieczniej z szaleńcem, który mówi, niż z takim, który nie potrafi otworzyć ust.

*Émile Cioran*

rystoteles w swojej metafizyce często podkreśla, że wszyscy ludzie dążą do tego, aby wiedzieć. W ten sposób poznanie staje się drogą człowieka, a wiedza sposobem poszukiwań orientacji. Jednak filozofia Zachodu (a szczególnie myśl Wschodu) wskazuje też często na inny sposób znajdowania dobrej orientacji w istnieniu. Jest nią droga słuchania i nasłuchiwania. Wystarczy wspomnieć tu Sokratesa, który „każe nasłuchiwać”, i stałą obecność w filozofii „głosu Boga” (św. Tomasz), „boskiego ducha” (Cyceron) „tajemniczego głosu” (Kant), czy wreszcie „wezwania/zewu” (Heidegger). Wszędzie tam obok konieczności poznania pojawiał się nakaz zajęcia innej postawy wobec świata, w której mielibyśmy wgląd w samą istotę bytu i która ujawnia się wtedy, gdy człowiek ma odwagę słuchać i siebie samego rozumieć jako odzew na wezwanie. Należy podkreślić, że poszukiwania zasad orientacji, idei kierującej, a tym samym umożliwiającej porozumienie i harmonię w świecie różnorodności, należały do najstarszych pragnień cywilizacji Zachodu. W jej historycznym rozwoju religia, nauka, wreszcie filozofia wydawały się kolejno brać na siebie za-

danie spełnienia tego pragnienia wskazania uniwersalności i jednego świata, w którym wystarczy po prostu żyć. Jednak wśród wskazanych powyżej trzech dróg poszukiwań orientacji człowieka w istnieniu, które wydawały się kłaść podstawy pod kulturę i umożliwiać człowiekowi „bezpieczne zadomowienie”, żadna z nich nie przetrwała w nadawaniu „ducha jedności” kulturze europejskiej, ich rozpad zaś stwarza specyficzną sytuację sprzyjającą nowym poszukiwaniom. Pierwszy odszedł instytucjonalny uniwersalizm religii, zuniifikowany świat polityczno-religijny, z religią jako fundamentem porządku społecznego i politycznego. Nie ulega wątpliwości, że religia była przez wieki naszych dziejów pomocą w otrzymaniu przez człowieka orientacji w istnieniu. I tam też człowiek uczył się nasłuchiwać, gdyż religia zaczyna się, gdy człowiek odkrywa, że istnieją cele, którym jesteśmy potrzebni. Wystarczy spojrzeć na chrześcijaństwo. Uformowana przez nie duchowa jedność Europy, wspólna kultura, z językiem i metafizyczną wizją świata, spełniała znakomicie wymogi zorientowania się w istnieniu i uczyła nasłuchiwać. W tym roszczeniu tkwiło bardzo głęboko ukazywanie sensu życia i miłości. W ciągu wieków wszystko to uległo zmianie. Trzeba dzisiaj być głęboko wewnątrz chrześcijaństwa, aby móc czerpać zeń orientację. I trzeba też bardzo mocno nauczyć się oddzielać chęć posiadania prawdy od obecności Tajemnicy. Paradoksalnie można powiedzieć, że chrześcijaństwo przynosi orientację w istnieniu,



## II. Poszukiwania orientacji

jeśli element Tajemnicy staje się w nim donioślejszy niż posiadanie prawdy. Patrząc „z zewnątrz” i pomijając Tajemnicę (co jest trwałym udziałem współczesnego człowieka), dostrzega się często tylko sprzeczności, niejasności i niepewności – i nie znajduje w nim pomocy w orientacji w istnieniu.

Podobny los spotkał naukowy racjonalizm. Naukowa wizja jedności świata, która miała umożliwić nam orientację w istnieniu, została rozpoznana jako czynnik dezintegracji (człowieka, kultury) i autorelatywizacji. Dzisiaj już wiemy, że nauka wcale nie zna świata takiego, jaki on jest. Świetnie za to poznała świat z punktu widzenia człowieka i jego zdolności poznawczych. Uczeni chcą opisywać świat taki, jaki wydaje się, że jest, nie potrafią natomiast ukazać powinności istnienia, tego zatem, jaki świat być powinien. Nauka nie potrafi już słuchać świata, ograniczając się tylko do chęci jego poznania. Z ustalania faktów i opisu prawidłowości nie wynika jednak żadna orientacja w istnieniu, a co najwyżej wynikają ułatwienia w życiu i porządkowaniu świata. Można powiedzieć, że dzięki nauce nie zgubimy się w lesie, lecz wcale nie zorientujemy się w istnieniu, nie zorientujemy się, czym jest las. Zawsze bowiem, gdy efekty działań nauki chcemy stosować do samego istnienia, okazuje się, że doznajemy szoku. Model świata określony metodycznym poznaniem, którego treść jest powszechnie ważna i apodyktycznie pewna, w tym sensie się załamuje. Orientacja w świecie z perspektywy nauki i próba budowy całościowego ob-

razu doświadczenia okazała się niebezpiecznym redukcjonizmem. „Pracowaliśmy nad doskonaleniem silników – jak mówił A. J. Heschel – a dopuściliśmy do tego, że nasze życie wewnętrzne stało się wrakiem”<sup>16</sup>. Upadek ten był nie tylko wynikiem działań filozofów dostrzegających to niebezpieczeństwo redukcji i zubożenia rzeczywistości na skutek metodycznych badań, jak też niebezpieczeństwa jego upowszechniania się dla kultury, ale również skutkiem rozwoju samej nauki. Wszystko to, co prawda, powoli ulega zmianie za sprawą fizyki kwantowej, w której świat przestaje być już niemy. Jej teorie ewoluują w sposób wyraźny ku wielości, czasowości, złożoności, jakby osłabiając i rozbijając wizję stabilnej i milczącej rzeczywistości. Wydaje się zatem, że świat (przyroda), ukazywany dotychczas w perspektywie klasycznej idei nauki jako martwy, pasywny, ahistoryczny, dzisiaj właśnie, z punktu samej fizyki kwantowej, zaczyna być prezentowany jako aktywny, a nawet wymykający się określaniu. Negując bezwzględną stabilność układów, podkreślając ich dynamizm, nauka pozbawia świat jedności i burzy wizję świata prostego i harmonijnego, podległego ustalonym raz na zawsze regularnościom. Wszystko to prowadzi do kryzysu zaufania i podważenia światopoglądu naukowego. Jeśli chce się nadal oczekiwać trwałego i stabilnego obrazu świata, to nie można już

---

<sup>16</sup> A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, tłum. V. Reider, Kraków 2008, s. 195.

## II. Poszukiwania orientacji

tęgo oczekiwać ze strony nauki; jeśli chce się szukać środka redukującego lęk, to nauka takim środkiem już nie jest, gdyż tłumiąc lęk wobec świata zewnętrznego, nie potrafiła uczynić tego wobec niepokojów wewnętrznych człowieka, a nawet wielokrotnie je potęguje.

Nie może dziwić zatem, że człowiek odwraca się od nauki, która nie potrafi odróżnić tego, co dobre, od tego, co złe, a koncentruje się tylko na tym, co jest użyteczne i nieużyteczne. Nikt nie wątpi, co prawda, w ważność twierdzeń naukowych, ale nikt też nie dostrzega już w niej możliwości skonstruowania jednego, uniwersalnego obrazu świata i pomocy w zorientowaniu się w istnieniu. Jeśli ktoś, to właśnie nauka nie jest zdolna do oferowania kulturze odpowiedzi na pytania natury egzystencjalnej, metafizycznej, o sens istnienia świata i człowieka. Brak tych odpowiedzi wskazuje, że nie może ona odgrywać przewodniej roli w kształtowaniu kultury, człowieczeństwa, rzeczywistości. Jeden (naukowy) obraz świata, jedna rzeczywistość dla wszystkich, okazały się jednością za cenę ograniczenia, wyłączenia i eliminacji. Nie chodzi oczywiście o to, że kwestionuje się zdobycze nauki i techniki. Nauka stwarza jednak złudzenie, że świat wyczerpuje się na poziomie przedmiotowego poznania oraz produkcji i wymiany dóbr. Uczy człowieka życia w świecie faktów, ale świat definiowany jedynie przez efektywność i produktywność, przez postęp ilościowy nie wypełnia już fundamentalnych aspiracji człowieka. Zrozumieli-

śmy, że nauka nie może dać orientacji w istnieniu, gdyż nie jest zainteresowana tym, aby je dostrzec.

#### 4. POMOC FILOZOFII

Chcąc wytyczyć granice myśleniu, trzeba by móc pomyśleć obie strony granicy.

*Ludwig Wittgenstein*

Nauka nie dała człowiekowi orientacji w istnieniu, gdyż stworzyła swój własny świat, oddalony od życia, w którym najważniejsze stały się poszukiwania powszechnie ważnych kryteriów i ich weryfikacji. Nie daje ona jednak odpowiedzi na najważniejsze pytanie w tej kwestii: „Dlaczego w ogóle coś jest?”. Nie można dobrze zorientować się w istnieniu bez odpowiedzi na to pytanie. Wydawało się, że po nauce nadszedł czas na filozofię, która – zgodnie z postulatami E. Husserla – rozpoznała utopijne roszczenia nauki, stwarzając jedyną szansę odrodzenia ducha jedności kultury z rozumu i filozofii, tym samym wyznaczając kierunki dla człowieka. Sądzono, iż to, co się nie udało religii, a nauka w swych rozwiązaniach pogubiła, mogła zrealizować już tylko filozofia, która jest częścią życia. Wydawało się, że filozofia potrafi przywrócić zagubionej racjonalności jej właściwy sens, stanie na straży „europejskiego człowieczeństwa” i pomoże człowiekowi zorientować się w ist-

## II. Poszukiwania orientacji

nieniu. Dzisiaj jednak – obserwując rozwój filozofii postmodernizmu – wiadomo już, że Husserliński uniwersalizm filozofii dla ratowania kultury pozostał jedynie w sferze marzeń. Współczesna filozofia zrezygnowała nie tylko z takiej roli, lecz również z samej idei jedności, mogącej służyć za fundament kultury i nadać naszemu istnieniu jakiś kierunek. Pisze jej przedstawiciel: „Rozkład całości jest warunkiem wstępnym postmodernistycznego pluralizmu. Sama diagnoza rozpadu nie wystarcza. Jako taka jest też mało oryginalna, stawiano ją już dość często od czasów Schillera i Hölderlina. Rozkład całości jest tylko warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym impulsem dla postmoderny. Postmoderna nabiera rozmachu dopiero wówczas, gdy – i to jest drugi warunek – rozpoznaje i traktuje jako szansę drugą, pozytywną stronę owego rozpadu”<sup>17</sup>. Trudno oczekiwać po takiej deklaracji, aby filozofia mogła zrealizować postulat Husserla, przywrócić „europejskie człowieczeństwo”, nauczyć człowieka nasłuchiwać bytu i pomóc w odzyskaniu orientacji.

Wbrew greckim pierwowzorom zatem, w którym „umiłowanie mądrości” rozumiane było jako poszukiwanie orientacji w istnieniu, filozofia stała się powoli nauką o różnych teoriach, marzeniem zaś wielu filozofów stało się stworzenie systemu filozoficznego. Współczesny człowiek doświad-

---

<sup>17</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 49.

cza jednak, że filozofia jako system zawodzi i nie potrafi ukierunkować/zorientować naszego istnienia. Brak jej wtedy życia i nie służy życiu, a zamiast prawdy oferuje martwe schematy. Zamiast pomagać człowiekowi w wędrówce przez chaos życia, wprowadza porządek fałszujący jego dynamikę. Ale filozofia powinna funkcjonować przede wszystkim jako sztuka życia, kierując życiem i wiążąc je z obecnością sensu. Zachęcać dzisiaj do filozofii, to sprawić, aby człowiek polubił filozofowanie. Chodzi o filozofię jako myślenie, o filozofowanie, w którym poszukuje się hierarchii wartości, sensu, a w konsekwencji zrozumienia świata, w którym człowiek będzie się czuł bezpiecznie. Słowem: filozofia odzyska swą rolę orientowania człowieka w istnieniu, jeśli nauczy się filozofoznawstwo przemieniać w filozofowanie każdego człowieka. Należy podkreślić raz jeszcze, że filozofia wzięła na siebie całkowicie odmienne zadanie niż to przekazane przez Husserla. Zadaniem tym wydaje się przygotowanie człowieka do życia w wielości, w nihilizmie i w zagubieniu, a nie obrona przed nimi. Postmodernizm programowo przewyższa perspektywę całości i jedności, propagując wielość, bezideowość, heterogeniczność. Szczyci się tym, że utraciliśmy ideę jedności, potrzebę szukania i posiadania uniwersalnej podstawy i wyznaczania kierunku. Efektem tych wszystkich przemian, utraconych idei, złudzeń staje się dostrzeżenie wielości światów, idei i pluralizm światopoglądów. Epoka współczesna, którą nazy-

## II. Poszukiwania orientacji

wa się często apologią pluralizmu, kładzie akcent na wielość, wieloznaczność, nieokreśloność. Pluralizm światopoglądów i filozoficzna fragmentacja rzeczywistości stają się podstawowym elementem określającym obecność człowieka w świecie. Nie tylko jako zaprzeczenie dogmatyzmu i dualizmu, lecz często również jako pewnego rodzaju normatywne żądanie rezygnacji z poszukiwań prawdy i orientacji, na rzecz wielopostaciowej różnorodności. Ta konieczność ciągłego aktualizowania rzeczywistości alternatywnej prowadzi do ukształtowania swoistego *homo multiplex*, który musi mieć wiele tożsamości, lecz żadnej orientacji.

### 5. UTRATA ORIENTACJI I UTARTE PRAKTYKI

Czym są nasze naturalne zasady,  
jeśli nie nawykiem?

*Blaise Pascal*

**J**ak zatem zorientować się w istnieniu? Jeden z największych współczesnych filozofów niemieckich, Odo Marquard, podejmując problem naszych „kierunków wyborów” i orientacji w życiu, wskazuje na oryginalną, ale też praktyczną formułę. Dostrzega w naszej kulturze normy i ważności, które obowiązują na podstawie (na mocy) ich faktycznego obowiązywania. Umożli-

wiają one orientację, gdyż od wieków obowiązują, i nadal są, i mogą być przydatne. Można w tym sensie powiedzieć, że taki system umożliwiający orientację obowiązuje, gdyż ma u podstaw „utarte praktyki”. Po prostu: tak się zawsze czyniło. Jest to swoiste zawieszenie teorii absolutnych legitymizacji, więcej nawet, zasad orientacji poszukuje się w tym, co praktycznie obowiązuje. Ale jednocześnie unika się uzależnienia wszystkiego od zmiennych form ludzkiej świadomości. Pisze Odo Marquard: „Filozofia absolutnej legitymizacji wymaga pozbawienia utartych praktyk znamion nawyku, dekretując: żadna norma nie uchodzi za obowiązującą (za powszechnie wiążącą), póki nie uzyska transfaktycznej legitymizacji”<sup>18</sup>. Odo Marquard zdaje sobie sprawę z ludzkiej skończoności i niemożliwości absolutnej legitymizacji naszego świata ważności i odnajduje zasadę antyfundamentalistyczną, która świetnie sprawdza się w życiu i nadaje mu orientację. Jest to zasada „utartej praktyki”, która antyfundamentalizm łączy z antyrelatywizmem. To znaczy człowiekowi wcale nie jest „wszystko wolno” ani też nie jest on stracony w poszukiwaniu orientacji w swoim życiu. Człowiek taki opowiada się za tym, co obowiązuje, co jest ważne tylko dlatego, że to „już obowiązywało”.

---

<sup>18</sup> O. Marquard, *O nieodzowności utartych praktyk*, w: tenże, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 59.



## II. Poszukiwania orientacji

Jak łatwo dostrzec, teoria ta zakłada, że jesteśmy istotami skończonymi i niedoskonałymi i taki jest też nasz świat. Również taki jest ten świat, który nadaje nam orientację, wskazuje kierunki życia i postępowania. Jednak teoria „utartych praktyk” sama okazuje się nieprzydatna, gdy nie ma właśnie tych utartych praktyk i gdy człowiek „zrywa z tradycją”. „Stale musimy wybierać – mówił Gadamer – a wybierać znaczy: nie poprzestawać na starym, lecz wybierać niepewną nowość”<sup>19</sup>. Współczesne skierowanie człowieka naszej kultury wciąż ku nowemu potwierdza tę postawę. Współczesność, zdominowana przez technikę, stawia na nowość i jej poszukiwanie. Charakter naszej epoki jest wyraźnie ukształtowany w walce z „utartymi praktykami” i odwracaniem się od przyzwyczajęń z przeszłości. Załamanie się roszczenia do ważności uniwersalnej ze względu na wartości i zastąpienie go „roszczeniem do uniwersalnej nieważności” rozpoczyna się zawsze wtedy, gdy z jakichś powodów człowiek wprowadza „samoograniczenie” i rezygnuje z tego, aby odkryte przez niego roszczenie „do ważności” stało się udziałem wszystkich. Przestaje sądzić, że byłoby dobrze, gdyby wszyscy ludzie kierowali się taką prawdą i takimi zasadami. Przestają istnieć „utarte praktyki”. Jest to rezygnacja z formalnej ogólności na rzecz idei przetrwania i subiektywnego oceniania wartości. Takie

---

<sup>19</sup> H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. P. Sosnowska, Warszawa 2008, s. 212.

postępowanie oczywiście łatwo zrozumieć i zracjonalizować. Jednak ważniejsza jest podstawa takiego sądzenia. Otóż, negowanie (lub pomijanie) odniesienia do wartości, czy też „subiektywizacja wartości” i dowolność w świecie ważności, pojawia się wtedy, gdy zaczynamy sądzić, że coś jest ważne, obowiązujące i ukierunkowujące, gdyż to my sami przyznaliśmy/ustanowiliśmy tę ważność. Zaczyna się wybierać i wskazywać Prawdę i Dobro nie ze względu na wartości, nawet nie ze względu na nie same, nie ze względu na „utartą praktykę”, nie ze względu na nasłuchiwanie bytu, lecz ze względu na nas, nasze życie i kulturę, w jakiej przyszło nam żyć. Wartość zaczyna istnieć tylko ze względu na podmioty, które tych wartościowań dokonują. Inaczej mówiąc: jeśli nie rozpoznajemy, „nie wydobywamy” ani nie odnosimy się do wartości, lecz zaczynamy sądzić, że sami przyznajemy/tworzymy/konstytuujemy to, co ważne i przynoszące orientację, to też nie możemy domagać się, aby stało się to udziałem wszystkich i umożliwiło orientację. Wartościowanie jest wtedy aktem przyznania wartości, a nie jej rozpoznania. Dobro i zło tracą absolutny charakter i zaczynają wynikać z naszego ustanowienia. Odbieramy w ten sposób wszystkim ważnościom charakter powszechnego i koniecznego prawa, wobec którego powinniśmy być zobowiązani i wiążemy je z naszymi skłonnościami i kulturowymi lub prywatnymi oczekiwaniami. Dla filozofii ta sytuacja oznacza przesunięcie myślenia „o ważnościach” z onto-

## II. Poszukiwania orientacji

logii wartości w stronę „procedur uznawania za ważne”.

W takiej sytuacji tracimy orientację i uczymy się myśleć w kategoriach możliwych ekwiwalentów naszych działań, wyborów, kierunków życia. Jednak dostrzegamy też, że relatywizacja tego, „co ważne”, jest często tożsama z jego zniknięciem. Przesunięcie poszukiwań z „tego, co ważne”, w sferę społeczno-historyczną i próby ufundowania na tym życia i postępowania człowieka nie przynoszą praktycznie dobrych rezultatów. Nie tylko dlatego, że tracimy utarte praktyki. Dla każdego, kto ma jakieś wycucie i bacznie obserwuje współczesną kulturę, jest jasne, że ten stan nie oznacza wcale postępu, lecz odwrotnie, oznacza postępującą dehumanizację. To, co ważne, zakłada oczywiście określony horyzont jako pole odniesienia, określoną sferę społeczno-historyczną. Jednak samo to pole jest tylko faktem względnym, przygodnym, a nie tym, które tworzyłyby owe ważności i kierunki orientacji. Inaczej mówiąc, to właśnie ów horyzont, owo pole potrzebuje usprawiedliwienia i otrzymuje je od tego, co ważne. Funkcjonalizm to niszczy, doprowadzając do niebezpiecznej redukcji. Łatwo dostrzec, że subiektywne interesy stają dzisiaj często na drodze wglądu w wartości i tego, co ważne. Mnogość dopuszczalnych opcji dezorientuje. Człowiek współczesny zbyt często ma fałszywe wyobrażenie na temat tego, czym są wartości, i nie potrafi znaleźć wyznaczników swojej orientacji w świecie. Problemem naszych

czasów staje się znalezienie drogi do tego, co naprawdę ważne, znalezienie drogi do wartości i sensu. Jednak znaleźć taką drogę nie jest tylko sprawą poznania czysto intelektualnego, gdyż to nie jedynie poznanie je odsłania. Na taką drogę musi wkroczyć cały człowiek, z jego intelektualnymi, emocjonalnymi i fizycznymi cechami. Ale również z jego społecznym odniesieniem do drugiego człowieka. Współdziałanie wspólnoty może bowiem otworzyć nowe perspektywy w poszukiwaniu dróg do wartości. Jak jednak odnaleźć taką drogę? Czy w świecie współczesnego człowieka można znaleźć takie doświadczenia, o których można powiedzieć, że mogą się one stać drogami do wartości?


Wszędzie jednak współczesne dążenia do przywrócenia ważności i orientacji wydają się tkwić w jakiejś absolutnej pustce teorii, gdy rozmyły się metafizyczne, religijne, filozoficzne podstawy do obowiązywania. Ten kryzys legitymizacji dotyka całego naszego świata. W sferze poznania nie wiemy, co określa ważność prawdy, w świecie etyki wymyka się nam dobro, a sztuka już dawno nie rozumie kanonów piękna. Detronizacja tego świata „dodanego”, „świata wartości” pojawiła się wraz z historyzmem, który wskazywał, że zasady organizujące kulturę (świat) są wyrazem epoki oraz psychologizmem, w którym ograniczono ten świat jeszcze bardziej, mianowicie do psychicznej struktury człowieka. W ten sposób świat ważności przestał już być „głosem bytu” i stał się „głosem

samego człowieka” i jego kultury. A skoro tak, to coraz częściej zaczęły pojawiać się koncepcje, że cały ten świat organizujący nasze doświadczenie jest właściwie tylko fikcją i może być odrzucony jako nie tylko już do niczego niepotrzebny, ale wręcz jako fałszujący naszą obecność w świecie. Owszem, świat ten niekiedy bywa użyteczny, ale to sam człowiek powinien decydować o stopniu tej użyteczności.

## 6. INDYWIDUALIZM A POSZUKIWANIE ORIENTACJI

Dochowanie wierności filozofii oznacza  
niedopuszczenie, by lęk zniszczył  
zdolność myślenia.

*Max Horkheimer*

 człowieku często mówiło się w przeszłości, że jest ukierunkowany na sens i potrafi odkryć to, co ważne i daje orientację. Świat ważności przekraczał to wszystko, co sprowadzało się tylko do zaspokojenia potrzeb i aspiracji, przekraczał też to, co było związane z trywializacją świata, i prowadził do poszukiwania czegoś więcej. Leszek Kołakowski pisał: „Wiemy, z doświadczenia, że miłość to nie tylko pęd do prokreacji, a idea domu ma w sobie coś, co nie mieści się w samym pojęciu schroniska. Wierzy-

my, że nasza wiedza jest nie tylko narzędziem, za pomocą którego zwiększamy szanse przetrwania gatunku, lecz pretenduje do tego, iż jest poszukiwaniem prawdy – dobra, które cenimy niezależnie od praktycznych korzyści, jakie wzrost wiedzy mógłby przynieść. Wierzymy, iż osoba ludzka ma wartość sama w sobie, a nie tylko jako komiwojażer wynajęty przez Naturę do wytwarzania plemników i komórek jajowych dla kontynuacji gatunku. Wiemy, że związki matek i ojców z dziećmi wykraczają daleko poza porządek Natury, która każe rodzicom dbać o swe potomstwo”<sup>20</sup>.

To wszystko wiedzieliśmy. Dzisiaj sytuacja się zmienia. Człowiek, który nie zatroszczy się o takie wartości, który miłość sprowadza do prokreacji, wiedzę do poznania, dom do schroniska, osobę do korzyści, rodzinę do troski o dobra materialne itd., ten – wcześniej czy później – będzie musiał toczyć walkę ze złem i niesprawiedliwością wokół siebie, zamiast poszukiwać dobra i sprawiedliwości. To są rezultaty zaniedbania w sprawie poszukiwania orientacji i zagubienia człowieka. Następstwem tego zaniedbania jest konieczność prowadzenia wojny z tym, co nam zagraża. To znaczy, jeśli zaniechamy troski o dobro, prawdę, piękno, jeśli zaniechamy troski o nasze „cenneści”, to – wcześniej czy później – będziemy musieli walczyć ze złem, fałszem i brzydotą. Problemem

---

<sup>20</sup> L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Poznań 1999, s. 284.

## II. Poszukiwania orientacji

jednak nie jest to, jak wygrać taką wojnę ze złem, lecz to, jak przywrócić świat wartości i sensów, tę zaniedbaną obecność w świecie. Kultura współczesna jest świadkiem tego zaniedbania i jest też już świadkiem prowadzonych wojen ze złem, fałszem i brzydotą, których – wydaje się – nie jest już w stanie wygrać.

Trudno zatem odzyskać orientację w istnieniu, jeśli człowiek uzna i żyje tak, jakby był celem sam dla siebie. Jest w naszym życiu niezwykle tajemniczy związek między dobrą orientacją w istnieniu i przelaniem własnego egoizmu. Żyjemy jednak w kulturze, w której liczy się przede wszystkim jednostka. Zrozumienie tego można łatwo znaleźć w przeszłości. W tradycji judaizmu żywe jest na przykład pytanie o to, dlaczego Bóg na początku stworzył tylko jednego człowieka? Przecież mógł stworzyć wielu ludzi, a wszystko by się potoczyło inaczej. Wśród takiej – powiedzmy – „grupy” ludzi łatwiej było znaleźć „Adama, który nie uległby pokusie”, „wybrańców, którzy by zachowali wierność” itp. Losy świata mogły się potoczyć inaczej. Jednak wszystko zaczyna się od „jednego człowieka”. Według Talmudu Bóg tak postąpił, aby ukazać, że jednostka (ten oto konkretny Adam) jest jedyna w swoim rodzaju, niepowtarzalna i nie do zastąpienia. Ale Biblia, inaczej niż czyni to filozofia, nie próbuje zdefiniować człowieka, raczej tylko go opisuje i pozostawia otwartym. Niekiedy wyprowadza się stąd błędny wniosek, że człowiek ukrywa się w samotnej jednostce. Łatwo zauwa-

żyć, że podkreślenie szczególnej roli jednostki może też być błędnie odczytane jako gloryfikacja tego, co „własne” człowieka, i prowadzić do pewnego rodzaju zagubienia się w sobie samym, a nawet do zamknięcia. W takim myśleniu człowiek (jednostka) chce być sprawcą siebie samego i swoją „samość” (Selbheit) – jak mówił Jakub Böhme – utożsamić z człowieczeństwem.

Od czasów nowożytnych człowiek próbuje właśnie w sobie samym znaleźć miarę człowieka: zrozumieć siebie na podstawie siebie, odcinając się od szerszego sensu i perspektywy – i tym samym przemieniając się w abstrakcyjną istotę. Zakłada w ten sposób, że jest podmiotem autonomicznym, który do określenia siebie jako człowieka nie potrzebuje niczego i nikogo więcej, tylko siebie, a wypełnianie człowieczeństwa nie jest niczym innym niż realizacją swojej woli. Słowem: sam sobie jest w stanie poradzić ze wszystkim i określić swe kierunki orientacji. W tym przeświadczeniu nowożytność podkreślała nie tylko to, że jednostka może i musi samodzielnie rozwiązać swoje problemy, ale sugeruje też, że owa „samość” jest tożsama z człowieczeństwem w ogóle, droga zaś do człowieka prowadzi przez odizolowanie i odróżnianie się od innej jednostki. Rezultatem takich założeń jest walka o samodzielność i niezależność, i ograniczanie bytu, człowieka. Traci on konieczność innego zaangażowania w sprawy świata (bytu), jak tylko realizacja swoich zamiarów i celów, i ukrywa przed sobą odpowiedzialność za



## II. Poszukiwania orientacji

cały świat oraz wszystko, co się w nim znajduje. Odpowiedzialność za innych ustaje, wydaje się, że każdy powinien tylko troszczyć się o siebie, gdyż właśnie w „samości” jest ukryty człowiek.

Proces indywidualizacji, „konstruowania Ja”, często w dziejach naszej kultury był mylony z procesem antropologizacji. „Oto ja” utożsamiane było z „oto człowiek”, „mojość” z człowieczeństwem, „sobość” i „samość” stawały się faktami pierwotnymi i podstawowymi w poszukiwaniu i określaniu człowieka. Również antropologia często mówiąc o „człowieku w ogóle”, myśli o takim abstrakcyjnym Ja, „czystym indywiduum”, tworząc uniwersalistyczną fikcję. Sam człowiek jako indywiduum/jednostka staje się tematem antropologicznych badań. W tym naturalnie nie należy dostrzegać niczego złego. Niewłaściwe jest dopiero uogólnianie takich badań i stawianie równości między ja i człowiekiem. Filozoficzna kategoria abstrakcyjnego Ja zaczyna wypełniać sobą pole antropologii. Utożsamienie człowieka z indywiduum zawsze oznaczało, że nie potrzebuje on do swego bytu i rozwoju bodźców społecznych, jest samowystarczalny i może też samodzielnie decydować o swoim rozwoju. I jest w stanie sam sobie odnaleźć orientację w istnieniu. Wydawało się, że nie tylko owo „Ja” nie zawiera odniesienia do „kogoś innego”, ale również i to, że Inny jest przeszkodą i ograniczeniem. Taka idea ma też i szerszy kontekst. Postawa taka sugeruje, że wybory dokonywane przez jednostkę, życie przez nią wybierają

ne i realizowane, nie mają żadnego wpływu ani na wybory innych, ani też nie kształtują warunków do takich wyborów. Rzeczywistość, świat nie jest ujmowany na podstawie wspólnie dzielonych znaczeń, lecz wyrasta z egoistycznego ujęcia owego abstrakcyjnego Ja. Taki indywidualizm nie tylko zatem pozostawia człowieka samotnym, wskazując, że człowiek jest sam i nie może na nic i nikogo liczyć, ale przede wszystkim odbiera sens relacji, życia zbiorowego i współdziałania dla dobra innych. Źródło człowieka i człowieczeństwa widzi on w nim samym. Oddalamy się w ten sposób od świata, od innych, od religii i religijności: gubimy fundamentalne wartości. Wydaje się, że człowiek wystarcza samemu sobie i jest dla siebie wszechobejmującym celem. Trudno teraz znaleźć kierunki orientacji.

Oddalenie od świata widoczne jest przy takiej postawie w swoistym ograniczaniu rzeczywistości. Im częściej Ja jest utożsamiane z człowiekiem, tym częściej wydaje się też, że świat ogranicza się wyłącznie do rzeczy i przedmiotów, którymi mamy/możemy władać i zarządzać. Pojawia się on i istnieje tylko w sferze przedmiotowej, a stosunek podmiotu–przedmiotu wyznacza typową relację człowieka względem świata. Uprzedmiotowanie staje się podstawową kategorią świata, natomiast znamieniem czasów jest brak innych doświadczeń. Ubóstwo doświadczeń i konsumpcjonizm są tylko tego konsekwencją. To samo dzieje się w relacji z Innym, drugim człowiekiem.

## II. Poszukiwania orientacji

Indywidualistyczna koncepcja człowieka, w której utożsamia się on z „samością”, a człowieczeństwo widzi w realizacji jednostkowego interesu, w sposób niebezpieczny fałszuje te relacje. Inny nie należy już do wewnętrznej struktury sensu tak rozumianego człowieka. Sprowadzony jest on do konkurenta w walce o świat, jest często tylko posiadaczem „nienawistnego spojrzenia” (jak mówił J. P. Sartre), w którym jednostka traci siebie i nic nie zyskuje w zamian. Wszyscy traktują siebie jako współzawodników i konkurentów w walce o siebie oraz „samość” i na drugiego nie można i nie powinno się liczyć w poszukiwaniu orientacji. Stawianie siebie w pozycji nadrzędnej i uzurpowanie sobie atrybutów „boskości” rodzi też postawy roszczeniowe wobec innych i świata. Wydaje się, że Inny jest zawsze zagrożeniem, jego istnienie zaś i spotkanie z nim zawsze pojawia się w kontekście ucisku i zniewolenia, od których trzeba się uwolnić, sprowadzając relacje z Innym do minimum. Obrona swej ontologicznej samodzielności staje się jego najważniejszym zadaniem. Ujawnia się jakaś niezdolność jednostki do troszczenia się o innych, brak zainteresowania cudzym losem oraz międzyludzkiego zrozumienia.

Krytyka takiego indywidualizmu przesiąkniętego „samością” jednostki pojawia się dzisiaj często z perspektywy kultury masowej i bezosobowych instytucji. Mówi się niekiedy w sposób ironiczny o „indywidualizmie bez indywidualności” i o tym, że kultura masowa zagraża takiej osobo-

wości. Czas umasowienia przynosi bowiem inną koncepcję człowieka. Wydaje się, że taki człowiek jest administrowany z całym swoim wnętrzem, uzależniony od mas i kształtowany z zewnątrz. Współczesne społeczeństwa mają tendencje do negowania indywidualizmu w ogóle i negowania tego, że istota człowieka jest rezultatem jego własnych decyzji. Usuwając abstrakcyjne Ja, czyniąc z niego czystą fikcję, często dokonuje się destrukcji indywidualizmu i zachęca do poszukiwania orientacji wśród mas i tłumu. Człowiek jest określany jako istota wyłącznie naturalna, twór społeczeństwa, niemający nic „własnego” i określony wyłącznie z zewnątrz. Często też taka krytyka indywidualizmu przybiera postać nowej antropologii, w której czyni się z człowieka niewolnika mas i struktur społecznych, pozbawiając go duchowej zasady. Można by sądzić, że droga ku odrodzeniu człowieka ma prowadzić właśnie przez samozatrąę i unicestwienie ludzkiego indywiduum, zniszczenie „samości” człowieka, o człowieku zaś ma decydować przypadek i tłum. Nadmierna agresja wobec jednostki i skierowanie się przeciw sobie samemu – to częste doświadczenia współczesności. Rezygnacja z samego siebie staje się tak radykalna, że prowadzi do autodestrukcji ludzkiego bytu. Indywiduum ulega w tych warunkach degradacji do nieokreślonej masy.

Orientacji w istnieniu nie można zredukować do uchwycenia materialnego wymiaru świata i jego uporządkowania. Można powiedzieć, że

## II. Poszukiwania orientacji

człowiek ma dobrą orientację w istnieniu, jeśli prowadzi życie reaktywne, to znaczy jest otwarty na istnienie, oraz aktywne, to znaczy chce ten świat zmieniać. Karl Jaspers mówi: „Człowiekowi zagraża jego pewność siebie, przekonanie, że jest już tym, czym mógłby być”<sup>21</sup>. W pierwszej postawie uczymy się takiego życia, w którym uczestniczymy w czymś, co nas przekracza i doświadczamy tego, że każdy element naszej egzystencji sięga tam, gdzie załamuje się nasza wiedza. Nie można dobrze orientować się w istnieniu, jeśli dokonano się zamknięcia/ograniczenia tego istnienia. Każde cofnięcie się do stanu statycznego i zamkniętego, czyli próba trwałego zamknięcia istnienia, ułatwia nam co prawda uporządkowanie, lecz uniemożliwia uzyskanie dobrej orientacji. Utrata otwartości na istnienie stanowi podstawę zaburzeń w orientacji. Zanim człowiek odkryje i postanowi, kim jest w swej „samości”, jest zawsze już z Innym. Współbycie staje się najważniejszą kategorią antropologiczną. Koegzystencjalność wyznacza horyzont antropologicznych rozważań. Dominacja monologicznej teorii myślenia w antropologii wiązała się z niebezpieczeństwem uznania nastawienia teoretycznego za jedyne lub najważniejsze nastawienie wobec świata. Godziła ona tym samym w podstawę antropologii, zastępując człowieka „czystym ja”, *ego cogito* „samością” i prezentując świat

---

<sup>21</sup> K. Jaspers, *Człowiek*, w: tenże, *Wybór pism*, wyboru dokonał S. Tyrowicz, Warszawa 1990, s. 42.

przez chłodny dystans spojrzenia podmiotu na przedmiot, odbierając wolność. Wspólnotowość człowieka została pozbawiona pozytywnej treści. Uzależniając antropologię od porządku poznania teoretycznego, właśnie z jego zasad próbowano dedukować wizje bytu ludzkiego. Lecz uniwersalność tych zasad, przeniesiona z epistemologii na obszar antropologii i kultury, prowadziła do tego, że stawały się często represyjne wobec człowieka, oferując totalitarne recepty na jego zbawienie i fałszując rzeczywistość. W roku 1935 Jan Patocka pisał: „Człowiek doby nowożytnej nie ma jednolitego obrazu świata. Żyje on w świecie podwójnym: w swoim środowisku danym w sposób naturalny oraz w świecie, jaki dla niego wytwarza nowożytne przyrodoznawstwo, oparte na zasadzie matematycznej prawidłowości przyrodniczej. Rozdwojenie, jakie wskutek tego przeniknęło całe nasze życie, jest właściwym źródłem kryzysu duchowego, przez który przechodzimy”<sup>22</sup>. Bycie z Innym jest podstawowym fenomenem bytowania człowieka, a doświadczenie siebie nie istnieje bez tego pierwotnego doświadczenia. Wymiarowi społecznemu i wspólnotowemu przypada fundamentalne znaczenie w badaniach antropologicznych, gdyż tylko we współbyciu możliwe jest pełne stawanie się człowieka. Na skutek tych wszystkich

---

<sup>22</sup> Por. J. Patocka, *Świat naturalny i fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1987, s. 5.


## II. Poszukiwania orientacji

destrukcji dzisiaj coraz częściej doświadczamy, że „to, co ważne”, ma tylko „lokalny”, „kulturowy” i „indywidualny” charakter, wyrasta z historycznych form życia i nie stanowi „ważności ze względu na wartości”, lecz jest tylko wyrazem epok, kultur i woli jednostek.

### 7. NASŁUCHIWANIE

Człowiek tym różni się od innych zwierząt, że jest istotą najbardziej zdolną do naśladowania.

*Arystoteles*

rystoteles nie miał wątpliwości, że w poszukiwaniu orientacji człowiek nie może zrezygnować z rozumu, ale też nie może zrezygnować z tego, co nas w równym stopniu wyróżnia. Jest to naśladownictwo, czyli – jak zdecydowanie powie Simone Weil – „wyrzeknięcie się możliwości myślenia w pierwszej osobie”<sup>23</sup>. Szukając orientacji, człowiek jest wolny, to znaczy może i powinien swój obraz świata tworzyć, sprawdzać, poprawiać, poszerzać i modyfikować w całkowitej wolności. Jednocześnie nasza wolność staje zawsze przed czymś, co nabiera cech konieczności i co najlepiej wyrazić właśnie pojęciem „na-

---

<sup>23</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 240.

śladowanie”. Człowiek jest zawsze „wobec”, trwa w obliczu Tajemnicy i nie może popełnić błędu rozporządzania tamtą mocą. Współczesne dążenia do przywrócenia orientacji wydają się tkwić w jakiejś absolutnej pustce teorii, gdy rozmyły się metafizyczne, religijne, filozoficzne podstawy do obowiązywania. Ten kryzys legitymizacji dotyka całego naszego świata. W sferze poznania nie wiemy, co określa ważność prawdy, w świecie etyki wymyka się nam dobro, sztuka zaś już dawno nie rozumie kanonów piękna, oddając się komercji. Detronizacja świata „dodanego”, „świata wartości”, „świata wobec”, którego możemy tylko nasłuchiwać i naśladować, pojawiła się wraz z historyzmem, który wskazywał, że zasady organizujące kulturę (świat) są wyrazem epoki oraz psychologizmem, w którym ograniczono ten świat jeszcze bardziej, mianowicie do psychicznej struktury człowieka. W ten sposób świat ważności przestał już być „głosem bytu” i stał się głosem samego człowieka i jego kultury. A skoro tak, to coraz częściej zaczęły pojawiać się koncepcje, że cały ten świat organizujący nasze doświadczenie jest właściwie tylko fikcją i może być odrzucony jako nie tylko już do niczego niepotrzebny, ale wręcz jako fałszujący naszą obecność w świecie. Owszem, świat ten niekiedy bywa użyteczny, ale to sam człowiek powinien decydować o stopniu tej użyteczności. Najsłynniejszą konsekwencję odrzucenia świata do naśladowania przedstawił F. Nietzsche: „Nie masz ani ducha, ani rozumu, ani myślenia,



## II. Poszukiwania orientacji

ani świadomości, ani duszy, ani woli, ani prawdy: wszystko to fikcje do niczego nieprzydatne”<sup>24</sup>.

Podkreślając epokę dezorientacji i zagubienia, nie wolno jednak popadać w pesymizm. Martin Buber, gdy poddawał analizie epokę „zaćmienia Boga” i utratę zmysłu nasłuchiwania, wskazywał też wyraźnie na metafizyczne zyski, będące efektem tych czasów. Pisze Buber: „Bóg potrzebuje samodzielnego człowieka – człowiek przeczuwał to od prapoczątku – jako partnera do rozmowy, jako współpracownika, jako tego, kto go miłuje; potrzebuje go on takim, lub też chce go takim potrzebować”<sup>25</sup>. Jeśli dostrzeżemy ten zysk, to inaczej spojrzemy na niesamodzielnego człowieka zewnątrzsterownego, w którym – wbrew temu – umacniał się absolutyzm dający dobrą orientację, ale usuwający razem z tym to, że Bóg „potrzebuje człowieka samodzielnego”. Zamiast tego taka zasada orientacji kreowała wizję człowieka, który musiał utracić samodzielność. Można powiedzieć, że czasy nasze oznaczają, że spełniło się przeczucie człowieka, że Bóg potrzebuje samodzielnego człowieka i rzeczywiście staliśmy się samodzielni. Jeśli w dzisiejszym świecie każdy chce żyć i działać po swojemu, to jest to wyraźny przejaw tego, że samodzielność człowieka osiągnęła szczyt: bardziej

---

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 302.

<sup>25</sup> M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 65.

już nie możemy być samodzielni. Rzec można: cel został osiągnięty. Razem z tym jednak utraciliśmy wgląd w świat wartości i – nie mogąc jednak żyć bez nich – szukamy „po omacku”. Koncentrując się na wyborach prywatnych i narcystycznych, każdy chce samodzielnie dla siebie tego, co przyjemne i korzystne, z czego nie wynika jednak żadna zasada, która mogłaby kierować życiem. Gdy słabną ważności, powinności i obowiązki, to wzmacnia się jedyne roszczenie do wygodnego życia, wymagając życia minimalistycznego i bezbolesnego.

Wszystko to wskazuje, że osiągnąjąc samodzielność, popełniliśmy jakiś błąd. Jednak skoro „Bóg potrzebował samodzielności człowieka”, to nie w niej należy dostrzec zagrożenie dezorientacją. Takim zagrożeniem jest połączenie tej samodzielności z utratą zdolności do słuchania i naśladowania, czyli tej – jak mówił Arystoteles – podstawowej (obok rozumu) cechy naszego istnienia. Słuchanie jest czymś innym niż „widzenie” (postrzeganie). Jest to przede wszystkim postawa oczekiwania na nadejście Słowa i skoncentrowanie się na przemowie i namowie. Cechą słuchania jest też zawsze założenie możliwości błędu: człowiek może się przesłyszeć. I to wszystko ułatwia wyrzeknięcie się możliwości myślenia w pierwszej osobie (Weil). Usłyszeliśmy bowiem nie wtedy, gdy poznaliśmy czy też przebadaliśmy coś, ale wtedy, gdy w jakiś sposób należymy do tego, kto mówi, i poszukujemy świadectwa. „Trzeba więc usłyszeć na nowo głos Boga przemawiającego w dziejach

## II. Poszukiwania orientacji

człowieka”<sup>26</sup> – powie Jan Paweł II. I to wydaje się konieczne dopełnienie samodzielności człowieka, w którym nie jest ona zagrożeniem, lecz nadzieją na znalezienie własnego kierunku życia i dobrej orientacji w istnieniu.

---

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 107.



ROZDZIAŁ TRZECI

RELIGIA I CZŁOWIEK  
WSPÓŁCZESNY

Bóg nie mówi tak samo do człowieka  
w każdym czasie.

*Abraham J. Heschel*





**N**ażde mówienie o przyszłości jest ryzykownym zadaniem. Prognozy – o czym wiedzą doskonale przedstawiciele nauk społecznych po Karlu R. Popperze – rzadko się spełniają, a najrzadziej dzieje się to w sferze ducha. Jeszcze gorzej wyglądają prognozy w sprawach religii. Dzieje religii są szczególnie bogate w nieoczekiwane zwroty, przesilenia i przełomy, które zawieszają każdy sąd o ich linearnym, harmonijnym rozwoju. Prognozy dotyczące przyszłości religii jeszcze nigdy się nie sprawdziły. Sprawa religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Oczekiwany jej zmierzch i upadek nie nastąpił. I chociaż nauka, polityka, technologia obywają się bez niej, więcej nawet, często nadal przedstawiają antyreligijne argumenty, to jednak człowiek XXI wieku jest ciągle człowiekiem religijnym. Religia jest bowiem częścią świadomości ludzkiej, a nie – jak myślano – tylko etapem historii tej świadomości, i będzie mogła zostać usunięta wraz ze zdobywaniem przez człowieka wiedzy i mądrości. Stało się inaczej, niż wieszczły takie prognozy. Dlatego trzeba odważnie powiedzieć, że wiek XXI będzie/jest wiekiem religii. „W latach osiemdziesiątych – stwierdzał José Casanova – religia stała się ‘publiczna’ w podwójnym sensie słowa.

Przeniknęła do ‘sfery publicznej’ i stała się przez to przedmiotem ‘publicznego zainteresowania’. [...] To nieoczekiwane publiczne zainteresowanie wzięło się stąd, że religia, opuściwszy przypisane jej miejsce w sferze prywatnej, wkroczyła na arenę publiczną w roli siły moralnej i politycznej”<sup>1</sup>. Do tezy tej upoważnia nie tylko odsłonięta przez Zachód próżnia ideowa, która pogłębiła się szczególnie wtedy, gdy kultura podjęła intensywne prace nad usunięciem religii. Ale upoważnia również zmierzch ery sekularyzacji, o której jeszcze nie tak dawno głośno było wśród badaczy i uczonych. Po okresie sekularyzacji, rozumianym zarówno jako próba zagarnięcia świata przez człowieka (odczarowania), jak też jako próba wywłaszczenia Boga, coraz częściej mówi się o pomyłce i renesansie religii i religijności. Religioznawcy podkreślają, że teoria sekularyzacji pod jednym względem była słuszna: ukazywała ona, że modernizacja naruszyła niekwestionowane przekonania i wartości. Myliła się ona jednak, zakładając, że proces ten w sposób nieuchronny doprowadzi do upadku religii. Błąd ten był wynikiem prostego pomylenia sekularyzacji z pluralizacją. Dzisiaj już wiemy: potrzeba religii nie jest wcale potrzebą człowieka niewykształconego, nieoświeconego, słabego, lecz jest po prostu potrzebą człowieka.

---

<sup>1</sup> J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 2.



Wszystko to nie oznacza jednak, że procesy i opinie z przeszłości nie mają znaczenia dla współczesnej obecności religii. Łatwo dostrzec, że religia i religijność zaczynają się pojawiać w innym – niż stworzone przez oświecenie – modelu obecności w kulturze i innym też modelu badań. Nie są już one (jak było poprzednio) alternatywnym wykładaniem świata, pozostającym w sprzeczności z jakimś innym wykładaniem, uznanym za lepszy i uniwersalny. Dostrzec to można wyraźnie wśród wielu fizyków kwantowych, o których się mówi, że „tworzą miejsce dla Boga”, gdyż „mechanika kwantowa ujawnia otwartość świata”<sup>2</sup>. Religia jest teraz jedną z prób zrozumienia świata, odmienną od innych, ale próbą wcale nie gorszą i niepotrzebną. Zatem zamiast mówić o alternatywach (i konfliktach): „religia lub nauka”, „religia lub filozofia”, „religia lub postęp” itp., coraz częściej przewycięża się ten paradygmat sprzeczności i wykluczania, oraz rozwija nową możliwość: otwartości i współdziałania. Kto dzisiaj chce religie i religijność człowieka określać nadal jako alternatywne i konkurencyjne wykładanie świata, ten niczego nie rozumiał z oświeceniowej krytyki religii. Identyfikacji religii nie można szukać w budowaniu jakiegokolwiek wymiaru konfliktu z czymś innym.

---

<sup>2</sup> Por. H.-P. Dürr, M. Oesterreicher, *Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen*, Freiburg 2014, s. 114.

Łatwo jednak dostrzec, że w stanie kryzysu znajdują się dzisiaj historyczne formy religijności, reprezentowane przez wielkie instytucje. Lecz nie ten kryzys wydaje się określać religijność współczesnego człowieka. Jest on raczej konsekwencją znacznie poważniejszego wydarzenia, jakim jest spotkanie kultur i religii. To właśnie spotkanie jest znakiem naszych czasów. Zagrożający konflikt między kulturami okazuje się mieć większą moc zawsze tam, gdzie u jego podstaw tkwi religia. Europejski konsumpcjonizm przez inne religie odbierany jest jako jedno z niebezpieczeństw sekularyzacji. Oznacza to, że nie ma (nie będzie) dialogu kultur bez dialogu religii. W takiej konieczności dialogu religii staje współczesny człowiek religijny. Odnosi się to nie tylko do instytucji, ale również do konkretnego człowieka-wyznawcy. Również i on często staje przed taką koniecznością przewartościowania swojej tradycji religijnej i swojej religijności. Możemy powiedzieć, że własna religijność rodzi i rozwija się zawsze w horyzoncie innych religii. Coraz więcej ludzi dostrzega zagubienie w świecie pozbawionym głębszych treści i ograniczonym do chłodnego umysłu badacza i szuka szerszej wizji świata, która – paradoksalnie – bliższa była naszym przodkom niż dzisiejszej skomputeryzowanej kulturze. W tym nowym spojrzeniu szuka się możliwości zespolenia wartości naukowych, humanistycznych i religijnych w integralną całość, w której można ująć rozległe spektrum naszych doświad-

czeń i odkryć jeszcze nieznanne wymiary ludzkiej egzystencji.

## 1. ZROZUMIEĆ RELIGIĘ

Kiedy na progu epoki nowożytnej rozdzieliliśmy  
rzeczywistość na 'obiektywną' i 'subiektywną',  
Bóg stał się bezdomny.

*Tomaš Halik*

**F**ilozofia zawsze podejmowała próby zrozumienia religii. Jednak to naturalne skierowanie ku sobie próbowała przełamać kultura oświecenia. We współczesnej kulturze połączenie religii i filozofii również nie wydaje się przymierzem naturalnym. Odwrotnie, jest pewna skłonność, aby obszarów tych nie mieszać i zakreślać między nimi wyraźną granicę. Skłonność taką można dostrzec zarówno wśród ludzi religijnych, jak też często wśród filozofów współczesnych. Wyznawcy i obrońcy religii sprzeciwiają się temu związkowi w obawie przed tym, aby wiara w Boga nie stała się rezultatem racjonalnego dowodzenia, w którym Bóg zostałby zepchnięty na margines rozumu i zamknięty granicami naszego poznania. Religia przesiąknięta filozofią wydaje się odbierać człowiekowi możliwość powierzenia nas samych i naszego świata niepojętej rzeczywistości Boga. Taki Bóg, poddany kategoriom filozoficznym, przestaje być „Bogiem żywym” (ale i „Bogiem dla

żywych”) i staje się jedynie najważniejszym bytem, wytworem ludzkiego umysłu, do którego nie można się już modlić i przed którym nie zgina się już żadne kolano. Wbrew temu prawdziwa wiara jest niemożliwa bez zaufania i zawierzenia, Bóg zaś tworzony przez różne metafizyki tego wszystkiego zostaje pozbawiony. Świat myślenia filozoficznego wydaje się nawet sprzeczny z zawierzeniem, ufnością i miłością i nie wzywa już człowieka do adoracji, lecz tylko oferuje jakieś poznanie. Wielu wydaje się w tym kontekście, że filozofia uśmierca religię, usuwa z niej nadprzyrodzony sens i sprowadza jedynie do świata człowieka i kultury, w której wszystko może być dowolnie zmienione w zależności od postępu ludzkiego rozumu. W tym kontekście wydaje się zatem, że najlepiej będzie, jeśli filozofię zdecydowanie oddzieli się od religii, zwłaszcza wtedy, gdy przejawia się troskę o świat religii. Bóg filozofów nie jest wcale Bogiem żywego i potrzebującego człowieka i – jak to podkreślał już Błażej Pascal – znacząco różni się od Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba.

Przeciwno temu przymierzemu występują również filozofowie i czynią to tym razem z troski o czystość filozofii i niezależność myśli. Nie chcą oni, aby wymyślony i często mityczny świat religii przenikał (ich) myślenie. W tym duchu sądzi się na przykład, że myśl, która jest skoncentrowana na pytaniu: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic”, powinna uwolnić się od Boga. Nie znaczy to, że ma być ateistyczna i bezbożna, lecz powinna wo-

bec takiego tematu zachować przynajmniej milczenie. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć Heideggera, który ten związek metafizyki i religii (ontoteologię) wskazywał jako odpowiedzialny za niewłaściwe rozpoznanie przez filozofię przedmiotu swoich badań. Ale również odpowiedzialny za to, że i sam Bóg nie mógł zaprezentować się inaczej niż tylko jako „bytujący”. W myśleniu metafizycznym Bóg został przedstawiony jako byt. W ten sposób otrzymaliśmy niewłaściwą metafizykę i niewłaściwą teologię czy też: karykaturę metafizyki i karykaturę teologii. Te tendencje do rozdzielania znakomicie podsumowuje Paul Tillich: „Człowiek religijny sądzi – pisał ten teolog – że może obejść się bez filozofii, ponieważ jako posiadacz prawdy nie potrzebuje pytać; filozof zaś sądzi, że powinien trzymać się z dala od religii, ponieważ przez swoją z góry daną prawdę przeszkadza mu ona w radykalnym pytaniu”<sup>3</sup>.

Z perspektywy takich myśli rozdzielenie filozofii i religii wydawało się korzystne zarówno dla jednej, jak i dla drugiej, i stwarzało możliwość jakiegoś nowego początku dla nich obu. Martin Heidegger pisał: „jako człowiek religijny nie potrzebuję nawet cienia filozofii religii”<sup>4</sup>. Religijne konfiguracje bardzo łatwo w tym kontekście zo-

---

<sup>3</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 29–30.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 307.

stają przedstawiane jako tylko kolejna zasłona tego, czego filozof poszukuje. Religia wydaje się uniemożliwiać filozoficzne poszukiwania i zamiast nich zachęcać tylko do akceptacji i uznania tego, co dla metafizyki może dopiero być rezultatem namysłu. Dlatego oderwanie się od myślenia religijno-mitologicznego przedstawiane jest przez filozofów jako konieczność, a nawet jako miara postępu w filozofii. Wydaje się im wszystkim, że konieczność nowego początku dla filozofii wymaga odrzucenia religii i zawieszenia możliwości mówienia o Bogu, o którym trzeba milczeć, gdyż tylko wtedy otrzymuje się wolność poszukiwań. W tym wszystkim, w podstawowym nurcie myśli współczesnej, który można nazwać nurtem poheideggerowskim, religia nie potrzebuje (i nie powinna potrzebować) filozofii. I to samo można powiedzieć o metafizyce, ona także nie potrzebuje (i również nie powinna potrzebować) doświadczenia religijnego. Trzeba jednak zapytać, czy rzeczywiście tak jest? Czy należy zmierzać do rozłączenia tych obszarów dla dobra ich samych, dla dobra religii i metafizyki? Już tu trzeba podkreślić, że gdyby to postulowane (i realizowane w kulturze i w filozofii) rozdzielanie było właściwe i korzystne, to powinniśmy doświadczać wspólnie wielkiego rozwoju filozofii (oddzielonej od religii) i – z drugiej strony – takiego samego rozwoju religii, która również wyzwolona została od wpływu filozoficznej metafizyki. Tymczasem jest odwrotnie: przeżywamy zarówno kryzys filozo-

fii, jak i kryzys religii. Być może zatem nie chodzi o rozdzielenie, lecz o odpowiedź na inne pytanie. Brzmi ono: Jakiej religii potrzebuje filozofia i jakiej filozofii potrzebuje religia, aby mogły wypełniać swe zadania i nie były wzajemną przeszkodą, lecz pomocą?

Filozofia nie może pominąć prób zrozumienia religii i doświadczenia religijnego. Zawsze bowiem, gdy ulegały zmianom teorie doświadczenia, pojawiała się filozoficzna konieczność przemyślenia na nowo tych obszarów, które stanowią integralną część świata człowieka. Jednym z nich jest również religia. Łatwo wskazać, iż w dziejach naszej kultury pojawienie się nowej teorii doświadczenia i nowego światopoglądu oznaczało zawsze konieczność poszukiwania nowego miejsca dla religii. Przypomnijmy tu choćby, że w takiej teorii, w której przeważał subiektywizm, obszar religijny rozumiany był jako wewnętrzne stany duszy, co oznaczało jego sprowadzenie do czegoś wyłącznie ludzkiego i prywatnego, przedmiot religijny zaś stawał się przejawem subiektywności, wypełniając się w uczuciach. Bóg i cały świat religii stawał się tylko ideą, myślą, uczuciem i niczym więcej: religijne doświadczenie rodziło się całkowicie we wnętrzu ludzkiego umysłu. Z kolei w takiej teorii, w której doświadczenie było sprowadzane do danych ujawnianych przez zmysły, obszar religii był z niego wyraźnie wyłączony. Tu Bóg i doświadczenie religijne zostały umieszczone pośród rzeczy, „bytów widzialnych”, które podlegały ludzkiej władczości.

Nie inaczej działo się przy podejmowanych próbach analiz samej świadomości religijnej. I tu skazani byliśmy na dwie skrajności. W pierwszej z nich często podkreśla się, że jest to taka specyficzna treść naszej świadomości, która „umyka” naszemu poznaniu, a oddana władzy poznawczej zawsze traci swe (jakieś) podstawowe właściwości i ulega „mystyfikacji epistemologicznej”. Religia nie ma w takim ujęciu wartości poznawczej, ale i wartość poznawcza fałszuje religię. Rzadko przyjmowało się tezę Emmanuela Lèvinasa, że „religia wie dużo więcej”<sup>5</sup>, raczej uznawało się, że „nie wie niczego”. W drugim ujęciu świadomość religijna roztopiała się w całości naszych doświadczeń, tracąc odrębność, a sama religia została pozbawiona miejsca w świecie, kapitulując przed tym, co „tu i teraz”, i zapominając o tym, co nas „dotyczy bezwarunkowo” (Paul Tillich).

Otwierając doświadczenie czy też – jak mówi fizyka kwantowa – pozostawiając miejsce na Boga i odzyskując zapomniane obszary świata, nasze czasy wyraźnie wprowadzają doń nowe, nieznanne dotychczas wymiary. Tym samym ujawniają po raz kolejny problem doświadczenia religijnego i miejsca religii. Wiemy już, że świadomość religijna człowieka określona jest tak wieloma czynnikami, natomiast nasze doświadczenie świata ma tak

---

<sup>5</sup> Por. E. Lèvinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 152.



wiele wymiarów, że próba unifikacji i wskazania całego tego kompleksu z góry jest skazana na niepowodzenie. Jednak sygnalizowane wyżej tendencje wprowadzają do tej problematyki również wiele nowych elementów. Z jednej strony wydaje się, że doświadczenie religijne nie może nie zyskiwać na znaczeniu, jeśli świat naszego doświadczenia z góry pozbawiony zostanie ograniczeń i barier oraz uznamy, że może być „jeszcze coś”, „inaczej”, przestrzeń doświadczenia zaś jest zawsze otwarta. Również koncentracja na odzyskiwaniu doświadczeń może okazać się budująca dla doświadczeń religijnych i przywracać kulturze ich zagubioną wartość. Wszystko to wydaje się bezsporne. Możemy powiedzieć, że otwarty przez mechanikę kwantową świat doświadczenia staje się idealny dla ożywienia religii i jej umocnienia w kulturze. Z drugiej jednak strony wskazane wyżej procesy wpływają również na formę samego doświadczenia religijnego. Możemy powiedzieć, że właśnie dlatego, iż kultura współczesna jest kulturą „otwartego doświadczenia” i kulturą odzyskiwania doświadczeń, religia traci wiele dawnych form i zmienia swój charakter. Niekiedy te przemiany idą tak daleko, że – paradoksalnie – zostaje zagrożona wiarygodność religii. „Nieskończoność” otwartego doświadczenia i odzyskiwanie utraconych doświadczeń stwarza niebezpieczeństwo odnowienia takich form religijności, w których staje się ona fałszywą świadomością, opium i substytutem szczęśliwości.

Biorąc to wszystko pod uwagę, trzeba zapytać: co dzieje się z religią, jeśli zmuszona jest pojawić się w otwartej przestrzeni doświadczenia i jest konfrontowana z odzyskiwanymi doświadczeniami? Jak – wychodząc od zakreślonego powyżej nowego doświadczenia rzeczywistości – możliwe jest jeszcze doświadczenie religijne?

## 2. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Gdy zewnętrzną bitwę przegrano, gdy świat zewnętrzny wyrzekł się człowieka, uczucie religijne zbawia i ożywia świat wewnętrzny, który w przeciwnym razie byłby pustą stratą.

*William James*

**Z**anim zwrócimy się ku temu pytaniu, należy nieco uwagi poświęcić samemu doświadczeniu religijnemu i sensowności pytania o jego „dzisiejsze” warunki. Jest to temat o tyle istotny, że niewłaściwe jego ujęcie wprowadza szereg nieporozumień. Do najważniejszych z nich należy utożsamianie doświadczenia religijnego z religią. Termin „doświadczenie religijne” został wprowadzony do naszej kultury wraz z podejmowaniem prób wyjaśnienia istoty religii na drodze empirycznej<sup>6</sup>. Taki jego sens może jednak

<sup>6</sup> Na ten temat: J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971, s. 52 i n.

wprowadzać wiele niejasności, co będzie wymagało uściślenia pojęć. Niejasności te pojawiają się choćby w tym, że można je łatwo zastąpić określeniem „przeżycie religijne” i sprowadzić cały ten wymiar do subiektywnego stanu jednostki.

Na początek należy wskazać dwie drogi ujawniania doświadczenia religijnego, które prowadzą do różnych ujęć religijności człowieka. Na pierwszej (tradycyjnej) przyjmuje się, że istnieją dwa rodzaje doświadczeń. Do pierwszych należą te, które mają charakter religijny i mają też coś wspólnego z Bogiem. Są one niejako „zarezerwowane” dla świata religii i nie zawsze dostępne dla każdego człowieka, lecz tylko dla „niektórych”, „nielicznych”, „wybranych”, „w pewnych okolicznościach”. Tak o tych ludziach pisał William James: „Geniusze religijni, jak ludzie genialni w innych dziedzinach nieraz ujawniali oznaki niezrównoważenia nerwowego. Być może ludzie wybitni w dziedzinie religijnej podlegali nawiedzeniom psychopatycznym nawet częściej niż inne rodzaje geniuszy. Zawsze były to jednostki o przeczulonej pobudliwości wzruszeniowej. Ich życie wewnętrzne często było burzliwe i w pewnym swym okresie podlegało melancholii. Ludzie ci nie znali miary, ulegali przywidzeniom i natrętnym wyobrażeniom, często wpadali w trans, słyszeli głosy, miewali widzenia i wykazywali różnego rodzaju osobliwości zwykle uznawane za chorobliwe”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*. Stu-

Ponadto są doświadczenia innego rodzaju: doświadczenia „pozareligijne”, świeckie, naukowe, będące codziennością człowieka i nieodnoszące się do sfery religijnej. Te pierwsze są wyjątkowe i przydarzają się tylko niekiedy, drugie zaś zwykłe i codzienne. Z takiego ujęcia wynika również określona idea religijności i zadań religii. Chodzi w niej o to, aby troszczyć się o owe „wyjątkowe doświadczenia religijne”, nie pomieszać tych doświadczeń ze „świeckimi”, budując oddzielny i wyjątkowy świat *sacrum*, obok codziennego i powszechnego świata *profanum*. Przy takim ujęciu z góry zakłada się też, że jest to „doświadczenie”, które przytrafia się jedynie niektórym ludziom, niekiedy, w określonej sytuacji i można je poddawać analizie jako „stany psychiczne” jednostki.

Obok tego powszechnego ujęcia doświadczenie religijne znajduje jeszcze inną możliwość rozumienia, w którym unika się niebezpieczeństwa psychologizacji, jak też jego zepchnięcia na margines codziennego życia. Przelamuje się tu tendencje do separowania doświadczenia religijnego od tego, co doczesne i codzienne. W tym kontekście należy mówić o religijnym wymiarze naszego doświadczenia (naszych doświadczeń), a nie o samym doświadczeniu religijnym. Jak łatwo dostrzec, nie jest ono teraz izolowane od innych doświadczeń i nie jest też czymś wyjątkowym, niekiedy tylko

---

*dium ludzkiej natury*, tłum. J. Hempel, Warszawa 2011, s. 18–19.

przydarzającym się człowiekowi. W takim ujęciu ważniejsze jest jeszcze coś innego: w tym szerokim sensie doświadczenie religijne nie jest obserwacyjnym i obiektywnym poznaniem, Boga, duszy..., lecz przynależy do kondycji bytowej człowieka i jest najpełniejszym uczestnictwem w świecie duchowym, ujawnianiem „Tego, co najważniejsze” i „Niewysłowione”. Jako takie odgrywa ważną rolę w burzeniu granic i otwieraniu naszego świata, wskazując, że jesteśmy zawsze istotami poszukującymi. To właśnie w nim i dzięki niemu człowiek jest w stanie przekraczać granice, które wyznacza świat naturalnego doświadczenia, i otworzyć świat. Również w nim człowiek uwalnia się od przyrodniczej konieczności. Można powiedzieć, że człowiek egzystuje jednocześnie w dwu środowiskach: jednym jest środowisko naturalne, drugim środowisko nadprzyrodzone, duchowe. Doświadczenia pierwszego środowiska można nazwać doświadczeniami naturalnymi, a doświadczenie drugiego – doświadczeniami religijnymi. Pierwsze związane są z granicami, zamknięciem i pewnością. Drugie z burzeniem granic, otwartością i niepewnością. Obydwa są konieczne dla naszego rozwoju, lecz tylko z pierwszych człowiek nie jest w stanie zrezygnować i przekreślić ich w swoim życiu. I tylko pierwsze są doświadczeniami uniwersalnymi i powszechnymi. Inaczej jest z doświadczeniami religijnymi: wszystkie je może człowiek „odsunąć” od siebie i całe swoje życie ograniczyć do tych pierwszych, żyć w świecie zamkniętym i niepewność

istoty poszukującej zastąpić złudną pewnością istoty budującej granice. John Hick pisał: „Wszyscy stale doświadczamy trzech wymiarów przestrzeni i czwartego wymiaru czasu, ale piątego duchowego wymiaru doświadczają jedynie niektórzy i (w większości przypadków) tylko co jakiś czas”<sup>8</sup>.

Łatwo teraz dostrzec, że religia/religie wyrastają z doświadczenia religijnego, lecz nie powinny być z nim utożsamiane. Jeśli pierwsze wyrasta wokół idei otwartości i wskazywania, że „jest jeszcze inaczej i coś innego”, to religie wprowadzają na powrót ograniczenia przez dookreślanie owego „inaczej i coś innego”. Możemy powiedzieć, że to nie religia jest źródłem doświadczenia religijnego, lecz odwrotnie: otwierający charakter doświadczenia religijnego często jest wykorzystywany do celów religijnych. Pamiętając o tym szerszym charakterze doświadczenia religijnego i podkreślanie wymiaru religijnego naszych codziennych doświadczeń, trzeba jednocześnie wskazać, że tu właśnie pojawia się możliwość poszukiwania jego „warunków możliwości”. Tylko wtedy, gdy doświadczenie religijne nie jest czymś wyjątkowym i (niekiedy tylko) dodanym do naszego życia, lecz zawsze jest religijny wymiar naszego (codziennego) doświadczenia, mamy prawo nie tylko szukać jego warunków możliwości, lecz również nie można już stawiać w opozycji doświadczeń codzien-

<sup>8</sup> J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzcyk, Poznań 2005, s. 256.

nych i tych „wyjątkowych” doświadczeń. Więcej nawet: wiedząc o tym, że doświadczenie religijne pojawia się w pewnym kontekście codzienności, z przenikliwością mamy teraz prawo (i obowiązek) pytać o to, gdzie i w jaki sposób współczesny człowiek może rzeczywiście doświadczać Boga<sup>9</sup>. Świadomość religijna i doświadczenie religijne stanowią „narzędzia” tego świata, w jakim człowiek spotyka się z „tym, co niewysłowione” (A. J. Heschel). Są one „skrojone na ludzką miarę” i dlatego nie wolno ich „wyrwać” z naturalnego otoczenia, w jakim człowiek żyje w codzienności dzisiejszego świata i kultury. Skłonności różnych religii do „zamykania” doświadczenia religijnego są w istocie niebezpieczne dla niego. Doświadczenie religijne jest zawsze nasze, ludzkie, a nie boskie. Nie jest nigdy skostniałe i statyczne, lecz zawsze zmienne i elastyczne. Nieustannie zmienia się i przybiera różną postać. Tezy tej nie osłabia również uznanie objawienia. Odwołajmy się jeszcze raz do myśli J. Hicka: „Istnieje rzeczywistość zewnętrzna w stosunku do nas, ale nigdy nie jesteśmy jej świadomi tak, jak ona jest świadoma sama sobie, a zawsze tak, jak ona nam się jawi w obrębie naszego konkretnego mechanizmu poznawczego i źródeł pojęciowych”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Por. K. Rahner, *Wyzwanie postawione przed teologią przez Sobór Watykański II*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel SJ, Kraków 2005, s. 35.

<sup>10</sup> J. Hick, *Piąty wymiar...*, s. 88.

Stąd też świadomość religijna i doświadczenie religijne nie jest subiektywnym stanem świadomości człowieka i nie może być rozważane jako taki stan, ale nie jest też „nadprzyrodzonym” stanem ducha. Chociaż doświadczenie takie jest zawsze osobiste, to jednak nie ogranicza się do tego, co „prywatne”. W tym kontekście łatwo stwierdzić, że doświadczenie takie jest określane przez wiele czynników, np. zależności społeczne, ducha epoki itd. Świadomości i doświadczenia religijnego nie da się oddzielić od świata, w jakim żyjemy: doświadczamy Boga na naszą, ludzką miarę i dopóki będziemy o tym pamiętać, dopóty nie przekreślimy jego podstawowego charakteru: otwierania świata. Kiedy porównamy na przykład (pozostając w kręgu naszej kultury) doświadczenie religijne człowieka z pierwszych wieków chrześcijaństwa z takim doświadczeniem człowieka współczesnego, łatwo dostrzec, że warunkowane jest ono zupełnie innymi czynnikami. Dawniej wiązało się ze zbliżającym się eschatologicznym sądem Bożym, obecnie wyrasta ono z pewnego zakłopotania człowieka współczesnego wobec nadprzyrodzoności. Gdyby człowiek współczesny domagał się takiego samego doświadczenia religijnego, jakie miał człowiek pierwszego wieku, to by nie świadczyło o absolutności tych doświadczeń, lecz raczej byłoby to zwykłą ucieczką od współczesności. Stąd też zrozumienie religijności współczesnego człowieka wymaga poszukiwań warunków możliwości jego doświadczenia religijnego. Trzeba zapytać o to, co



je określa?, jakie są podstawy tego doświadczenia w świecie współczesnym?

Pytanie o „warunki możliwości” naszego doświadczenia religijnego nie jest problemem nowym w filozofii religii. Wyrasta ono z ducha Kantowskiego, filozofii transcendentalnej i fenomenologii. Pisał Karl Rahner: „Nasza mowa jest przedziwna i niesamowita, biorąc pod uwagę, że musimy mówić o Bogu w słowach przynależnych do naszego świata, gdyż innych nie posiadamy. [...] W ścisłym ujęciu, w teologicznej mowie jako takiej tym, kto jest obecny, nie jest Bóg, lecz my sami”<sup>11</sup>. Szukając takich warunków, filozofia Zachodu zwracała się w wielu kierunkach wyznaczonych zasadami budowanych systemów filozoficznych, ocenami religii, własną postawą religijną itp. Również uwzględnienie tej tematyki przez psychologię (W. James, Z. Freud) wprowadziło wiele kontrowersji i problemów, akcentując kontekst relacji doświadczenia religijnego i zdrowia psychicznego. Biorąc pod uwagę zarówno ten Kantowski kontekst transcendentalny, powyższe słowa Rahnera i szeroki wymiar doświadczenia religijnego, należy zapytać: jak dzisiaj rozpoznajemy to, co boskie? Co dzisiaj określa doświadczenie religijne współczesnego człowieka? Jak realizuje się religijny wymiar naszego doświadczenia?

---

<sup>11</sup> K. Rahner, *Uwagi na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 234.

Czy można dostrzec jakąś przemianę i ewolucję warunków określających nasze doświadczenie religijne? Pytania te stają przed nami wcale nie jako „teoretyczne” zadanie do rozważenia, ale głównie jako pytania, bez których nie da się zrozumieć praktyk religijnych współczesnego człowieka.

### 3. KIERUNEK POSZUKIWAŃ

Nie ma gorszych ślepców nad tych,  
którzy nie chcą widzieć.

*Herbert G. Wells*

**W**ie współczesnej kulturze łatwo dostrzec, że dominujący i mający głęboki wpływ na wszystkie dziedziny życia staje się czas. Upływ czasu i świadomość historyczna budują określoną przestrzeń doświadczenia, w której żyjemy. Z jednej strony czas poddaje wszystko koniecznym przemianom i każe rozumieć świat w strukturach wariabilizmu i uznania, że „wszystko płynie”. Z drugiej zaś „ożywia” i burzy schematy, ujawnia, że „wszystko może być inaczej”, „kategoryczność zamienia w hipotetyczność” itp. Pierwszy, relatywizujący charakter czasu, wydaje się pozostawać w sprzeczności z dotychczasową absolutnością i uniwersalnością doświadczenia religijnego. Ale również drugi aspekt – czasu, który ‘otwiera nowe’ – nie jest łatwy do uwzględnie-

nia w świecie doświadczenia religijnego. Dzieje się tak z kilku powodów. Tam (w wariabilizmie) religia wydaje się tracić absolutność swych wypowiedzi, a właśnie tej absolutności człowiek domaga się w doświadczeniu religijnym. Tu zaś (w pragnieniu nowości) odbiera się jej skłonność do „posiadania ostatniego słowa” i to, że jest „stadium końcowym”, a tego właśnie żąda wyznawca jakiejś religii. Jednak bez tych obu elementów religia wydaje się zagrożona, a doświadczenie religijne określone przez czas jest niejako puste i jałowe. Jeśli dodamy jeszcze do tego – niesione przez kulturę współczesną – przekonanie, że w przyszłości będzie coraz mniej tego, „co było” (przeszłości), to wyraźnie można dostrzec, że czas nie jest już nośnikiem ciągłości, lecz odwrotnie, domaga się jej zerwania. To też ma doniosłe znaczenie dla religii, gdyż ta ostatnia jest wielkim żądaniem ciągłości. Dlatego też doświadczenie religijne i sama religia „wymykały” się czasowości. Łatwo to dostrzec, obserwując na przykład chrześcijaństwo i teologię chrześcijańską, która powoli wymazywała pierwotne idee „czasu pośredniego”, który rozciągał się od przyjścia Chrystusa do jego powrotu<sup>12</sup>. Uwzględnienie takiego czasu wymagało bowiem wprowadzenia chrześcijaństwa w związek z czasem i historią, przeniesienie w horyzont czasowy, w którym byłoby ono rozpięte między „już”

<sup>12</sup> Por. S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 135.

a „jeszcze nie”. Byłaby to religia przemian, przekształceń, ewolucji i ciągłych oczekiwań, chrześcijaństwem, które nie boi się nowości, gdyż jest stale w drodze, między „już” a „jeszcze nie”. Z kolei rezygnacja z takiego „czasu pośredniego” oznaczała zwiążanie chrześcijaństwa z pozaczasową prawdą absolutną i wiecznością, w których (i z którą) już jest spełnione, zrealizowane i wymagające jedynie akceptacji.

W tym jednym przykładzie można dostrzec, że stosunek do trzech obszarów czasu (przeszłości, terażniejszości, przyszłości) był zawsze jednym z wymiarów różnicujących kultury i społeczności, jednak doświadczenie religijne nie czas, lecz przestrzeń uznawało za podstawę świadomości religijnej i sposób wyrażania boskości. Chociaż obraz kultury, jej rozwój i przemiany, kategorie życia codziennego zależały często – naturalnie obok wielu innych czynników – od dominującej w niej perspektywy czasowej, to jednak „sfera religii” nie dawała się w niej umieścić. Widać wyraźnie, że nawet w religiach objawionych oddzielało się samo objawienie od warunków, w jakich zostało uzyskane: zbawienie wyprowadzało w wieczność ponad czasem i historią. Przedział między Bogiem a światem był przedziałem między wiecznością a czasem, prawdy zaś o tyle były prawdami, o ile pozostawały zwiążane z wiecznością, a nie czasem. We wszystkich orientacjach temporalnych w kulturze europejskiej (retrospektywnej, prezentystycznej i prospektywnej) doświadczenie religijne

zręcznie się wymykało czasowości: w momencie przejścia od świata do Boga czasowość została wyeliminowana. I odwrotnie: wieczność nie mogła wyrażać się w czasie. Wyraźnie można to dostrzec w religijnym odkrywaniu Boga. Najczęściej Boga poszukiwało się w różnych miejscach, unikając w ten sposób poszukiwań w różnych czasach.

Niekiedy podkreśla się, że kultura nasza dosyć łatwo poradziła sobie z przestrzenią, ciągle ma jednak kłopoty z czasem. Można jednak powiedzieć, że przestrzeń jest zbyt ciasna dla nieskończoności. Miejsce (przestrzeń) nie nosi już dzisiaj w sobie tajemnicy. Człowiek współczesny nie potrafi już poszukiwać „w różnych miejscach”. Konieczność zmiany takich sposobów tematyzacji doświadczenia religijnego ujawnia się w naszych czasach szczególnie w nowej perspektywie patrzenia na świat. Najogólniej można to powiązać z degradacją przestrzeni i istnienia w naszej kulturze. Nietzsche pisał: „I w tył, i w bok, i w przód, i we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i na górze?”<sup>13</sup>. Współczesna kultura przesiąknięta jest ideami oddalania Boga, w których Bóg staje się Bogiem obcym i dalekim. Niemożliwość przestrzennej organizacji świadomości religijnej oznacza stały wzrost tendencji do eliminacji nadprzyrodzoności i redukcję świata do „tu i teraz”. Na ten stan doświadczenia religijnego można pa-

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1991, s. 165.

trzeć z z troskaniem i lękiem. Ale można też zapytać, czy nie otwiera się w ten sposób dotychczas niewykorzystana szansa nowego doświadczenia religijnego, innej świadomości religijnej i innego mówienia o Bogu? „Czas jest pojęciem, które oznacza, że nie wszystko zostało dane naraz, ale że stwarzanie nowej rzeczywistości dokonuje się w sposób stopniowy i nieustający i że rzeczywistość jest w trakcie stawania się, kreowania krok po kroku”<sup>14</sup>.

Jeśli Bóg nie jest w stanie pojawić się dla współczesnego człowieka w kategoriach „blisko-daleko”, „ponad światem”, jeśli nie ma już dla Niego „miejsca”, to czy nie należy odważnie zaangażować czas do świadomości religijnej i nauczyć się mówić o Bogu z naszego czasowego porządku istnienia, a zatem o „Bogu wczoraj”, „Bogu dzisiaj” i „Bogu jutra”? Można sądzić zatem, że jesteśmy w trakcie poszukiwań nowych warunków (wymiarów) doświadczenia religijnego, w którym „daleki Bóg” (w przestrzeni) stanie się na powrót „Bogiem z nami” (w czasie). Trzeba jednak zapytać, czy czas może odegrać taką rolę? Czy może stać się warunkiem doświadczenia religijnego? „Czas – stwierdzała Simone Weil – to czekanie Boga, który zebrze o naszą miłość”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 35.

<sup>15</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór pism*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 108.

## 4. BÓG DZISIAJ

Jesteśmy skazani na mówienie o Bogu,  
gdyż nie jest łatwo o Nim milczeć.

*Sergio Quinzio*

**B**mile Cioran podkreślał często, że każda próba przyłgnięcia do Boga wskazuje jednocześnie na pewien stosunek człowieka do całego istnienia. Człowiek, który jest z Bogiem, musi tym samym być przeciwko światu. „Przyłgnięcie do Boga – pisał Cioran – nie jest aktem afirmacji, lecz wynikiem zawziętej wrogości wobec istnienia. Żeby do niego się zbliżyć, trzeba tak bardzo obrzydzić sobie stawanie się, by chwile przybrały kształt diabelskich pokuszeń”<sup>16</sup>. Myśli te często pojawiały się wśród krytyków religii i tych, którzy chcieli budować człowieka za cenę negacji religii i Boga. Wydawało się im wszystkim, że im mniej w życiu i świecie spraw religii i Boga, tym będzie więcej człowieka. Niestety, praktyka i kultura wielokrotnie weryfikowały te tezy: mniej Boga wcale nie oznaczało więcej człowieka, lecz odwrotnie, człowiek częściej upadał na dno swej egzystencji. Dlatego właśnie z praktyki wynika, że usunięcie „sprawy Boga” w kulturze nie sprzyja ani człowiekowi, ani tej kulturze. Czy warto (trze-

---

<sup>16</sup> É. Cioran, *Święci i łzy*, tłum. I. Kania, Warszawa 2003, s. 83.

ba!) w ogóle o nim mówić? Pisał Martin Buber: „Z wszystkich słów ludzkich to jest najbardziej brzemienne. Żadne inne nie zostało tak skalane, tak poszargane. Właśnie dlatego nie wolno mi się go wyrzec. Pokolenia ludzi przygniotły to słowo brzemieniem pełnego utrapień życia i powaliły je na ziemię; leży ono tam w kurzu i dźwiga całe ludzkie brzemię. Pokolenia rozdarły to słowo na strzępy przez rozłamy religijne. Ludzie zabijali dla niego i umierali za nie. Nosi ono ślady palców i krwi ich wszystkich. Gdzieżbym znalazł słowo, dzięki któremu tak adekwatnie mógłbym określić to, co najwyższe!”<sup>17</sup>. Dostrzeżenie szczególnej trudności mówienia na ten temat (a z taką trudnością zawsze mieliśmy do czynienia w przeszłości) może zbyt łatwo doprowadzić do realizacji znanej tezy: „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Lecz nie tylko takie pytanie (Czy w ogóle mówić?) pojawia się przed tym, kto chce poddać analizie problem mówienia dzisiaj o Bogu. Równie istotne jest pytanie o to, dlaczego właściwie chce się mówić o Bogu „dzisiaj”, czyli (również być może) „jakoś inaczej” niż w przeszłości? Czyżby współczesnemu człowiekowi można i trzeba mówić jakoś inaczej niż kiedyś? Pytania te mogą być szczególnie dosadne u tych, którzy sądzą, że to sam Bóg odsłania (objawia) nam siebie i każda próba angażowania do tego czasu („dzisiaj”) by-

<sup>17</sup> M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 9–10.



łaby negacją tych objawień. Wydaje się bowiem, że – gdzie jak gdzie, ale właśnie „w sprawie Boga” – jesteśmy wręcz skazani na swoisty absolutyzm i jeśli w ogóle możemy mieć odwagę do tego, aby o Nim mówić, to przecież musimy „mówić zawsze tak samo”, „poza czasem, kulturą i historią”.

Milczenie człowieka na temat Boga jest częstym zjawiskiem w filozofii i kulturze. Związane jest ono z chęcią (i koniecznością, jak sądzą niektórzy) zawieszenia w tej sprawie wszelkich roszczeń poznawczych. I choć nasza kultura jest logocentryczna, z wyraźną przewagą słowa nad milczeniem, to jednak w sprawach najważniejszych filozofowie często zalecali milczenie i powstrzymanie się od sądu. Nie należy jednak takiego milczenia utożsamiać z zapomnieniem i pominięciem. Było ono często związane z lękiem przed fałszem lub zalecaniem ostrożności przy próbach poznawania Boga. Milczenie takie można nazwać milczeniem strategicznym. „Jeżeli słowo ‘Bóg’ ma mieć w naszym języku pewien sens, to może ono być tylko korelatem niepojętej Tajemnicy” – stwierdzał Manfred Deselaers<sup>18</sup>. I niektórzy (jak Sartre) z milczenia samego Boga wnioskuje o konieczności milczenia o nim. Takie milczenie było czymś innym niż milczenie wyrastające z postulowanej ochrony samego człowieka (człowieczeństwa) przed Bogiem. To

---

<sup>18</sup> M. Deselaers, *Bóg a zło. Rozważania antropologiczno-teologiczne*, w: ks. M. Deselaers (red.), *Bóg i Auschwitz*, Kraków 2007, s. 154.

drugie jest milczeniem wykluczającym (eliminacyjnym), w którym zachęcając do milczenia, chce się osiągnąć inny cel niż poprzednio. Milczy się nie ze względu na to, że Bóg jest w pełni tajemniczy i przekracza nasze roszczenia poznawcze, lecz czyni się to z uwagi na ewentualną korzyść, jaką mógłby osiągnąć człowiek, eliminując Go ze swego życia i świata. Korzyścią tą byłoby odzyskanie siebie i świata (Cioran).

Trzeba przypomnieć, że jeszcze nie tak dawno atmosferę intelektualną naszej kultury tworzyła myśl o śmierci Boga i chęć – właśnie takiego – wyeliminowania tej tematyki. Uległo temu wielu intelektualistów, sądząc, że człowiekowi, kulturze i światu powinno raczej zależeć na eliminacji tych pytań, gdyż im mniej Boga, tym więcej człowieka. Bóg – sądzono – musi umrzeć w kulturze, aby mógł naprawdę żyć człowiek. Gdyby Bóg istniał – powie F. Nietzsche – nie zniósłbym tego, że nie jestem Bogiem. Rozwijający się na tym fundamencie ateizm podkreślał, że kwestia Boga to jakieś stare przesady, nauka zaś ostatecznie wyгнаła Boga ze świata i nie warto o tym mówić. Gdy szukamy źródeł takiej postawy, to najczęściej są to fałszywe i wypaczone obrazy Boga. Jednak ateizm to nie tylko odrzucanie Boga i milczenie, ale również krytyka tych treści kultury, które ukształtowały się pod wpływem religii i Kościołów. Nie znajdując przekonujących świadectw, że Bóg istnieje, pragną oni wyeliminować z kultury i świadomości człowieka nie tylko wszelkie mówienie na ten te-

mat, lecz również samą religię, będącą przeszkodą w spełnieniu człowieka i zagrożeniem dla wolności i racjonalności. Uważając, że religia niczego nie dodaje do życia społecznego i indywidualnego człowieka, lecz zawsze tylko „coś” odejmuje, przekonują, że teoria o istnieniu Boga jest szkodliwa i negacja Jego istnienia miałaby jakoby zakończyć sprawę religii.

Jak łatwo dostrzec, ten rodzaj milczenia – niezwykle popularny w przeszłości – w kulturze współczesnej nie cieszy się dużym poważaniem. Wszystko to ulega zmianie wraz z powrotem religii. Powód łatwo odkryć: dzieje nasze pokazały, że każda próba agresywnego wykluczenia Boga z kultury jako rezultat tego procesu redukcji wprowadzała jakąś „namiastkę Boga”. Nie wystarczy bowiem wykluczyć Boga z życia jednostki i kultury, trzeba Go zawsze czymś zastąpić, aby uniemożliwić powrót i zaspokoić te wszystkie potrzeby człowieka, które były z tym związane. Doświadczony człowiek XXI wieku nie jest przygotowany na nowe eksperymenty idące w tym kierunku. Zbyt dobrze doświadczył, że „Bóg zastąpiony” zamiast przynosić wolność, humanizm i tolerancję, stawał się szybko despotą. Milczenie wykluczające, związane z odrzuceniem obecności Boga w kulturze i w świecie jednostki, wcale nie ubogaciło tego świata. Parafrazując stwierdzenie pewnego filozofa (G. Vattimo), można powiedzieć, że „Bóg wprawdzie umarł, lecz człowiekowi i tak nie wiedzie się najlepiej”. Odwrotnie, wiedzie

się coraz gorzej. A jeśli rezultat był inny niż oczekiwano, to może i cała terapia negacji i odrzucenia Boga w kulturze, życiu indywidualnym i społecznym nie była właściwa?

Dla człowieka wierzącego takie myśli o „konieczności milczenia” mogą wydać się niepokojące i gorszące. Jednak wbrew pozorom potraktować je trzeba bardzo poważnie. Z jednej bowiem strony kategoryczne „nie” w sprawie Boga może mieć na celu wykluczenie Boga ze świata, lecz z drugiej strony przez nie ujawniają się wszystkie słabości mówienia o Bogu i to wszystko, co sami wkładaliśmy w Jego obraz. Za każdą negacją – jak mówił Ricoeur – trzeba szukać czegoś pozytywnego. Ateistyczne milczenie i odrzucenie Boga jest obroną przed nadmiarem pewności i swoistą jej demitologizacją. Krytyka ta jest radykalnym odrzuceniem wszelkich antropomorficznych obrazów Boga i wskazaniem, że mówiąc o Bogu, wcale nie sięgamy do skarbców „pewnej wiedzy”, lecz podejmujemy zawsze „ryzyko wiary”. Można powiedzieć, że często właśnie dzięki postawie ateistycznej łatwiej zrozumieć, że obraz nie jest sposobem przedstawiania idei, wyobrażenie nie ukazuje Boga. Dlatego ten, kto chce mówić o Bogu, powinien uważnie się wsluchiwać we współczesne próby negacji, gdyż może tam często znaleźć narzędzia do weryfikacji swoich wypaczonych wizji. Właśnie doprowadzony do końca ateizm otwiera na to, co jest ukryte, i zachęca do przekroczenia rytualnej i zobrazowanej religijności. A zatem mil-

czenie na temat Boga, do którego zachęca ateizm, nie jest wcale niebezpiecznym przemilczaniem, lecz – często – postawą twórczą dla myślenia religijnego, albowiem dokonuje się tu radykalnego oczyszczenia obrazu Boga, który powstał na skutek poszukiwania spełnień naszych marzeń i wyobrażeń na miarę czasu.

Jednak milczenie można też znaleźć niekiedy w samym sercu religii. I takiego właśnie „milczenia” doświadcza współczesna kultura i współczesny człowiek z wielką mocą. Mało tego, najbardziej doświadcza tego człowiek religijny. Jest to „milczenie samego Boga”, „Bóg, który milczy”, poddając świat próbie swego oddalenia (jak mówi T. Halik). W tradycji mówienia o Bogu, jako mocny i trwały element doświadczenia religijnego, było uznawane nie tylko to, że Bóg jest „karzący”, „miłosierny”, „wieczny”..., ale również to, że jest „Bogiem mówiącym”, „Bogiem przemawiającym”, „Bogiem wypowiedzianym”, „Bogiem Słowa”. Dzisiaj, w zgiełku tego świata, stajemy przed koniecznością wsłuchiwania się w ciszę. To Bóg milczy. Milczy w obliczu porażającego cierpienia, zła i rozpacz człowieka. I właśnie to dla człowieka współczesnego często oznacza pretekst do przemilczania Boga: jeśli On milczy, to o Nim nie warto mówić. Nie warto wołać do ukrywającego się Boga. „O Boże, nie trwaj w milczeniu” (Ps 83,2) – woła psalmista. W tym wezwaniu słyszymy echa takiej religijności, w której oczekuje się reakcji Boga na zło i niesprawiedliwość. Leczą przede

wszystkim oczekuje się „znaku słowa”. Bez niego wydaje się, że Bóg neguje sam siebie, zasłania swoją obecność w naszym świecie i Jego milczenie implikuje i daje prawo do „milczenia o Nim”. Jeśli nie staje po stronie dobra i cierpiącego człowieka, to wydaje się, że człowiek nie tylko ma prawo wątpić, ale również odrzucić. W świecie takiego milczącego Boga łatwo pomylić milczenie z ciszą nicości. Łatwo też pomylić „Boże milczenie” z nieistnieniem Boga. Współczesny człowiek tego milczenia lub Boga jako Milczenia zupełnie nie rozumie. Wytrąca ono nas z równowagi i jest odczytywane jednoznacznie jako milczenie nieobecności, które z jednej strony przeraża i obezwładnia, z drugiej grozi nicością. Lęk przed nim stał się chorobą dzisiejszego człowieka. Skoro Bóg nie tylko nie staje się rezultatem dowodu, ale też „milczy”, to wydaje się, że pozostaje jedyny wniosek – odmowa uznania Jego istnienia. Można powiedzieć, że współczesność to czas milczenia Boga i powód zwątpienia. Gdyby Bóg istniał, toby nie milczał w obliczu tragedii człowieka i jego pogmatwanych losów. Taki znak milczenia kultura współczesna odczytuje jako świadectwo nieobecności.

Trzeba teraz zapytać, czy te wszystkie zachęty do „milczenia o Bogu” są pociągające dla współczesnego człowieka? Czy mając takie możliwości milczenia (a z pewnością nie są to wszystkie), nie powinniśmy raczej z nich skorzystać i „ostatecznie” wymazać Boga z naszej kultury? Dlaczego jednak „sprawa Boga” jest ważną sprawą?

## 5. OD MILCZENIA DO SŁUCHANIA

Filozofia odkryła na nowo wiarygodność religii.

*Gianni Vattimo*

Jeszcze nie tak dawno człowiek Zachodu całe swoje szczęście i sens życia czerpał z poczynań i sukcesów swej skończonej egzystencji. Zapomniał o swej słabości, cierpieniu, zapomniał o pytaniu o sens, o swoim miejscu w świecie. Przemilczanie i zapomnienie „wymiaru głębi” wydawało się stwarzać nadzieję na szczęśliwe i pełne korzystanie z życia. Nie trzeba mówić, jak bardzo takie przemilczanie fałszowało świat człowieka, polityki, relacji międzyludzkich i – ogólnie – świat naszego doświadczenia. Próby wycofania *sacrum* z kultury i życia jednostki, ograniczenie człowieka do „tu i teraz” oznaczało spłaszczenie rzeczywistości, pojawiła się jednowymiarowa rzeczywistość i jednowymiarowy człowiek. Karl Rahner w jednej z prac przedstawia szokującą hipotezę kultury pozbawionej Boga. Jest to epoka, w której słowo Bóg znika bez śladu i bez reszty, nie pozostawiając żadnej widocznej luki, nie ustępuje miejsca żadnemu innemu słowu, które przemawiałoby do nas w ten sam sposób. Ta hipoteza byłaby – sędzi Rahner – katastrofą dla człowieka i świata, gdyż stałoby się wtedy coś przerażającego: oto człowiek utknąłby w świecie i w sobie. Przestałby być człowiekiem i powrócił do poziomu pomysłowe-

go zwierzęcia. Pyta Rahner: „Czy w nauce o Bogu jest obecny Bóg, czy też zawarte jest w niej jedynie mówienie o Bogu, które Go ukrywa przed nami i niejako odsuwa od nas? Na pewno Bóg nie jest identyczny z wypowiedziami na Jego temat. Jest to bowiem nasz sposób mówienia, a my jesteśmy istotami skończonymi i grzesznymi, nawet wtedy, gdy mówimy o Bogu”<sup>19</sup>. Jeśli spojrzymy na naszą przeszłość, szczególnie na wiek XX, to wydaje się, że tak właśnie żyliśmy: utknęliśmy w świecie, w zamierającym świecie, w którym przestało bić źródło życia, w świecie zasypanym przez swe skamieniałe produkty. Efektem tego było wyczerpywanie się żywotności i dynamizmu cywilizacji zachodniej. Dzisiaj powoli obserwujemy wchodzenie cywilizacji zachodniej w epokę przełomu. Wiemy już, że coś należy zrobić, aby odmienić ten los człowieka. Sytuacja duchowa człowieka w XXI wieku radykalnie się zmienia. Wśród wielu przeobrażeń kultury współczesnej można dostrzec, że wyrastamy z takiej kultury przemilczeń, która w przeszłości pomijała wiele zjawisk i obszarów ludzkiego doświadczenia ze strachu, niewiedzy czy też z fałszywie rozumianej poprawności. Niejako przez sam świat coraz częściej człowiek jest zmuszony do powrotu do refleksji nad podstawą bycia i sensem swego życia, jest zmuszany do

---

<sup>19</sup> K. Rahner, *Uwagi na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel SJ, Kraków 2005, s. 234.



zatrzymania się, aby zastanowić się nad sobą samym. Nie jest to nasz wybór, lecz niejako nic nie możemy innego zrobić w zaistniałym stanie rzeczy. Człowiek współczesny nie potrafi jeszcze na te wszystkie pytania odpowiedzieć, ale już są one stawiane w codzienności jego egzystencji. Jego odwaga polega i na tym, że nie daje się już zwieść temu, co tymczasowe i przemijające, lecz już poszukuje „wymiaru głębi”. Dostrzegając, że kulturze zagraża popolitość, a jemu samemu zagubienie sensu, współczesny człowiek zaczyna już rozumieć wołanie Martina Heideggera: „tylko Bóg mógłby nas uratować”. Wszystko to przemawia przeciwko milczeniu w „sprawie Boga” i milczenia takiego już nie czyni pociągającym.

Jednak długi okres „przemilczania” nie pozostał bez wpływu na współczesne poszukiwanie Boga. Zrodził on pewien typ świadomości, który nie może sobie poradzić z tymi wymogami i potrzebami. Człowiek współczesny jest zupełnie nieprzygotowany do podejmowania tego tematu. Wśród największych zagrożeń dla mówienia o Bogu i Jego obecności w kulturze współczesnej wskazać należy wcale nie ateizm. Zagrożeniem takim jest bałwochwalstwo i idolatria. Jak nigdy dotąd jesteśmy zagrożeni „ludzką produkcją bogów”, ponieważ rodząca się potrzebę „wymiaru głębi” człowiek często zaczyna zastępować tym, co „znajdzie pod ręką”. Dlatego sprzyjającą koniunkturę mają ci wszyscy, którzy nauczyli się już czerpać korzyści z dziejących się przeobrażeń,

„odkrywają i tworzą” bogów szybko, na potrzeby oczekiwań mas i chwili. Rodzi to złudzenie, że to Bóg wymaga od człowieka niewiedzy, ignorancji, bezmyślności i głupoty.

## 6. OD FILOZOFII DO FIZYKI

Einstein tak dużo mówi o Panu Bogu,  
co to może znaczyć?

*Werner Heisenberg*

Jeśli chcemy mówić „dzisiaj” o Bogu, to możemy spotkać się z protestem tych wszystkich, którzy w objawieniu chcą odnaleźć podstawy owej absolutnej pewności i wiedzy, która każe wyeliminować jakąkolwiek próbę włączenia weń czasu. Mogłoby się wydawać, że o Bogu należy zawsze mówić tak samo, po wszystkie czasy, gdyż to nie człowiek jest podmiotem tej mowy, lecz pochodzi ona zawsze od samego Boga. Nie miejsce w tych rozważaniach, aby snuć refleksję na temat objawienia. O jednym wszak trzeba powiedzieć: uznania objawienia wcale nie wyklucza otwartości mówienia o Bogu na czas, na nowe pojmowanie, inne i głębsze interpretowanie. Jeśli Bóg nie mówi do człowieka w ten sam sposób w każdym czasie, to i człowiek nie może w każdym czasie mówić o Nim tak samo. Pisał słusznie Mikołaj Bierdiajew: „Objawienie nie może automatycznie i mechanicznie działać na człowieka niezależnie od

tęgo, jakim on jest. Objawienie zmienia człowieka, ale także zmieniane jest przez człowieka. Człowiek jest aktywny w przyjęciu objawienia<sup>20</sup>. Wystarczy przyjrzeć się swojemu życiu, aby stwierdzić, jak bardzo zmieniały się obrazy Boga w naszym życiu. Jest nawet smutne i grzeszne takie myślenie, w którym sądzi się, że można osiąść prawdę objawienia w taki sposób, aby mogła ona stać się wyłącznym skarbem jakiejś instytucji, doktryny, nauczania itp. I więcej nawet, wyrazem ludzkiej zarozumiałości jest ustawiać ją w sprzeczności z wymaganiami sytuacji historycznej i ludzkiej możliwości rozumienia. Samozadowolenie z powodu całkowitego zawładnięcia prawdą o Bogu jest bardzo ludzkie, ale też jest ono niewłaściwe w religii i w mówieniu o Bogu. Nic człowiekowi z wiedzy i mówienia o Bogu, jeśli będzie to wiedza boska, a nie ludzka, należąca do świata, historii, dziejów i konkretnych ludzi.

Podkreślmy zatem raz jeszcze: to tylko badacz przyrody (fizyk, chemik...) może powiedzieć coś o swoim świecie w sposób absolutny. Wszelkie zaś mówienie o Bogu jest niepewne, historyczne i dziejowe oraz związane jest z formami odpowiadającymi potrzebom czasu i możliwościom człowieka. I nie ma w tym nic złego, więcej nawet: tak być powinno. Współczesna epoka uświadomiła

---

<sup>20</sup> M. Bierdiajew, *Dwie wizje chrześcijaństwa. Spory o stare i nowe chrześcijaństwo*, tłum. H. Paprocki, w: tenże, *Głoszę wolność. Wybór pism*, Warszawa 1999, s. 89.

to sobie z wielką mocą. Cała prawda o Bogu nie znajduje się w przeszłości i nikt nie jest jej depozytariuszem. Prawda ta znajduje się dopiero w przyszłości i każda epoka jest zaangażowana w jej odkrywanie, epoka i my wszyscy. Mówi się o Bogu zawsze z naszego czasowego porządku istnienia i dlatego w sposób właściwy i naturalny można i należy formułować pytanie: Jak mówić o Bogu dzisiaj? Nie jest to wcale pytanie akademickie. Jest to pytanie formułowane przez nasze życie. W słowie „Bóg” jest zebrany pewien sposób rozumienia człowieka i społeczeństwa. Symbolika mówienia o Bogu jest zawsze zapożyczona z naszego konkretnego świata, naszej kulturowej sytuacji. Można tu przypomnieć, że Ojcowie Kościoła mówili: powiedz, jak rozumiesz człowieka, a powiem, jak pojmujesz Boga. Dzisiaj trzeba mówić: powiedz, jak rozumiesz Boga, a powiem ci, jak rozumiesz człowieka. Wystarczy przyjrzeć się chrześcijaństwu, aby stwierdzić, że symbole te wyrastały w przeszłości ze stosunków społecznych (panowanie i podporządkowanie), świata prawniczego (kara i nagroda) czy też świata życia (narodziny i śmierć). Nigdy nie było to jakieś uniwersalne mówienie o Bogu, lecz zawsze historyczne, nasze, ludzkie, a nie boskie.

Nasza mowa o Bogu nie może być wyłączona z kontekstów historyczno-kulturowych. To znaczy, że odpowiedzialne mówienie o Bogu musi być związane ze znajomością kontekstu naszych słów i ich adresata. Dzisiaj ma to być mowa adresowana

nie do człowieka, który wierzy w boskość piorunów, lecz do człowieka komputera, nanotechnologii i mechaniki kwantowej. Trzeba przypomnieć, że przez stulecia naszej kultury relacje między Bogiem i światem, jak również sam Bóg, przedstawiane były w jakimś modelu czy też symbolu. Były to zawsze „strategie uprzedmiotowienia”, dzięki którym Bóg mógł pojawić się w świecie naszej myśli i rozumowania. Każdy z tych wzorów był też zawsze niedoskonały, poddawany krytyce, gdyż chciał to, co niewidzialne, uwięzić w tym, co widzialne. Jednak bez nich zarówno Bóg, jak i sama ta relacja nie mogłyby w ogóle pojawić się w naszych umysłach. Wydawało się, że nie można chcieć myśłą dosięgnąć Boga, zarazem nie wyobrażając Go sobie. Człowiekowi łatwiej odwołać się do konkretnego niż do nieokreślonej abstrakcji. Ale trzeba też rozumieć, że wszelkie ograniczanie się do wyobrażenia jest zawsze zawadą ku Niemu. Dyskusja zaś o tych wyobrażeniach ma sens tylko o tyle, o ile zrozumiemy, że dyskutujemy tylko o wyobrażeniu, a nie o samym Bogu.

Z historycznego punktu widzenia chrześcijańska doktryna o Bogu wywodzi się z dwóch głównych źródeł: z tradycji biblijnej (żydowskiej) i z filozofii świata grecko-rzymskiego. Spory teologiczne pierwszych wieków to w dużej mierze dzieje przystosowywania się do kategorii myśli greckiej (filozoficznej). Kultura grecka stworzyła swoistą alternatywę dla myślenia o Bogu. Pierwszym członem tej alternatywy było takie myślenie,

w którym bogowie są podobni do ludzi, dzieląc z nami swój los i przerastając nas jedynie stopniem doskonałości i nieśmiertelnością. Drugim zaś takie myślenie, w którym Bóg był jakąś abstrakcją, pierwszym bytem, wszechmocą, czystym bytem, zasadą formy, dobra i piękna... Gdy pojawiło się chrześcijaństwo, wyraźnie wskazało, że pierwszy z tych członów alternatywy jest fałszywy i nie może służyć jako model rozumienia Boga. Opowiedziało się za drugim jej członem, często posługując się przy tym zasadami klasycznej definicji: wyodrębniając rodzaj i różnicę gatunkową. Bóg stał się w niej bytem (rodzaj), ale najdoskonalszym (różnica gatunkowa); był bytem, ale wiecznym; bytem, ale najwyższym; istnieniem, ale samym istnieniem itp. Tradycja takiego właśnie – metafizycznego – mówienia o Bogu przetrwała przez wieki naszej kultury. Dzisiaj jednak coraz lepiej rozumiemy, że droga takiego postępowania jest również fałszywa: ten drugi człon greckiej alternatywy jest również nie do przyjęcia. Sama ta alternatywa powinna być odrzucona. O Bogu w tym sensie nie możemy nic powiedzieć. Więcej nawet, nie powinniśmy w taki sposób o Nim mówić, gdyż nawet Najdoskonalszy Byt nadal pozostaje sposobem wyrażenia Boga w tym, co jest „światowe”, pomijając zupełnie to, czego jeszcze nie ma, ale co może być. Bóg – jak mówił o tym już Majmonides – istnieje, nie mając atrybutu istnienia. Ten Bóg, który został misternie wpleciony w grecką metafizykę stałości i zakończenia, niezmienności i doskonałości, nie

ma nic wspólnego z żywym Bogiem tradycji biblijnej. Wyodrębniając rodzaj i później różnicę gatunkową w określaniu Boga, popełniamy jednak błąd nie w tym, że nadajemy Mu status „bytu Najdoskonalszego”, lecz czynimy to już na początku naszego mówienia, dołączając Boga do klasy (rodzaju) BYT. Zaczynamy szukać czegoś takiego, co „wygląda” jak Bóg, i oczywiście niczego takiego znaleźć nie potrafimy. Najdoskonalszy Byt to wcale nie jest Bóg, lecz po prostu najdoskonalszy Byt. Mówienie o Bogu językiem Bytu jest nieuprawnione i prowadzi do wielu błędów idolatrii, gdyż – o czym wie doskonale tradycja wschodnia (np. Siemion Frank) – Bóg wcale nie bytuje. W tym metafizycznym kontekście można zatem słusznie sądzić, że bardziej atrybuty negatywne, czyli uświadomienie sobie, czym Bóg nie jest, prowadzą ku Bogu, niż atrybuty pozytywne, które są tylko produktem naszej wyobraźni. W pewnym sensie nasza wyobraźnia przeszkadza nam w mówieniu o Bogu, i to wyobraźnia tak samo w odniesieniu do wierzących, jak i niewierzących.

Współczesna kultura do tych modeli mówienia o Bogu dodaje jeszcze jeden wzór, który pojawia się z obszaru fizyki kwantowej. W tym modelu coraz częściej się przyjmuje, że Boga powinniśmy poszukiwać, lecz nie jako istnienia dodanego do świata i jako transcendentny byt. Próby kierowania tych poszukiwań na zewnątrz człowieka, kultury, świata, istnienia – wydają się błędne. Taka pułapka zewnętrżności (transcendencji) często

zagroziła myśleniu i mówieniu o Bogu, i wpadała w nią i filozofia, i religia. Dzisiaj często uświadamia ją sobie tak samo religia, jak nauka. Właśnie za sprawą mechaniki kwantowej obecnie nie jest tak łatwo w nią wpaść: metafora „poza światem” traci bowiem rację bytu. Fizyka ta tak bardzo podkreśla wymiar jedności istnienia, że trudno już poszukiwać „zewnętrzności” i Boga jako „Innego poza światem”. „Nasza wizja pozostanie nieuchronnie powierzchowna, dopóki nie wyjdziemy poza metafizykę obecności przedmiotów teologicznych i dopóki nie uda się nam wspiąć na ten wierzchołek, który zbiega się z rzeczywistym doświadczeniem aktualności religii, odnajdującym w dyskursie religijnym perspektywę hermeneutyczną, z której można spojrzeć na życie”<sup>21</sup>. Właśnie od strony fizyki płynie żądanie, aby człowiek nie zadowalał się Bogiem na swoją (ludzką) miarę i uczył się przekraczać antropomorfizmy. Dlatego myślenie na ten temat próbuje uwolnić się od powiązań z zewnętrznością i przestrzennością, a wskazuje na wewnętrzną i czasowość.

Bardzo popularne staje się stanowisko panenteizmu, w którym z jednej strony przyjmuje się pewną formę transcendencji Boga wobec tego istnienia, z drugiej zaś uznaje i akcentuje Bożą obecność w samym istnieniu. Istnienie nie jest Bo-

---

<sup>21</sup> A. G. Gargani, *Doznanie religijne jako wydarzenie i interpretacje*, w: *Religia. Seminarium na Capri*, tłum. M. Kowalska i inni, Warszawa 1999, s. 139.



giem, ale Bóg jest jego uczestnikiem: działa On we wnętrzu, nie przestając jednocześnie przewyższać całego istnienia. Skończony wymiar istnienia nie ogranicza tak pojętego Boga, lecz niejako należy do Jego wiecznego procesu bycia. Jednak i ta obecność nie jest jednoznacznie określona. Splatają się w tym często dwa stanowiska, które dla niewprawnego badacza mogą wydawać się nawet sprzeczne. Można ją również dostrzec w wersach Nowego Testamentu: „Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas” (1 J 4,14). W tych słowach z jednej strony doświadcza się Boga jako immanentnego w całym istnieniu (On w nas), przenikającego je i nadającego kierunek. Z drugiej zaś doświadcza się samego istnienia jako zanurzonego w Bogu (my w Nim). W tych obu kierunkach wyraża się jednak wzajemne przenikanie Boga i istnienia, czyli zupełnie nowa relacja niż stworzenia i zależności. Nie jest to już poszukiwanie drogi zewnętrznego Boga do istnienia (ale też istnienia do Boga), lecz uznanie z góry, że takiej drogi nie trzeba wytyczać, gdyż – jak wskazywał na to już Mikołaj z Kuzy i do czego przekonywał August Cieszkowski – świat jest ciałem Boga. Relacja stwórcy i stworzenia ukazywana jest nie w porządku metafizycznego rozdzielania i nadrzędności, lecz w porządku woli i aktywności. Całe istnienie nie jest bowiem dobrze skonstruowaną maszyną, lecz żywym organizmem, a wszystko przenika Boży pierwiastek. Nie jest ono ontologicznie wystarczające, ale nie jest również sprzeczne wobec Boga, czy też wobec

niego zewnętrzne, oddzielone i oderwane. W tym sensie można powiedzieć, że otwiera się droga odnajdywania Boga w istnieniu, a nie na jego zewnątrz.

Biorąc pod uwagę te wnioski, wynikające z mechaniki kwantowej, współczesna kultura ma dwie drogi poszukiwania Boga. Pierwsza z nich prowadzi do koncentracji na Bogu transcendentnym i całej rzeczywistości transcendentnej (nadprzyrodzonej), która jest odmienna od świata w swym istnieniu i która z zewnątrz wzywa człowieka do osobowego sposobu istnienia. Taki Bóg jest zawsze Inny, ponad całym istnieniem, w pewnym sensie odmienny od niego, ustanawia całe istnienie jako inną rzeczywistość w oddaleniu od siebie i przychodzi (wkracza) niekiedy do tego świata oraz ludzi. I wydaje się w tym wszystkim, że chodzi właśnie o rozdzielenie i odróżnienie tych porządków, a nawet o utrzymywanie tej odrębności. Druga zaś ujmuje Boga jako immanentnego twórcę, działającego w istnieniu, a taki stwórczy akt Boga ma charakter ciągły. I chodzi tu o uznanie zbliżenia, współpracy i zjednoczenie ze światem, który nie jest już nadprzyrodzony, gdyż traci on swą odrębność. Z tym jednak, że w tym pierwszym przypadku Bóg pozostaje ukryty, w tym drugim zaś okazuje się odkrywać przed światem i człowiekiem przez działanie w świecie, stanowiąc głębię istnienia. Prawdę o Bogu w tym pierwszym przypadku odkrywamy, przekraczając rzeczywistość (Bóg na wysokości) i szukając Boga jako czynnika

zewnątrznego wobec istnienia; w tym drugim zaś czynimy to wtedy, gdy zagłębiamy się w samo istnienie i w nasz własny byt (Bóg z nami). Tu właśnie samo istnienie odsłania Boga, czy też Bóg ujawnia się w istnieniu, gdyż odnajdując Boga w istnieniu, musimy Go również ujawniać i odkrywać w nas samych, jesteśmy bowiem częścią istnienia.

Konsekwencje wyboru między tymi sposobami myślenia o Bogu są doniosłe zarówno dla codziennego życia, jak i metafizyki. Jeśli weźmiemy pod uwagę poszukiwania Boga transcendentnego, to trzeba podkreślić, że człowiek nie jest w stanie, mocą własnego rozumu, formułować wniosków o takim wymiarze Boga. Jak łatwo zauważyć, droga ku Bogu jako Transcendencji, który jest całkowicie Inny, i ku transcendentnej (innej, nadprzyrodzonej) rzeczywistości uzależniona jest od objawienia, a nie od naszego poznania. Więcej nawet, poruszanie się na niej bez objawienia prowadzi do niebezpiecznego uprzedmiotowienia Boga, antropomorfizacji i uczynienie zeń tylko Nieruchomego Poruszyciela czy też Racji Ostatecznej. Dlatego bez takiego objawienia najważniejszą formą ekspresji odnoszonej do tak pojętego Boga byłoby milczenie. Wydaje się też, że człowiek współczesny nie miał już wyobrażenia takiego Boga transcendentnego, który mógłby wykraczać poza wszelkie istnienie i schematy pojęciowe, a o którym (mimo tego wszystkiego) człowiek mógłby z pełnym przekonaniem powiedzieć „jest”. Teistyczne obiektywizacje Boga wcze-

śniej czy później doprowadzają do spostrzeżenia, że wszystkie one są za ciasne i musi być tam zawsze „coś więcej”.

Czym innym jest jednak ukazywanie jednego świata i Boga jako aktywnego uczestnika istnienia, którego planem jest nawet przemieniające zjednoczenie istnienia z nadprzyrodzonością. Taka droga panenteizmu prowadzi przez świat i całe istnienie, a Bóg na niej nie jest już bytem metafizycznej spekulacji, „mieszkańcem nadprzyrodzoności”, lecz Bogiem życia, bliskim naszej codzienności. Taki Bóg wyzwala jednostkę od wnętrza całego istnienia. Niesie to za sobą wielkie konsekwencje metafizyczne. Jeśli Bóg jest immanentny, czy też posiada atrybut immanencji, będąc w istnieniu i działając w nim, to traci podział na ten świat i tamten, niebo i Ziemię, naturalność i nadprzyrodzoność. Wszystko to tworzy jedną całość, nadprzyrodzoność obecna jest wewnątrz i ujawnia się bezpośrednią bliskością obecności Bożej. Opuszczając pozycję wyizolowanego stwórcy i obserwatora istnienia, Bóg ukazuje się teraz w nowej sytuacji: uczestnika istnienia, jako Boża aktywność w tym istnieniu, dążąca do spełnienia w dialogu z człowiekiem, światem i całym istnieniem. Taki Bóg również porusza, prowadzi i scala ewolucję istnienia: wszystko jest w Nim i On jest we wszystkim. Całe istnienie, filozoficzne „wszystko”, nie jest już czymś dodanym Bogu, lecz w nim właśnie dostrzec można Bożą obecność i ślad Boga. W związku z tym jednak, że my sami jeste-

śmy częścią tego istnienia, to właśnie w nas jest jakaś największa otwartość na tak obecnego Boga.

Obserwując przemiany obecności Boga we współczesnej kulturze, łatwo zatem dostrzec, że człowiek ma problemy z uznaniem takiego „Boga zewnętrznego” wobec świata i „Boga różnych teizmów”. Coraz częściej za to odkrywa, że takie opisy wynikają tylko z różnych konfiguracji kulturowych. Wręcz niemożliwe dla współczesnego umysłu staje się myślenie o Bogu jako najwyższej istocie, będącej w jakimś „transcendentnym nadświecie” czy też ponad istnieniem. Niemal od czasów Kopernika doświadczamy umniejszania takiej obecności Boga, który pozostaje jeszcze tylko w drobnych szczelinach, do których nie może zajrzeć nauka. Jest ich jednak coraz mniej. Wydaje się zatem, że nie ma już miejsca, w którym taki Bóg mógłby się ukrywać, a człowiekowi trudno uznać Boga, który jako byt transcendentny od czasu do czasu działa w nadprzyrodzony sposób i się objawia. Bardzo mocno odczuwamy taką negację odniesień przestrzennych. Mając na uwadze te doświadczenia, człowiek współczesny często zamiast odważnie zmienić drogę uobecniania Boga, dokonuje unifikacji tego dawnego i uproszczonego sposobu i przyjmuje, że albo Bóg jest zewnętrznym dodatkiem do świata, albo też nie ma Go wcale.

Jednak obok tych prób usunięcia Boga, który nie daje się ująć jako ktoś zewnętrzny wobec świata, coraz częściej dokonuje się przejście od wizji

odległego Boga zaświatów do Boga, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Ta nowa możliwość ujawnia się stopniowo, ale realizuje się w sposób trwały. Jest to ujęcie Transcendencji w formie immanentnej, Boga w świecie, nadprzyrodzoności w tym, co naturalne itp. W myśli filozoficznej dzieje się to z inicjatywy filozofii procesu. Można sądzić, że człowiek współczesny nie przyjmuje już tego naiwnego antropomorficznego wyobrażenia Boga jako istoty nadziemskiej, w kategoriach przestrzeni, chce się też powoli wycofywać z uzależniania prób rozumienia Boga od konfiguracji kulturowych. Coraz wyraźniejsze się też staje, że nauka i fizyka kwantowa zwraca nas w tę drugą stronę: odkrywania Bożej obecności w świecie, Boga wyrażającego się w istnieniu i w kategoriach głębi, stale obecnego w istnieniu, a nie odległego Boga zaświatów<sup>22</sup>. Fizyka ta umniejsza wagę pytania o to, „czym i gdzie coś jest?”, wzmacniając inny sens: pyta o to, „jak jest?”. To pytanie odnosi się zarówno do istnienia otaczających nas przedmiotów, jak również do Boga, który stanowi ukrytą głębię zdarzeń. I tu rodzi się pytanie: „jak jest Bóg?”, a nie: „czy jest Bóg?”. I tylko człowiek przyzwyczajony do dawnej koncepcji Boga – poza światem – koncentruje się na tym drugim pytaniu. Okazuje się zatem, że zbyt wielkim uproszczeniem były teorie, w których za-

<sup>22</sup> Por. J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1992, s. 137.

kładano, że zewnętrzny wobec świata Bóg tylko niekiedy oddziałuje na ten świat przez jakieś nadzwyczajne interwencje. Dzisiaj już wiemy, że poszukiwać Go raczej trzeba w istnieniu, a nie jako istnienia, doświadczać jako „skąd” i „dokąd” istnienia, a nie jako specyficznego bytu obok innych bytów; wreszcie, uwyraźnić Go można jako „jak” istnienia, a nie samego istnienia. Bóg jest obecny w dziele stworzenia, kierując rozwojem w tym stworzeniu: jest zatem nieskończony w tym, co skończone, absolutnością w tym, co względne, nieuwarunkowaniem w tym, co uwarunkowane. Słowem: Bóg jest Transcendencją w immanencji. Lepiej zatem mówić o immanencji Boga w istnieniu niż o jego transcendencji wobec tego istnienia. A to znaczy, że łatwiej ujawniać Boga w wymiarze „czasownikowym”, jako działanie, moc w istnieniu, siła twórcza, która nie może być wyraźnie określona, lecz która przejawia się w różnych jego formach i jest samoudzielaniem się istnieniu, inicjującą, podtrzymującą i rozwijającą je siłą niż jako zewnętrzną wobec tego istnienia Transcendencją. Zmienia się w ten sposób radykalnie mówienie o Bogu: z tego, kim i jaki jest, na to, co i jak czyni; z Boga, który jedynie wypełnia luki w wyjaśnianiu przyrody i niekiedy tylko na nią oddziałuje, na Boga, który w niej immanentnie działa. Można powiedzieć, że bycie takiego Boga immanentnego w świecie najlepiej określić przez działanie, a nie przez opis sposobu istnienia; jako Boga uczestniczącego, a nie istniejącego; jako Boga aktywności,

a nie Boga stabilności. Z Bogiem nie wiąże się już statycznej doskonałości, lecz dynamiczną celowość i ukierunkowanie istnienia. W tym wszystkim znikają też próby przeciwstawienia Boga światu, zniesiony zostaje dualizm i przywracana jest jedność istnienia.

Wszystko to oznacza, że w naszych czasach, dzięki nauce i doświadczeniom człowieka, dokonał się prawdziwy przełom w myśleniu o Bogu. Boga nie można ogarniać myślą w jego istnieniu, lecz można to uczynić w jego działaniu. Bóg jest w całym istnieniu, lecz nie jest istnieniem. Taka bezradność człowieka w mówieniu o Bogu jako istnieniu została uświadomiona. Bóg, jako czysta Transcendencja, jest przed nami ukryty. Ujawnia się zaś przed nami jako Transcendencja w immanencji, „Bóg w świecie”, „Bóg z nami”, „Bóg w działaniu”. Mimo że wcześniejsza filozofia i kultura przyzwyczyły nas do rozważania pytania o to, czy Bóg istnieje, współczesna myśl prowadzi i zachęca do wkroczenia na inną drogę. Jest to droga pytania o to, gdzie i jak ukazuje się On w istnieniu? I chociaż jeszcze niekiedy człowiek wraca do tego tradycyjnego pytania: „Czy Bóg istnieje?” – i chociaż niektórym wydaje się, że potrafią na nie zdecydowanie odpowiedzieć, to jednak nie ono określa kierunek podstawowych poszukiwań. Kierunek ten wyznacza pytanie: „Jak obecny jest Bóg na różnych poziomach istnienia?” i czy w ogóle sensowne jest mówienie o istnieniu bez immanentnej obecności w nim Boga? Wbrew po-



zorem bowiem nauka, chociaż osłabiła pierwszą możliwość mówienia o Bogu, czyli jako o czystej Transcendencji, wcale jednak nie usunęła Boga ze świata, nie zlikwidowała Jego obecności w istnieniu. Odwrotnie, coraz częściej z jej obszaru może ujawniać się punkt wyjścia, z którego człowiek wyrusza na poszukiwanie Boga. Nauka zmieniła jednak sam problem: zamiast myślenia o Bogu zachęca do myślenia przez Boga. Można powiedzieć, że Bóg nie ujawnia się tym, którzy chcą Go poznawać i się Jemu przyglądać, lecz tylko tym, którzy chcą razem z nim działać. Nadprzyrodzoność zamieszkuje w istnieniu od wnętrza, a nie z zewnątrz.

## 7. POSZUKIWANIA SACRUM

Odczuwam i widzę, że żyję,  
a więc jesteś.

*ks. Jan Sochoń*

**C**hociaż życie ludzkie jest zakorzenione w świecie i często dla własnego bezpieczeństwa chcemy, aby świat ten stanowił zamkniętą i jednorodną całość, to jednak rozbijanie granic było zawsze zadaniem i nadzieją człowieka. Mamy wrodzoną potrzebę poszukiwania sensu i przekraczania świata naszego codziennego życia. Chcemy przekraczać miejsca, z którymi jesteśmy związani i więzów tych nie uznawać za trwałe. Świat nie jest dla nas formą zamkniętą,

skończoną i spełnioną, lecz jest nośnikiem jakiejś tajemnicy. Niektóre rzeczy, przestrzenie, okresy, ludzie wyodrębniają się w jakiś sposób z powszechności. Uczestniczyć w istnieniu zawsze oznaczało przyjmować, że świat dzisiejszych doświadczeń i dzisiejszej wiedzy mieści się w „czymś” większym, rozleglejszym, nieodgadnionym. Tak właśnie z naszego bytowania odkrywa człowiek *sacrum*, wiążąc z tym nadzieję ujawnienia jakiegoś „dodatkowego sensu”, „wymiaru głębi”, którego nie można uzyskać, pozostając w świecie empirycznym. Jednak doświadczenie *sacrum* nie jest jakąś intelektualną ciekawością, która wyraża zainteresowanie „tym, co dalej i więcej”. Jest ono raczej wyrazem tego, że to my sami jesteśmy „czymś więcej” i w nas jest też coś nieuchwytnego i niepojętego. Człowiek nie jest „gotowy i skończony” w teraźniejszości swego istnienia, nie jest tym, czym jest tu i teraz. Samo codzienne doświadczenie skończoności rodzi niepokój i domaga się „dalej i więcej”. Można powiedzieć, że człowiek bytuje w stałym otwartym wymiarze i to otwartym dwojako: ku „jeszcze nie” i ku „już nie”, ma moc negocjowania, wypaczania i otwierania. Nie jesteśmy przejrzyści i określani (zamknięci) sami dla siebie, lecz zawsze żyjemy z nierozwiązanymi pytaniami, które uwzględniają „jeszcze coś”, choć nie wiemy co. Człowiek jest też otwarty na przyszłość i nigdy nie zadowala go to, co już osiągnął: czeka na spełnienie, mając stale coś „przed sobą”. Dlatego też nie ma możliwości rozważania problemu człowie-

ka bez uwzględnienia tematu Transcendencji, *sacrum*, owego „jeszcze inaczej i jeszcze więcej”. Ale też odwrotnie: każde „mówienie” o *sacrum* musi zaczynać się od człowieka. Stąd też doświadczenie to jest najpierw sprawą konstytucji człowieka, a dopiero później może stać się (i często się staje) „sprawą religii”. W nim doznaje człowiek tego, że nie jest samowystarczalny i nie ma możliwości zamknięcia/ograniczenia świata. Jego świat nie jest wszystkim. I – z drugiej strony – w nim właśnie ujawnia się nieskończoność. Jest to bowiem takie doświadczenie, w którym człowiek wyraża i ogłasza swoją nieredukowalność do „tu i teraz”. A jeśli człowiek, to i świat zostaje w tym doświadczeniu *sacrum* wyrażony w tym, czego jeszcze nie ma, lecz co może i musi być. W ten sposób dokonuje się wyłomu w skończoności i odkrywa nieskończoność, najpierw siebie samego, a później świata. Doświadczamy *sacrum* w różnych momentach naszego życia: w chwilach uniesienia i lęku, spokoju i wewnętrznego napięcia, zaufania i niepewności, wyrzutów sumienia i ciszy harmonii. Lecz zawsze związany jest z nim inny porządek świata niż ten, z jakim mamy do czynienia w codzienności.

Radykalne próby redukcji człowieka do „tu i teraz” i eliminacji *sacrum* nigdy się nie powiodły. Podobnie jak nie powiodły się próby ograniczenia świata tylko do tego, co użytkowe i przydatne. Nawet w chęci ograniczania bytu człowieka tylko do troski o „codzienny i dzisiejszy świat” stale pojawiały się elementy tej niere-

dukowalności. Nawet przy chęci zamykania świata tylko do materii i towaru stale pojawiał się jego wymiar transcendentny. Świat nas zawodzi i ciągle wskazuje, że jest w jakiś sposób problematyczny, coś się w nim nie zgadza i czegoś w nim brakuje. I gdy nawet ulegniemy pozornej oczywistości i pozornemu bezpieczeństwu zamkniętego świata, to sami, wcześniej czy później, burzymy granice przez siebie ustanowione. I gdy nawet dokonujemy ucieczki, chroniąc się w sztucznie stworzonej całości, próbując żyć i realizować się w świecie zamkniętym i ograniczonym, to sam świat zburzy, też wcześniej czy później, stworzoną przez nas zaciszną pustelnię. W sposób najskrajniejszy takie elementy nieredukowalności można dostrzec, po pierwsze, w tym, że możemy się z tego świata wycofać, mówiąc jemu „nie” i upadając w nicłość. Po drugie, w dostrzeżeniu własnego braku, niedostatku i samotności wśród świata. Nigdy świat doświadczany przez człowieka jako „tu i teraz” nie wystarcza do tego, aby zdać sprawę z tego, kim on jest. I nawet wtedy, gdy nie chce on dostrzec „nie-możliwego” i sakralnego, ograniczając się tylko do „możliwego” i empirycznego, w swym buncie i mówieniu „nie” tak naprawdę ukazuje, że nie da się on zredukować do swego „tu i teraz”.

Wszystko to wskazuje, że człowiek nie mieści się w swoim świecie i jest otwierającym siebie i świat ku czemuś innemu, jakiemuś „dalej” i więcej. Więcej nawet: doświadczą on realnego, codziennego bytu zawsze w szerszej perspektywie

niż „tu i teraz”. Jest on tym, który zwraca się ku „gdzie indziej”, „inaczej”, „innemu”. I w tym też należy widzieć źródło obecności *sacrum*. Można powiedzieć, że jest to takie doświadczenie, które pojawia się wtedy, gdy człowiek zdaje sobie sprawę z tego, czym i jaki jest „ten świat”. Jednocześnie *sacrum* stanowi obronę człowieka przed tym, aby nie utknął w świecie i w sobie samym. Związane jest z jakimś oczekiwaniem, w którym człowiek odnosi się do „jeszcze nie”, do tego, co jeszcze nie stało się udziałem jego codzienności, lecz jest związane z istnieniem człowieka, dla którego „istnieć” zawsze oznacza nie ograniczać się do „tu i teraz”, lecz wykraczać poza, bytować metafizycznie.

Doświadczenie *sacrum* przynależy zatem do kondycji bytowej człowieka i odgrywa też ważną rolę w burzeniu granic i otwieraniu naszego świata, wskazując, że jesteśmy zawsze istotami poszukującymi i wykraczamy ku temu, co „inne” i „nieznane”. *Sacrum* to pewna forma doświadczania świata, w której domyślamy się „czegoś”, czego nigdy nie będziemy mogli doświadczyć. Świat nie jest tym, co ostateczne. Samo „tutaj i teraz” staje się inne. Doczesne istnienie nie jest wszystkim. To właśnie w nim i dzięki niemu człowiek jest w stanie przekraczać granice, które wyznacza świat naturalnego doświadczenia i otworzyć świat. Do jego świata zaczyna przylegać „coś innego” i coś bardzo ważnego. Również w nim człowiek uwalnia się od przyrodniczej konieczności. Jednak funkcja zjawiska *sacrum* nie polega tylko

na wyposażeniu świata i naszych działań w dodatkowy sens i wskazywaniu na niestosowność redukcji świata do „tu i teraz”. Dzięki *sacrum* elementy tej nieredukowalności bytu człowieka tylko do troski o „codzienny i dzisiejszy świat” są też obecne w innym wymiarze. Dzięki niemu również świat w swej immanencji, nasze życie i działanie traci jednowymiarowość, zyskując wymiar dodatkowy: *sacrum* odnajdywane jest w samym tym świecie. Wyodrębniane (wyróżniane) są z codziennego świata niektóre przedmioty, miejsca, osoby, czasy i prezentowane jako „inne” w tym, co „tu i teraz”. Jest to jakby konsekracja czy też wydarcie codzienności i wskazanie, że już „tu” są elementy, które należą „tam”. W tym sensie świat *sacrum* to świat Tajemnicy, tego, co niepoznawalne i niezrozumiałe, w tym, co codzienne i naturalne. Poza zwykłym biegiem zdarzeń, które łatwo zbadać i opisać na drodze poznania, działają w świecie niewidzialne przyczyny, które w sposób tajemniczy wpływają na bieg świata i ludzkie losy. Jest to ten wyróżniony obszar (sakralny), który okryty jest tajemnicą i przeciwstawia się temu, co zwykłe i codzienne, jako oddzielony, doskonały, niematerialny. Aby odnaleźć orientację w świecie, człowiek odczytuje pewne przedmioty jako znaki przejawiania się *sacrum* i przedmioty te wydziela z rzeczywistej przestrzeni, w której przebiega jego codzienna egzystencja. Dlatego też *sacrum*, jako przeżycie bliżej nieokreślonej Tajemnicy, jest też bezpośrednio związane z religią. Stanowi rzeczy-

wistość wspólną dla wszystkich religii. Najłatwiej bowiem religię określa się nie jako „doświadczenie Boga”, lecz właśnie jako doświadczenie *sacrum*, spotkanie z *sacrum* lub jako relację człowieka do *sacrum*. W takim ujęciu *sacrum* staje się centralną kategorią doświadczenia religijnego, którą religia tylko administruje.

Abraham J. Heschel często podkreślał, że religie są winne grzechu pychy i poczucia wyższości. Niosą przekonanie o własnej pewności, nieomylności, lecz przede wszystkim dowodzą, że „wiera to przywilej wyłącznie tych, którzy przebyli drogę, a nie tych, którzy są w drodze”<sup>23</sup>. Łatwo dostrzec, że doświadczenie religijne związane z czasem zmienia ten stan rzeczy. Wiara wskazuje teraz właśnie na tych (na nas wszystkich!), którzy „są w drodze”. Dostrzec czas „w” religii i religii wymaga odwrócenia błędu rozpoczynania od nas samych i naszych potrzeb. Religia przestaje być wyrazem spełnienia tych potrzeb, to raczej sposób, w jaki Bóg szuka, „wzywa” człowieka, a on sam musi „czekać”, słuchać i odpowiadać. Wezwanie to ma jeden tylko cel – „przebudzenie” człowieka. „Zbudź się i wstań ze swego snu i pojmij słowa naszego listu” – woła *Hymn o Perle*. „Przypomnij sobie, że

---

<sup>23</sup> Por. np. A. J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: H. Kasimow, B. L. Sherwin, *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, Kraków 2005, s. 42.

jesteś synem Króla”<sup>24</sup>. Dlatego religia tego, który „słucha wezwania”, musi nosić w sobie wspomnienie, postrzeżenie i oczekiwanie, nie ma natomiast żadnej pewności i żadnej nieomyślności.

W konsekwencji takiego myślenia o religii (religiach), jako „odpowiedzi na wezwanie w czasie” i poszukiwania *sacrum*, okazuje się, że mamy tu do spełnienia ważne zadanie. Jest to zadanie utrzymywania otwartości religii, zarówno na przeszłe (spełnione), jak i na takie, w które przemienią się nasze dzisiejsze odpowiedzi i poszukiwania. Czas nie może ograniczać doświadczenia religijnego i zamykać je w przeszłości lub umieszczać w przyszłości. Stąd też w dawnych (martwych dzisiaj religiach) nie ma nic śmiesznego i godnego pogardy. Przy całej naszej (ludzkiej) „śmieszności” był tam też zawsze Bóg szukający człowieka i nawet te „śmieszności” nie przyćmiewały całkowicie światła, jakie było w nich obecne. To samo dotyczy przemian religii i nowych oczekiwań. Uwzględniając czas w doświadczeniu religijnym, nie można się godzić na uznawanie „statyczności”, niezmienności, wieczności panujących religii. Razem z nami religia rozwija się ku „większej pełni”, zmieniając sposoby wyrażania, ujawniając nowe aspekty wiary itd. Wszędzie są to tylko różne odpowiedzi na te same wezwania i często wspólne wysiłki człowieka w jego rozumieniu na miarę człowieka i czasów. A zatem zamiast rozwa-



### III. Religia i człowiek współczesny

żyć religie jako konkurencyjne i (każdą z osobna) jedyną drogę „ku Bogu”, otwiera się teraz nowa możliwość: spojrzenia na nie jako na „różne drogi” Boga do człowieka. Są to różne odpowiedzi na te same wezwania skierowane do człowieka w różnych czasach.



ROZDZIAŁ CZWARTY

## CZŁOWIEK PRZEBACZAJĄCY

Winy zdany jest na przebaczenie.

*Robert Spaemann*





Nie może dziwić fakt, że właśnie przebaczenie staje się tematem częstych badań współczesnych humanistów. Już Anaksymander wskazywał, że rzeczy zadają sobie nawzajem pokutę, uczestnicząc w winie i przebaczeniu. Ten stan odnosi się jeszcze bardziej do człowieka. Wystarczy wymienić tu kilka nazwisk, dla których pamięć, przebaczenie i pojednanie określają ważne pole aktywności: Jan Paweł II, który wyznawał winy Kościoła i prosił o przebaczenie; Jacques Derrida, który podejmował na swoich seminariach problem możliwości przebaczenia i dowodził, że jest to wydarzenie wyjątkowe; Hannah Arendt, która w prawie i przebaczeniu widziała nadzieję na odnowienie działań na rzecz dobra wspólnego; Paul Ricoeur, który podkreślał religijny charakter przebaczenia. Takich przykładów współczesnych myślicieli podejmujących problem przebaczenia można wskazać wiele. I nie trzeba się temu dziwić. Można powiedzieć, że im częściej człowiek dostrzega, że jego działania mogą przynieść niespodziewane efekty, tym częściej staje przed aktami przebaczenia i musi akty te problematyzować. Im bardziej człowiek uświadamia sobie wolność własnych działań, tym bardziej staje przed możliwością winą i aktem przebaczenia. Ale im więcej w kulturze przewinień i wielkiego zła, tym bardziej też

pojawia się ten temat, jakby filozofowie wiedzieli, że kultura nie potrafi przetrwać z winą i przewinieniem. Właśnie w kulturze współczesnej, gdy człowiek mocno doświadcza nieprzewidywalności swoich działań, ten problem zyskuje na znaczeniu. Nagromadzenie win i przewinień zawsze w naszej kulturze prowadziło do filozoficznego namysłu na temat przebaczenia. Przebaczenie jest tak ważne w naszej egzystencji, gdyż w nim powstaje możliwość nie tylko oczyszczenia relacji międzyludzkich i umocnienia człowieka, ale również często staje się ono aktem normalizującym do tego stopnia, że nawet przemian politycznych nie można dokonać bez jego aktywizacji. Czym jednak jest przebaczenie? Jakie są jego cechy istotowe? Jakie są jego okoliczności? Czy można i powinno się w ogóle udzielać przebaczenia? Kto może to czynić?

Próba namysłu nad aktami przebaczenia nie jest zadaniem łatwym. Wydaje się, że nie ujawniają się w nim żadne prawidłowości. Jest ono i być powinno wydarzeniem nadzwyczajnym. Nie w tym sensie oczywiście, że może wydarzać się wyjątkowo, lecz w tym, że jest zawsze aktem, w którym należy uwzględnić konkretne okoliczności i nie można z góry wybaczyć i prosić o wybaczenie wszelkich krzywd, jakie sami kiedykolwiek uczynimy i inni uczynią nam. Przebaczyć może tylko ten, kto był ofiarą krzywdy i złego czynu i może to czynić tylko w konkretnych okolicznościach. Również dla współczesnego człowieka piąta proś-

#### IV. Człowiek przebaczący

ba z Modlitwy Pańskiej jest błaganiem szczególnym. Jest taka nie tylko z tego powodu, że w niej właśnie – jak dowodził hrabia August Cieszkowski – najmocniej ukazuje się dwustronna relacja Boga i człowieka<sup>1</sup>. Łatwo bowiem dostrzec, że prośba o przebaczenie jest działaniem na wskroś ludzkim, odpuszczenie zaś jest działaniem na wskroś boskim. I właśnie w tym obszarze najmocniej spotykają się Bóg i człowiek. W prośbie tej zakłada się również, że inni nas krzywdzą, ale i to, że my sami potrzebujemy przebaczenia<sup>2</sup>.

Prośba ta jest szczególna głównie dlatego, że nasze czasy przepełnione są krzywdami, winami, złem, grzechem, doświadczenie zła zaś głęboko przenika nasze codzienne doświadczenie egzystencjalne. Bez przebaczenia świat taki narażony jest na całkowitą destrukcję: bez przebaczenia ani my, ani nasz świat nie możemy przetrwać. Przebaczenie jest dlatego wielką potrzebą współczesności. Obserwowane dzisiaj przepełnienie złem, czy też jego uzewnętrznienie, nie znaczy oczywiście, że jako ludzie jesteśmy jacyś wyjątkowo źli, przewrotni i winni, i potrzeba nam więcej przebaczenia. Odwrotnie, sytuacja ta nie wynika wcale z tego, że więcej w tym świecie czynimy zła i wyządzamy krzywd, lecz raczej z tego, że znacznie

---

<sup>1</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, Poznań 1923, s. 223.

<sup>2</sup> R. T. Kendall, *Przebaczyć do końca*, tłum. P. Blumczyński, Katowice 2006, s. 71.

lepiej wszystko to diagnozujemy. Mimo podejmowania wielu prób manipulacji w sprawie dobra i zła ludzkie sumienie bardzo się wyostrzyło w ciągu ostatnich wieków. W trakcie ich upływu bowiem nauczyliśmy się zło rozpoznawać i stąd bardziej niż kiedykolwiek stoimy w jego obliczu. Nauczyliśmy się doświadczać siebie w odniesieniu do dobra i zła i to doświadczenie stało się doświadczeniem powszechnym. Bardzo często też przekonujemy się, że językiem, jakim możemy mówić o złu, winach i krzywdach, nie jest wcale język logiki, lecz właśnie odmienny od niego język miłosierdzia i przebaczenia, w których oczekuje się nawet pewnych postaw wbrew logice. Możemy powiedzieć w tym kontekście, że współcześnie bardziej możemy (i powinniśmy) przebaczać, gdyż lepiej zrozumieliśmy doświadczenie dobra i zła. Znaleźliśmy się też w sytuacji, w której właśnie przebaczenie staje się uzdrawiającą siłą dla jednostek, społeczeństw i kultur. Przez nie dokonuje się uzdrowienia relacji międzyludzkich, międzykulturowych, które zdominowane zostały przez zło i krzywdę.

Jeśli to wszystko weźmiemy pod uwagę, to łatwo dostrzec, że ważną rolę w aktach przebaczenia odgrywa zawsze poznanie. Jednak „znajomość dobra i zła” jest tylko jednym z niezbędnych warunków, które mogą kreować akty przebaczenia i które powinny stać się koniecznością naszej kultury. To jednak, czy takie rozpoznanie będzie służyć dalszemu rozwojowi duchowemu i czy



#### IV. Człowiek przebaczący

zaowocuje przebaczeniem, czy też ograniczy się tylko do posiadania wiedzy na temat dobra i zła i rozpoznanej krzywdy, zależy już od nas samych. Obserwując współczesną kulturę, łatwo zauważyć, że za tym powszechnym rozpoznaniem wcale nie idą akty przebaczenia. Mądry aksjologicznie człowiek współczesny zbyt często zatrzymuje się tylko na tym rozpoznaniu, ma wiedzę, potrafi oceniać, lecz powstrzymuje się przed odbudową wzajemnych dobrych relacji: powstrzymuje się przed przebaczeniem. Stąd możemy powiedzieć, że nie wystarczy umiejętność rozróżniania dobra i zła, aby pojawiły się akty przebaczenia. Rozpoznając zło, wiedząc o doznanych krzywdach, człowiek może dopiero stanąć na drodze do przebaczenia. Często jednak tego nie czyni, skutecznie zagrażając przed nim drogę i umacniając potrzebę gniewu, bólu, nienawiści i zemsty. „Kiedy przebaczasz – pisze Edward M. Hallowell – wyrzekasz się gniewu i urazy. Rezygnujesz ze swojego prawa do tych emocji. Wyrzekasz się ich, odwracasz się do nich plecami. Decydujesz, że nie będziesz trwał pod ich rządami. Świadomie i celowo odrzucasz swoje prawo do czegoś, czego prawdopodobnie pragniesz najbardziej na świecie – kary, zemsty, wyrównania rachunków. Taka postawa wymaga niezwyklej odwagi i siły”<sup>3</sup>. Tej odwagi często człowiekowi współczesnemu brakuje.

---

<sup>3</sup> E. M. Hallowell, *Miej odwagę wybaczyć*, tłum. M. Walendowska, Warszawa 2007, s. 39.

Dlatego trzeba podkreślić, że zarówno po stronie przebaczonego, jak i po stronie pokrzywdzonego, doświadczającego zła, upokorzeń, przebaczenie wymaga nie tylko rozumienia dobra i zła, lecz również umiejętności podejmowania decyzji do działania w pewnym kierunku<sup>4</sup>. Decyzję taką wyznacza „chęć rezygnacji z własnych roszczeń”<sup>5</sup>. Przebaczenie jest zatem decyzją i działaniem (formą działania), a nie sentymentalnym uczuciem i stanem ducha. Dobro, które się rozumie, jest w nim siłą, zmuszającą do działania w pewnym kierunku. Zarówno skrzywdzony, jak i krzywdziciel nie mogą z tego wysiłku zrezygnować. Możemy dlatego powiedzieć, że przebaczenie, choć wyrasta z wiedzy na temat dobra i zła, wymaga podjęcia działania i aktywności, w których przebudowuje się rzeczywistość. Czego jednak możemy (i chcemy) oczekiwać od tej aktywności?

Przebaczenie jest działaniem, aktywnością, jaką podejmuje człowiek w pewnej sytuacji. Jest to sytuacja krzywdy, poczucia winy, ale też rezygnacji z odpłacenia tym, co się krzywdzicielowi słusznie należy, rezygnacji z roszczeń zadośćuczynienia i z zemsty. Tak jednak jak od każdego działania i od niego trzeba oczekiwać przekształcenia rze-

---

<sup>4</sup> A. Clendenen, T. Martin, *Uzdrowiająca moc przebaczenia*, tłum. J. Wolak, Kraków 2004, s. 29.

<sup>5</sup> Przypomnieć należy, że grecki rzeczownik ὀφειλήματα (użyty w Mt 6,12) oznacza również „dług”, czyli obowiązek pewnego świadczenia.

#### IV. Człowiek przebaczący

czywistości, przemiany nas samych, odbudowy relacji międzyludzkich i wreszcie umocnienia świata wartości. To wszystko realizuje się w przebaczeniu. Istotą aktywności przebaczenia jest zatem przemiana, nawrócenie, metanoja obejmująca tak samo samorozumienie, jak myślenie, postępowanie i samo istnienie. Jeśli jednak uwzględnimy i podkreślimy ten wymiar przebaczenia, to należy zadać pytanie o to, co właściwie się „przemienia” w aktach przebaczenia? I – dodatkowo – o jaką przemianę chodzi? O przemianę, w jakim kierunku?

Człowiek w swym indywidualnym Ja jest skłonny do częstych przemian. Zmienia się w zależności od świata zewnętrznego, pod wpływem innych ludzi, ale też w zależności od swego nastroju. Jednak przemiana za sprawą przebaczenia nie jest tylko zwykłą zmianą i przebudową całego swego życia. Z jednej strony zostaje w nim zanegowana idea samowystarczalności człowieka, z drugiej zaś ujawnia się poryw człowieka ku wyższej rzeczywistości i możliwość skierowania ku temu, jakim mógłby być. Mimo unurzania człowieka w zło, krzywdę tkwi w nas możliwość przemiany podstaw ludzkiej egzystencji. Przebaczenie jest aktem właśnie takiej przemiany; w nim człowiek przewyższa siebie samego i jako skończoność wkracza w nieskończoność.

Jednak nie byłoby właściwe podkreślenie tylko tego, że w aktach przebaczenia chodzi wyłącznie o przemianę człowieka. Co prawda doświadczenie takiej przemiany jest w nich najbardziej widoczne,


lecz mówiąc o przemianie za sprawą przebaczenia, należy sięgnąć znacznie głębiej. Przemianie samego człowieka towarzyszy przemiana całego istnienia. W aktach przebaczenia człowiek uczestniczy w stworzeniu nowego świata. To znaczy, że ujawnia się w nich nie tylko nowy człowiek, ale tak samo nowy świat. Moje przebaczenie nie tylko na nowo tworzy człowieka, który dopuścił się zła i krzywdy, lecz tak samo tworzy nowy świat, przemienia dotychczasową postać świata. Można powiedzieć, że w wymiarze ludzkim za sprawą przebaczenia przywraca się człowieka do autentycznego człowieczeństwa, w wymiarze metafizycznym zaś przywraca się rzeczywistość do jej autentycznej formy bycia i neguje fałszywy jej wymiar.

## 1. KRZYWDA I PRZEBACZENIE

Przebaczenie oddziałuje na przeszłość.

W nim powtarza się wydarzenie  
z przeszłości i oczyszcza.

*Emmanuel Lévinas*

kty przebaczenia wymagają istnienia ich adresata, czyli kogoś, do kogo je kierujemy, kto pragnie uzyskać przebaczenie, prosi o nie i oczekuje. W przebaczeniu zakłada się zatem, że istnieje podmiot (ktoś), który podejmuje pewne działania (złe i krzywdzące) i się w nich ja-

#### IV. Człowiek przebaczący

koś wyraża<sup>6</sup>. Nie jest to jednak wyrażanie zupełne: sama możliwość uzyskania przebaczenia dosadnie wskazuje, że człowiek podejmujący te „złe działania” jest kimś więcej niż jego czyny. Nie byłoby aktów przebaczenia bez przyjęcia, że związek takiego podmiotu i jego działań można rozdzielić, to znaczy istnieje możliwość swoistego „wycofania” się człowieka z jego własnego (złego) działania. Bez uznania zatem, że człowiek nie wyczerpuje się wcale w tym, co czyni i myśli, lecz „jest kimś więcej”, przebaczenie nie byłoby możliwe. Takie wycofanie realizuje się nie tylko wtedy, gdy zrozumiał on czynione przez siebie zło i krzywdę wyrządzoną innemu, ale również i wtedy, gdy doświadcza on tego, że wcale się z nimi nie utożsamia. Z drugiej strony przebaczenie nie jest również możliwe bez udziału tego innego, który doznał krzywdy. Jego (skrzywdzonego) działanie nie uruchamia zatem całego procesu przebaczenia, lecz niejako „dopełnia”, zezwalając i utwierdzając jego możliwość, a nawet konieczność. Możemy powiedzieć, że owo „wycofanie” jest możliwe, gdy chce tego krzywdziciel (przepraszając) i pokrzywdzony (przebaczący). Dlatego należy stwierdzić, że przebaczenie realizuje się tylko przy pomocy kogoś innego i – z drugiej strony – nie jest możliwe ani w postaci „samoprzebaczenia”, rozgrzeszenia samego siebie, ani też bez wyraźnego wycofania z działań czynio-

---

<sup>6</sup> R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Eseje o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1997, s. 252.

nego zła i krzywd. Przebaczenie ma charakter naprawiania zła i krzywdy z inicjatywy krzywdziciela i przy udziale pokrzywdzonego. I po obu stronach nie jest obowiązkowe: krzywdziciel nie musi o nie prosić, a pokrzywdzony nie musi go udzielać. Coś nadzwyczajnego dzieje się jednak, gdy (po obu stronach) aktywność taka się pojawia.

Już tu łatwo dostrzec, że problematyka związana z poczuciem winy i z przebaczeniem jest problematyką złożoną. Najczęściej jednak dominującym wymiarem, w jakim się pojawia, jest wymiar moralny, który zostaje połączony z wymiarem religijnym. Obydwa te wymiary wydają się wyznaczać współczesny *status quaestionis* dyskusji o przebaczeniu. Przebaczenie ukazuje się nam zawsze jako akt zabarwiony aksjologicznie, który wyłania się z ludzkiej wrażliwości moralnej. I im bogatsza jest ta wrażliwość, tym łatwiej o przebaczenie. Trzeba też podkreślić, że zajmując się przebaczeniem w tym kontekście, koncentrujemy się na „przebaczeniu komuś”. Jeśli do tego wymiaru aksjologicznego zostaje dołączony wymiar religijny, to otrzymuje ono dodatkowo charakter aktywistyczny, w którym przyjmuje się, że nie wystarczy poczekać, aby przeminęło zło, gniew, ból, nienawiść, zemsta, lecz należy podjąć „jakąś” aktywność, aby wszystko to przewyciężyć. Aktywnością tą jest właśnie przebaczenie<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> G. Soveringo, *Poczucie winy*, tłum. S. Obirek, S. Pyszka, Kraków 1993, s. 31.

#### IV. Człowiek przebaczący


Jego rezultatem zaś nie jest tylko zgoda, zaprzestanie waśni, ale coś znacznie więcej. W wymiarze aksjologicznym od aktów przebaczenia zależy przywrócenie człowieka, który jest winny i odpowiedzialny za zło, do jego pełnego istnienia. Jeśli pojawia się więc prośba o przebaczenie, która rozpoczyna ten proces, i samo przebaczenie, w którym zostaje on spełniony, to zło, czynione przez człowieka, zmienia radykalnie swe oblicze: staje się ono tylko czymś przygodnym, zdarzającym się, a nie na trwale przylegającym do człowieka. I właśnie w akcie przebaczenia człowiek otrzymuje na nowo możliwość utwierdzenia się w swoim istnieniu. Wraz z nim pojawia się możliwość rozpoczęcia swego życia od podstaw, i jest niejako rozpoczęciem ludzkiego bytowania na nowo. Akt przebaczenia przywraca człowieka do jego bycia.

Jak zatem łatwo dostrzec, równoległym (obok rozpoznania dobra i zła) warunkiem aktu przebaczenia, ujmowanego w jego moralnym wymiarze, jest konieczność poczucia winy/skrucha po stronie winowajcy, połączona z koniecznością kary/pokuty. Jeśli jednak uwzględnimy tę tezę, to łatwo dostrzec, że w tym wymiarze przebaczenia odsłaniają się dwa istotne problemy. Pierwszym jest pytanie o to, czy może pojawić się samo przebaczenie, jeśli nie towarzyszy mu akt skruchy i prośba o nie? Drugim jest pytanie o to, czy istnieje możliwość odmowy przebaczenia, jeśli taka prośba już się pojawi?

## 2. PRZEBACZENIE BEZ SKRUCHY

Jeśli brat twój zawini, upomnij go;  
i jeśli żałuje, przebacz mu.

Łk 17,3

dpowiadając na pierwsze pytanie, należy stwierdzić, że w wymiarze moralnym warunkiem przebaczenia jest prośba o nie, akt skruchy i naprawienie wyrządzonej krzywdy. Już Platon w „Gorgiaszu” wskazywał, że ten, który uczynił zło, powinien pragnąć kary. „Celem każdej kary – mówi Platon słowami Sokratesa – jeśli jest sprawiedliwa, jest uczynienie lepszym tego, kto ją znosi, a zatem przyniesienie mu korzyści, albo stanie się przestrogą dla innych, by ci widząc takie cierpienia, z obawy stawali się lepsi”<sup>8</sup>. To jednak nie wystarczy do przywrócenia porządku i człowieczeństwa. Potrzeba jeszcze, aby w ten proces oczyszczania włączył się pokrzywdzony wraz z przebaczeniem. Cały ten proces rozpoczyna się jednak od winnego jako tego, który uczynił zło. Podjęta w skruszce decyzja przemiany („Chcę się zmienić”) jest zawsze dopiero początkiem do przebaczenia („Przebaczam, abyś się zmienił”). Dlatego słusznie podkreśla Prokofieff: „Wraz ze skruchą rozpoczyna się wyrównanie przeszłości, wraz z przebaczeniem zaczyna się stwarzanie przy-



#### IV. Człowiek przebaczący

słości”<sup>9</sup>. Simone Weil, analizując w tym sensie związek między karą i przebaczeniem, stwierdza: „Człowiek obrażony przebacza dopiero wtedy, gdy ten, co go obraził, został ukarany i upokorzony czy to zgodziwszy się sam poddać karze (jak to często bywało w średniowieczu), czy to, gdy sam zmuszony do niej, powiedział w końcu, jak chłostani w Rzymie niewolnicy: przebacz mi, dość wycierpiałem”<sup>10</sup>. Zdanie to może wydać się nawet szokujące, a próba łączenia przebaczenia z koniecznością skruchy i poniesienia kary za przewinienia jest jakimś zaburzeniem tego aktu. Trzeba jednak zaraz zauważyć, o co w tym moralnym przebaczeniu naprawdę chodzi. Ma ono przecież przywrócić winnego do człowieczeństwa, odzyskać jego wymiar ludzki i przemienić. I nie może się to odbyć bez jego aktywnego udziału, który można nazwać „oddzieleniem jego/człowieka od czynu”. Podobnie jak pierwszy warunek (poznanie dobra i zła) i to doświadczenie ludzkie (poczucie winy) jest swoistym doświadczeniem siebie w odniesieniu do rozpoznanego dobra i zła. „Zasadniczo jest to uczucie pozytywne i normalne, umożliwiające naprawę błędu czy wyrównanie wyrządzonej krzywdy. Ale jeśli trwa ono, nie prowadząc do poprawy, albo jeśli zatrzymuje się na oskarżaniu i pogardzie

---

<sup>9</sup> S. O. Prokofieff, *Duchowe znaczenie przebaczenia*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2006, s. 78.

<sup>10</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 71.

dla samego siebie, zamiast prowadzić do otwarcia się na poprawę, przybiera postać patologiczną<sup>11</sup>. To znaczy, że nie może być prawdziwego (pełnego) przebaczenia bez jasnego ujawnienia prawdy o tym, co się wydarzyło. W poczuciu winy człowiek doświadcza siebie jako kogoś, kto jest obarczony złem, choć oczywiście do przebaczenia nie prowadzi neurotyczne poczucie winy<sup>12</sup>. „Poczucie winy jest wyrazem ‘zdrady’ hierarchii ważności przy rzeczywiście istniejącej winie lub bez niej” – podkreślał Kazimierz Dąbrowski<sup>13</sup>. W tym sensie jest to wyraz przeżyć oddalenia, dystansu do własnego ideału, niechęci do siebie, często bez konkretnego uchybienia o charakterze moralnym.

W wymiarze moralnym, w którym chodzi o przemianę człowieka i odzyskanie przez niego człowieczeństwa, poczucie winy i prośba o przebaczenie są więc nieodłącznym wymiarem tego aktu. Stanowią one bowiem niezbędny element uświadomienia sobie sytuacji, w jakiej znalazł się czyniący zło i wyrządzający krzywdę. Bez uświadomienia sobie owej rzeczywistej sytuacji, w jakiej się znalazł człowiek, nie jest możliwa przemiana i odzyskanie własnego człowieczeństwa. Dlate-

<sup>11</sup> G. Soveringo, dz. cyt., s. 34.

<sup>12</sup> K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, tłum. H. Grzegołowska, Warszawa 1982, s. 154. Neurotyczne poczucie winy nigdy nie prowadzi do przebaczenia, gdyż u jego podstaw tkwi paraliżujący lęk.


<sup>13</sup> K. Dąbrowski, *Pojęcia żyją i rozwijają się. Ze studiów nad dynamiką pojęć*, London 1971, s. 72–73.

go poczucie winy stanowi prawdziwy przewrót w doświadczeniu zła<sup>14</sup>. Ale tak samo ono dopiero umożliwia i rozpoczyna akt przebaczenia. Bez ujednostkowania winy, jej uświadomienia i skruchy przebaczenie w sensie moralnym nie spełnia swej funkcji przemiany i odnowy człowieka.

### 3. ODMOWA PRZEBACZENIA

Prawo odmowy wybaczenia obłożone jest warunkiem wzajemności: ofiara musi być gotowa współdziałać ze sprawcą, żeby pomóc mu.

*Nancy E. Snow*

 warunkiem przebaczenia w sensie moralnym i aksjologicznym jest egzystencjalny wstrząs spowodowany świadomością wyrządzonej krzywdy i winy. Człowiek winny całą swą egzystencją musi stawić czoła skutkom swego przewinienia. Nie trzeba dodawać, że doświadczenie bycia winnym jest stałą częścią doświadczenia ludzkiego. Można powiedzieć, że poczucie winy dotyczy każdego człowieka, choć jest przeżywane w różnym stopniu. Za każdym razem taki człowiek mówi: „Przebacz, co prawda ja to uczyniłem, lecz ja taki nie jestem. Jestem/chcę być inny”. Warunkiem możliwości odnowy czło-

---

<sup>14</sup> Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 98.

wieka jest jednak uzyskanie przebaczenia. Ze strony pokrzywdzonego jest to jedna z form reakcji na doznane rzeczywiste zło, które dotyka nas w życiu w różnych jego obszarach, w sferze indywidualnej, społecznej, politycznej, religijnej i intelektualnej. Przebaczenie jest jednak tylko możliwą, lecz niekonieczną reakcją na ogarniającą nas otchłań zła. „Akt przebaczenia – stwierdza M. Grabowski – czerpie swój sens z dramatu krzywdy i win”<sup>15</sup>. Jednak akt ten jest działaniem indywidualnym, który człowiek może realizować lub nie. Nieskorzystanie z tej możliwości wydaje się tak samo miarą człowieka jak odczucie win i prośba o ich wybaczenie. Oznacza to, że problem reakcji pokrzywdzonego na skrucę i prośbę o przebaczenie może przybrać dwa pytania. Pierwszym jest pytanie o to, co dzieje się z człowiekiem z poczuciem winy, który prosi o przebaczenie i je otrzyma? Drugim zaś pytanie o to, co dzieje się z człowiekiem, który doznał zła i krzywdy, słyszy prośbę o przebaczenie i jej nie spełnia?

Jeśli chodzi o pierwsze pytanie, to odpowiedź nasuwa się sama: rezultatem udzielonego przebaczenia jest przemiana człowieka, który poczuwa się do winy, przeprasza i obiecuje poprawę. Staje się on nowym człowiekiem. Drugie pytanie wymaga głębszej analizy. Ten moralny wymiar przebaczenia, gdy w stronę pokrzywdzonego kierowa-

---

<sup>15</sup> M. Grabowski, *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej*, Toruń 2001, s. 77.

#### IV. Człowiek przebaczący

na jest prośba o przebaczenie, ten jednak jej nie spełnia, wielokrotnie był poddawany analizom w filozofii i literaturze w każdej epoce, począwszy od Sofoklesa, a skończywszy choćby na wielkich dziełach Dostojewskiego (np. *Skrzydzeni i poniżeni*, *Zbrodnia i kara*). Niektórzy bohaterowie Dostojewskiego nie przebacząją, choć prośba o przebaczenie dotyka ich bardzo mocno. Przywołajmy jednak przykład, w którym – z jednej strony – podkreślone jest uświadomienie wyrządzonego zła i krzywdy (krzywdzący zrozumiał czynione przez siebie zło), z drugiej zdecydowana i szczerza prośba o przebaczenie (chce prosić o przebaczenie i to czyni), lecz wszystko to spotyka się ze zdecydowaną odmową jego udzielenia. Jest to przykład wydarzeń opisanych przez Szymona Wiesenthala.

W roku 1969 Szymon Wiesenthal opublikował niezwykle historię, która stała się na dziesięciolecie przedmiotem licznych dyskusji. Nosi ona tytuł *Die Sonnenblume. Von Schuld und Vergebung* (Słonecznik. O winie i przebaczeniu)<sup>16</sup>. Tę niezwykle historię trudno nazwać opowieścią, jest to raczej podwójna spowiedź: samego Wiesenthala, który opowiada całe wydarzenie, i młodego esesmana, który w poczuciu swoich win prosi o przebaczenie. Opisane w niej wydarzenia rozgrywają się w czasie

---

<sup>16</sup> S. Wiesenthal, *Die Sonnenblume. Von Schuld und Vergebung*, Paris 1969. Tłumaczenie polskie ukazało się w roku 2000. Por. Sz. Wiesenthal, *Słonecznik. Opowieść i komentarze*, tłum. M. Kurkowska, K. Sendecka, Warszawa 2000.

II wojny światowej. Wiesenthal znajdował się wtedy w niemieckim obozie nazistowskim pod Lwowem. Pewnego razu wraz z grupą więźniów został przyprawiony do prac w szpitalu wojskowym. Podczas tych prac podeszła do niego pielęgniarka, zapytała, czy jest Żydem, i kazała iść z sobą. Przyprawiała go do ciężko chorego, umierającego młodego człowieka, owiniętego w bandażę. Ten jeszcze raz upewnił się, że przyszedł do niego Żyd, i zaczął opowiadać swoje życie. Wiesenthal słuchał spowiedzi młodego esesmana, który opowiadał swe losy i szczególnie akcentował potworne własne zbrodnie popełnione na Żydach. W tej spowiedzi łatwo było dostrzec wielką moralną udrękę i wyrzuty sumienia człowieka, mordercy, który żałuje swych czynów przed nadchodzącą śmiercią. Pod koniec rozmowy mówi: „Wiem, że to, co Panu powiedziałem, jest straszne. W długie noce, czekając na śmierć, odczuwałem ciągle potrzebę, by porozmawiać o tym z Żydem... i poprosić go o przebaczenie. Nie wiedziałem tylko, czy w ogóle jacyś Żydzi jeszcze żyją... Wiem, że wymagam od Pana niemal za dużo. Ale bez odpowiedzi nie mogę umrzeć”<sup>17</sup>. Po tych słowach zapadła cisza, Wiesenthal opuścił pokój w milczeniu. Umierający esesman, morderca Żydów, nie otrzymał przebaczenia.

Ta poruszająca scena dotyczy jednej z najważniejszych kwestii związanych z moralnym

#### IV. Człowiek przebaczący

wymiarem przebaczenia. Czy można odmówić przebaczenia? Jeśli tak, to w jakiej sytuacji? I czy można odmówić przebaczenia umierającemu? W tradycji chrześcijańskiej przyzwyczajeni jesteśmy, że w tej „ostatecznej chwili” przebaczenia nie można odmówić. Takie przeświadczenie wynika z uznania, że gdy umierający prosi o przebaczenie, to w prośbie tej nie chodzi już o jego przemianę i poprawę, lecz o swoiste „otwarcie drogi” do życia wiecznego. Chrześcijanin wie, że nie może tej drogi zamykać. Dlatego umierający esesman, po wyznaniu zbrodni i żalu za nie, zasłużył na przebaczenie. Więcej nawet: w sensie teologicznym on nawet takie przebaczenie otrzymał przez uczucie szczerego żalu za uczynione zło. Właśnie w tej prośbie można dostrzec, jak moralny wymiar przebaczenia styka się z przebaczeniem o jakimś innym charakterze, z przebaczeniem metafizycznym. Sytuacja zmienia się radykalnie, jeśli odrzuci się możliwość życia wiecznego, a samo przebaczenie zostaje ograniczone do wymiaru moralnego i przemiany człowieka. Zło popełnione przeciw człowiekowi zostaje niejako anulowane wraz ze śmiercią winowajcy. Dlatego w tej sytuacji pytanie o to, czy udzielić przebaczenia umierającemu, jeśli o to prosi, staje się mniej istotne, a odpowiedź na nie przestaje mieć znaczenie. Słowem: jeśli nie odkryje się innego wymiaru przebaczenia niż moralne, jeśli nie dostrzeże się jego znaczenia dla otwarcia drogi do życia wiecznego, udzielenie go umierającemu staje się zupełnie nieistotne.

Jeśli powrócimy do opowiadania Wiesenthala, to pojawia się tu jeszcze jeden element odnoszący się do odmowy przebaczenia. Jest to pytanie o to, czy mamy prawo udzielać przebaczenia za innych? Z jednej strony łatwo dostrzec, że im łatwiej przebaczymy, tym słabsze, przemijające i przypadkowe staje się zło gnębiące człowieka. „Widziałem w swoim życiu wiele dziwów i osobliwości – pisze Włodzimierz Sołowjow – lecz dwóch rzeczy nigdy nie spotkałem w naturze: człowieka, który by z pewnością był absolutnie dobry, i człowieka, który by z pewnością był absolutnie zły”<sup>18</sup>. Człowiek, który prosi o przebaczenie, i ten, który przebacza, dokonują wspólnej anihilacji zła, przekreślając jego wpływ na relacje międzyludzkie i więzi społeczne. Jednak ta prośba o przebaczenie jest czymś znacznie szerszym niż tylko skierowaniem nas do świata moralności. Wraz z nią dokonuje się wyraźnego przekierowania świata i życia człowieka w stronę ducha i duchowości. „Ofiara ma moralne prawo odmówić przebaczenia, nawet gdy krzywdziciel wyraził skruchę i prosił o wybaczenie, ale nie dostrzegł związku między swym nagannym postępowaniem i warunkującymi je skłonnościami i cechami lub też dostrzegł go, lecz zlekceważył”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> W. Sołowjow, *Uzasadnienie dobra. Filozofia moralna*, tłum. P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn, Kraków 2005, s. 8.

<sup>19</sup> N. E. Snow, *Wybaczenie samemu sobie*, przeł. S. Stecko, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, J. Hołówna (red.), Warszawa 2000, s. 473.



#### IV. Człowiek przebaczący

Z drugiej zaś strony skoncentrowanie przebaczenia na sferze moralnej oznacza często, że skupiamy się na relacji „Ja i moja wina”, stąd człowiek może wybaczyć tylko za siebie, nie może wybaczyc za innych. Oczywiście w akt przebaczenia włączone jest indywidualne uczucie ulgi i uwolnienia. „Zapomnienie wyrządzonego człowiekowi zła i ciągle pamiętanie o konieczności wnoszenia w świat miłości i dobra jako jedyne go środka, który może przewyciężyć w świecie skutki zła, to dwa podstawowe warunki przebaczenia”<sup>20</sup>. W wymiarze moralnym przebaczać można tylko za siebie, a nie za innych. Nikt nie może przebaczać za drugiego człowieka, nie można bowiem usuwać cudzych cierpień. Co oczywiście nie oznacza, że nie mamy tu możliwości działania. Można (i trzeba) modlić się o takie przebaczenie dla innych.

### 4. MORALNE PRZEBACZENIE DZISIAJ

Przebaczenie może być konieczną naprawą nieuniknionych szkód wynikających z działania.

*Hannah Arendt*

**J**akie z tych analiz wynikają podstawy tego, że przebaczenie nie jest częstym aktem podejmowanym przez współczesnego człowieka?

<sup>20</sup> S. O. Prokofieff, dz. cyt., s. 78.

Człowiek współczesny często nie potrafi już ujmować dobra i zła w „jego istocie”, lecz ocenia je w zależności od tego, czemu służy i w jakich okolicznościach. Na miejscu samego Dobra stawia się coś, co jest dobre, lecz może stać się złe, za bezwzględne uznaje się to, co względne<sup>21</sup>. W wymiarze moralnym przebaczenie funkcjonuje w określonych okolicznościach i w pewnych okolicznościach może być zawieszone, jak w powyższej historii Wiesenthala. Nie jest trudno te okoliczności zdiagnozować. Jeśli doświadczamy niepowodzeń we wzajemnej łączności, jeśli nie potrafi się zapobiec zerwaniu bliskiego kontaktu z drugim człowiekiem, jeśli drugi człowiek jawi się zawsze jako byt, który jest konkurentem i zagrożeniem, jeśli – wreszcie – nie odczuwamy już wspólnoty naszych losów, to wszędzie tam wiedza na temat dobra i zła nie doprowadzi do aktów przebaczenia. Wraz z zerwaniem tej łączności musi pojawić się odmowa i niemożność przebaczenia. Wydaje się dzisiaj, że jest w nas i kulturze współczesnej coś, co sprzeciwia się wzajemnej łączności. Możemy powiedzieć, że im mniej łączności i związku z innymi, im mniej komunikacji, im dłuższa droga do drugiego człowieka, tym mniejsze szanse na akty przebaczenia. Akty przebaczenia w tym wymiarze wymagają bowiem czegoś, co przed laty E. Mounier nazwał ruchem ku drugiemu człowiekowi. Z kolei nadmierne skupianie się na sobie akty te

skutecznie uniemożliwiają. Nie można bowiem przebaczać, jeśli nie dostrzega się tego, komu się przebacza, ani też tego, że winny zdany jest na przebaczenie i go oczekuje.

## 5. METAFIZYKA I PRZEBACZENIE

Nie można, nie wolno wybaczać,  
nie ma wybaczenia, a jeśli jest,  
to nie tam, gdzie jest niewybaczalne.

*Jacques Derrida*

**P**owtórzyć trzeba, że najczęściej przebaczenie odnosimy do sfery moralnej i jego wymiaru aksjologicznego. Przebaczenie jest tu wyraźnym znakiem, że zło i krzywda nie są ani konstruktywne dla człowieka, ani też nie należy do nich ostatnie słowo. W tym sensie przebaczenie wkomponowane jest w pewien program etyczny, w którym zawsze znajduje się podmiot przebaczenia, któremu się przebacza za coś i pod pewnymi warunkami. Jest to „przebaczenie komuś”, ale jednocześnie jest to jakaś próba kreacji człowieka „na nowo”, jego przemiany i powrotu na właściwą drogę. W przebaczeniu takim zakryte (choć nie wymazane<sup>22</sup>) zostają winy człowieka i pojawia się on na nowo, jako nowy człowiek. Tego bowiem, co się

<sup>22</sup> Por. A. Margalit, *Przebaczenie i zapominanie*, tłum. Z. Rosińska, „Kronos” 4 (11) 2009, s. 160.

wydarzyło, nie można usunąć w sensie przywrócenia takiego stanu, jak gdyby nic się nie stało. Akty przebaczenia nie mogą przywrócić tego stanu pierwotnego i dokonać swoistej restytucji. Często powstrzymywanie się przed przebaczeniem wynika właśnie z przeświadczenia, że nawet w nim nie można przekreślić wydarzenia i powrócić do pierwotnego stanu. Jeśli zaś tego nie można, to – sądzi się – przebaczeniu odbiera się możliwość twórczego oddziaływania na rzeczywistość. Należy jednak podkreślić błędny kierunek tego rozumowania. Przebaczenie rzeczywiście nie jest przywróceniem nieskażonej rzeczywistości sprzed krzywdy i złego czynu. Nie przywraca ono rajskiego świata, „stanu niewinności”, lecz przemienia człowieka, tworzy nowy stan rzeczy. A przede wszystkim tworzy nowego człowieka: to on, człowiek, staje się na nowo. W tym aksjologicznym wymiarze nie może też być przebaczenia bez skruchy winowajcy, przeprosin i zakrycia win. Jeśli tego wszystkiego nie będzie, to cel kreacji nowego człowieka nie zostanie w pełni osiągnięty. Z jednej zatem strony doznający krzywd nie trzyma się w nim własnego prawa „odpłaty za zło”, lecz tworzy inne prawo, w którym zło nie znajduje oporu i tym samym nie kreuje już nowego zła. Z drugiej strony jednak, aby to nowe prawo naprawdę zaczęło działać i winny rzeczywiście stał się innym człowiekiem, potrzebna jest również aktywność „po jego stronie”. To dzięki przebaczeniu winny przekonuje się, że krzywdząc i wyrządzając zło, zawsze też krzyw-

#### IV. Człowiek przebaczący

dzi samego siebie. Nie można bowiem czynić zła i krzywdzić jakiegokolwiek istoty, nie wyrządzając jednocześnie zła i krzywdy samemu sobie. Przebaczenie jest wielką pomocą udzielaną człowiekowi w powrocie do ludzkiego bytu, odnowy człowieczeństwa i do życia na nowo. Przemiana, o jaką tu chodzi, jest przemianą człowieka.

Jednak obok tego naturalnego wymiaru łączenia przebaczenia z naszą wrażliwością moralną i winą należy wskazać jeszcze jeden jego wymiar, który każe wywodzić przebaczenie z naszej wrażliwości metafizycznej, metafizycznego usytuowania człowieka i grzechu. Jest to także przebaczenie skierowane ku komuś, ale – wkraczające w głąb samego istnienia, samego bytu – prowadzi ono do przemiany całego istnienia. Można powiedzieć, że w nim i dzięki niemu odkrywana jest głębia bytu i zmierza się ku przemianie i poprawie „jakości świata jako całości”. Taka pogłębiona wrażliwość metafizyczna oznacza, że doznaje się, iż wyrządzone zło i krzywdy odnoszą się nie tylko do konkretnego człowieka, wobec którego czujemy się winni lub pokrzywdzeni i któremu możemy przebaczyć, lecz odnoszą się do całego istnienia. Każdy człowiek jest bowiem służebną częścią tego Istnienia i jego człowieczeństwo jest doznawane zawsze w odniesieniu do niego. Dla tego, kto dostrzega ten wymiar, akt przebaczenia przekracza dobro i zło oraz wymiar aksjologiczny. Wyrządzone zło i krzywda nie są wcale tylko negacją i zagubieniem człowieka, nie dotyczą tylko tej konkretnej

sytuacji i tego konkretnego człowieka, ale są też zawsze gwałtem zadany bytowi. Słowem: nie są tylko winą człowieka, lecz grzechem, nie są tylko wielkością moralną, lecz są wielkością metafizyczną i religijną.

Można powiedzieć, że w sensie moralnym można przebaczyć winy człowieka, w sensie metafizycznym zaś przebaczenie odnosi się do grzechu, który sytuuje człowieka jako przeciwnika istnienia i Boga. Grzech jako taki jest odpadnięciem od Dobra, zerwaniem więzi i odwróceniem się od całego istnienia. Bo też i człowiek nigdy nie stoi przed światem, lecz zawsze jest bytem w świecie, i nie jest w stanie wyjść z tej sytuacji. W tym sensie przebaczenie jest chęcią (i koniecznością) ofiarowania nie tylko drugiemu człowiekowi, ale również kulturze, światu, istnieniu tyle samo miłości i dobra, ile wszyscy oni utracili wraz z uczynionym/doznanym złem. Przebaczenie umożliwia powrót do tej pierwotnej więzi. Poetycko pisze o tym S. Weil: „Wszelkie zrodzone na tym świecie zło przenosi się od człowieka do człowieka [...], aż do momentu, gdy natrafi na istotę doskonale czystą, która je przyjmie na siebie w całości i w ten sposób zniszczy”<sup>23</sup>. Takie „przyjęcie na siebie” zła bez uwarunkowań – prowadzi do przemiany całego istnienia.

W tym sensie przebaczenie nie tylko przekracza moralność, ale dotyczy samego istnienia, ma

#### IV. Człowiek przebaczący

sens metafizyczny i nie musi być związane z oczekiwaniem przeprosin, poczuciem winy i skrucą winnego. Wszystko to staje się nieistotne, gdyż wynika ono ze swoistej metafizycznej konstytucji człowieka. Można powiedzieć, że pokrzywdzony, doznający zła i upokorzeń, takie bezwarunkowe przebaczenie daruje (oferuje) całemu istnieniu i czyni to właśnie bezwarunkowo, za darmo, nie oczekując przeprosin, skruchy i żalu. Ma ono też zadanie dokonania innej przemiany. Chodzi w nim o to, aby nie tylko „przywrócić” istnieniu tyle dobra i miłości, ile zostało z niego usunięte na skutek złego czynu i krzywdy, ale też aby umocnić człowieka w tym, że nie jest wcale niszczycielem istnienia, lecz aktywnie w nim uczestniczy i ponosi za nie odpowiedzialność. Takie przebaczenie jest przywróceniem fundamentalnego zaufania, harmonii Istnienia i głębokiej relacji z Bogiem. I to od słowa „przebaczam” zależy los istnienia, los świata i nowa perspektywa sensu. To o takiej przemianie pisze P. Tillich: „przemienienie jednej choćby tylko formy bytu w jednym tylko miejscu wszechświata jest nieskończenie ważne dla wszechświata w całości”<sup>24</sup>. I jak aksjologiczny wymiar przebaczenia jest troską o człowieka i możliwość przywrócenia go na nowo światu, tak w wymiarze metafizycznym trzeba by mówić o jakiejś trosce o samo Istnienie i możliwość jego prze-

<sup>24</sup> P. Tillich, *Rzeczywistość Chrystusa. Nowy byt*, tłum. ks. J. A. Lata, Oleśnica 1996, s. 36.

miany, a nawet o odpowiedzialności człowieka za wszelki byt. Udzielający takiego przebaczenia może (i powinien) to uczynić, gdyż jest on odpowiedzialny nie tylko za (drugiego) człowieka, ale również za całe istnienie. Łatwiej ten nowy/inny wymiar przebaczenia zrozumieć, gdy przywołamy biblijną scenę bratobójstwa Abła. Bóg zwraca się w niej do Kaina z pytaniem: „Gdzie jest twój brat Abel?” (Rdz 4,9). I nie chodzi w tym pytaniu o zło uczynione przez Kaina ani o możliwość przebaczenia w wymiarze aksjologicznym, lecz o odpowiedzialność za brata. Bóg może zadać to pytanie, gdyż uznaje, że Kain był odpowiedzialny za brata. Kain jednak nie chce przyjąć na siebie tej odpowiedzialności i mówi: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem mego brata” (Rdz 4,9). Możemy stąd wnosić, że człowiek jest odpowiedzialny za całe istnienie i właśnie na tej odpowiedzialności spoczywa też metafizyczne przebaczenie. Odnosi się ono dlatego do całej rzeczywistości: związane jest z odpowiedzialnością za kogoś (coś) przed kimś i wyrasta z troski o całe istnienie. Taką troskę przejawia człowiek, który bezwarunkowo przebacza, który bezwarunkowo oferuje całemu istnieniu powrót do pierwotnego stanu niewinności.

Można zatem powiedzieć, że metafizyczny wymiar przebaczenia przekracza znajomość dobra i zła oraz wyrasta z troski i odpowiedzialności za całe istnienie. Odpowiedzialność, jaką ponosi człowiek, nie jest bowiem tylko odpowiedzialnością „za drugiego człowieka”. Jest ona tak samo



odpowiedzialnością za wszelkie/całe istnienie. Odkrycie jednak tej powszechnej odpowiedzialności wymaga najpierw ćwiczenia się w dobru i złu oraz w moralnym wymiarze przebaczenia. Skąd jednak się bierze ta nadzwyczajna postać przebaczenia metafizycznego i czy człowiek rzeczywiście jest do niej zdolny? Czy rzeczywiście my ludzie potrafimy przebaczać bezwarunkowo? Czy stać nas na to, aby nie oczekiwać wcale przeprosin i poczucia winy, a jednak przebaczać? Czy rzeczywiście w imię naszej odpowiedzialności za wszelkie istnienie mamy prawo i obowiązek przebaczać bezwarunkowo?

## 6. PRZEBACZAJĄCY BÓG

Być chrześcijaninem znaczy przebaczać  
nieprzebaczalne, gdyż Bóg tobie przebaczył  
nieprzebaczalne.

*Clive S. Lewis*

**H**annah Arendt dowodzi, że odkrywcą roli przebaczenia w dziedzinie spraw ludzkich był Jezus z Nazaretu<sup>25</sup>. Jezus bowiem wbrew uczonej w Piśmie utrzymywał, że nie jest prawdą, iż tylko Bóg ma władzę przebaczenia, ale też dowodził czegoś ważniejszego: podkreślał, że

---

<sup>25</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 259.

władza przebaczenia w ogóle nie pochodzi od Boga. Nie jest zatem tak, że pierwotnie wybacza Bóg. Jest zaś tak, że wybaczenie Boga przychodzi dopiero po przebaczeniu przez człowieka. Czyli to ludzie mają moc pierwotnego przebaczenia. Bezsprzecznie jednak takiego bezwarunkowego, metafizycznego przebaczenia można oczekiwać od Boga. Jeśli człowiek popełnił grzech, naruszył relację z Bogiem, odwrócił się od całego istnienia, utracił więź i ontologiczne podłoże bytu, to tylko Bóg może swą łaską (jak o tym wiedział już św. Augustyn) przywrócić ten pierwotny stan. Pisze też św. Paweł do Rzymian: „Gdzie zaś grzech się rozmnożył, tam łaska bardziej obfitowała” (Rz 5, 20). I gdyby nie uczynił tego bezwarunkowo, czekając na przeprosiny i skruchę, to stan ten nigdy by się nie skończył. Bóg przebacza człowiekowi „za darmo” i bez warunków wstępnych. Jednak w Biblii hebrajskie słowo „przebaczenie” (*salach*) pojawia się zadziwiająco rzadko, jedynie 46 razy<sup>26</sup>.

Biblia przepelniona jest również tekstami, które sugerują „warunkowy”, aksjologiczny wymiar Bożego przebaczenia. Czytamy na przykład w Księdze Syracha: „Jakże wielkie jest miłosierdzie Pana i przebaczenie dla tych, którzy się do Niego nawracają” (Syr 17,29). Również umierający na krzyżu Jezus wypowiada słowa, które mogą stanowić podstawę do dyskusji o aksjologicznym

---

<sup>26</sup> L. Köhler, *Theologie des Altes Testaments*, Stuttgart 1935, s. 207.

#### IV. Człowiek przebaczący

i jednak warunkowym wymiarze Bożego przebaczenia. Brzmiały one: „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34). Powiązanie aktu przebaczenia z niewiedzą na temat tego, którego krzyżują lub (ogólnie) na temat dobra i zła, wydaje się tu oczywiste. Jeśli oni „nie wiedzą”, kim jest ten, kogo krzyżują, to właśnie ta niewiedza umożliwia przebaczenie, staje się jego uzasadnieniem. Łatwo też dostrzec, że w takim wyjaśnieniu mamy do czynienia z przebaczeniem warunkowym, uzależnionym co prawda nie od poczucia winy i skruchy, lecz od „niewiedzy”. Złośliwi mogliby powiedzieć: nie sztuka przebaczać tym, którzy nie wiedzą, co czynią, sztuką jest przebaczyć tym, którzy taką wiedzę mają, a jednak czynią. W obu tych przykładach przebaczenie wydaje się mieć aksjologiczny wymiar i dotyczyć naszych win: u Syracha jego warunkiem jest nawrócenie, w modlitwie Jezusa – nieświadomość czynu. Ale też w obu przypadkach chodzi o przemianę i odrodzenie człowieka: w Księdze Syracha jest to nawrócenie człowieka, w słowach Jezusa na krzyżu jest to troska o tych ludzi źle czyniących. Obydwa obrazy mogą jednak sugerować, że „Boże przebaczenie” jest również uzależnione od spełnienia jakichś warunków początkowych przez winnego. I jeśli tych warunków nie będzie, to i nie będzie przebaczenia. Podkreślić jednak należy, że scena z ukrzyżowania, i wypowiedziane tam słowa w kontekście przebaczenia, to wydarzenie szczególne. Jezus tu nie przebacza, lecz prosi Ojca o przebaczenie, szukając oko-

liczności łągodzących, wstawia się za nich. Prosi i chce przekonać Ojca, że takie przebaczenie tym ludziom krzyżującym się należy. Taką okolicznością jest niewiedza o tym, kogo krzyżują.

Łatwo też dostrzec w wielu religiach, że Bóg zamiast potępić człowieka za grzech, podnosi go z upadku, i czyni to bez warunków wstępnych. Nie trzeba do tego „przeprosin”, wystarczy zaś to, że człowiek nie ukrywa swej winy<sup>27</sup>. I wydaje się, że do takiego przebaczenia jest zdolny tylko Bóg, gdyż – jak pisze S. Weil – „zło zapadnie się w nicosć tylko przy zetknięciu się z Bogiem”<sup>28</sup>. Jednocześnie On jest tym, który nie chce potępić i niszczyć, lecz „szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10) i w takim bezwarunkowym przebaczeniu na nowo stwarza świat. Tam bowiem, gdy u człowieka przebaczenie łączy się ze sprawiedliwością, u Boga pojawia się ono w parze z miłosierdziem. P. Ricoeur pisze: „Przebaczenie jest jakby zapomnieniem albo odstąpieniem gniewu świętości; niekiedy przybiera obrazową formę ‘Boskiej skruchy’, jak gdyby Bóg odmienił obraną drogę, odmienił swoje zamiary wobec człowieka”<sup>29</sup>. I czyni to, nie czekając na przeprosiny i skruchę:

<sup>27</sup> „Grzech mój wyznałem Tobie  
i nie ukryłem mej winy.  
Rzekłem: »Wyznaję nieprawość moją wobec Jahwe«,  
a Tyś darował winę mego grzechu”. (Ps 32,5).

<sup>28</sup> S. Weil, dz. cyt., s. 73.

<sup>29</sup> P. Ricoeur, dz. cyt., s. 76.

zamiast potępić człowieka, Bóg podnosi go i bezwarunkowo przebacza.

## 7. PRZEBACZAJĄCY CZŁOWIEK

Aktu przebaczenia nigdy nie da się przewidzieć.

*Hannah Arendt*

**N**ażde przebaczenie jest naśladowaniem Boga. Dlatego zachętę do bycia miłośnym i my otrzymujemy w słowach: „bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36). A to znaczy, że i my mamy szansę przebaczać bezwarunkowo i przemieniać całe istnienie, stwarzać je na nowo. W naszym ludzkim przebaczeniu, uwarunkowanym oczekiwaniem przeproszenia, skruchy i zadośćuczynienia, ujawnia się bowiem nie tylko natura człowieka, ale ujawnia się również sam Bóg. „Człowiek – pisze E. Stein – jest powołany na wybawiciela całego stworzenia i może to uczynić, jeżeli sam jest odkupiony”<sup>30</sup>.

Możliwość takiego bezwarunkowego przebaczenia wynika z pewnością z tego naśladowania, ale też z metafizycznego wymiaru naszych win i uznania, że wyrządzone zło nie tylko zaburza świat człowieka i relacji międzyludzkich, ale tak samo zaburza harmonię istnienia i doprowadza

---

<sup>30</sup> E. Stein, *Twierdza duchowa*, tłum. J. Adamska, OCD, Poznań 1998, s. 66.

do chaosu. O tym pierwszym, czyli o metafizycznym wymiarze winy, pisał K. Jaspers, wskazując, że jest: „solidarność między ludźmi jako ludźmi, na mocy której każdy obarczony jest współodpowiedzialnością za wszelkie zło i niesprawiedliwość na ziemi, a zwłaszcza za przestępstwa dokonane w jego obecności lub z jego wiedzą. Jeśli nie uczynię wszystkiego, co w mojej mocy, by im zapobiec, jestem współwinny”<sup>31</sup>. Ale nie dotyczy to tylko relacji międzyludzkich, lecz w ogóle relacji do istnienia. Doświadczają tego ludy pierwotne, u których na przykład przed ścięciem drzewa czy też zabiciem zwierzęcia pojawiała się prośba o przebaczenie tego czynu, skierowana w stronę drzewa lub zwierzęcia. A już Anaksymander podkreślał w swej filozofii, że nawet rzeczy ponoszą odpowiedzialność za zło. W tym sensie każdy człowiek jest współuczestnikiem czynionych krzywd, grzechów i zła. Jednym ze skutków zła jest „rana zadana bytowi”, w której całościowy wymiar istnienia zostaje rozbity, człowiek zaś nie może dostrzec jednoczącej idei całości bytu. Wszystko to oznacza, że nasze zło wcale nie jest tylko indywidualne i ludzkie, lecz zawsze jest metafizyczne i uniwersalne, dotyczące całego istnienia. I czyniąc krzywdę komuś, czynimy to przeciwko całemu Istnieniu.

W tym sensie przebaczenie jest wyrazem naszego uczestnictwa w kreacji nowego istnienia czy też

---

<sup>31</sup> K. Jaspers, *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka” 17 (1979), s. 152–153.

#### IV. Człowiek przebaczący

„istnienia na nowo”. Przebaczenie jest pozytywnym wyjściem ze zła i ujawnieniem jakiejś wewnętrznej energii istnienia. Właśnie jemu powierzona jest największa siła pokonania zła. Można powiedzieć, że warunkiem możliwości istnienia jest przebaczenie i jego przemieniająca moc. Zło i grzech nie są konstruktywne, odwrotnie, są destrukcyjne dla istnienia. Jedynym sposobem zaś powstrzymania zła w istnieniu jest właśnie przebaczenie. Więcej nawet, powstrzymać destrukcję istnienia może tylko przebaczenie, do którego jest zdolny człowiek. Oznacza to, że właśnie na człowieku spoczywa ciężar możliwości przywrócenia istnieniu utraconego sensu. W pewnym sensie grzech, zło i wyrządzona krzywda oznaczają zawsze wzrost współczynnika negatywności w istnieniu. I dopiero przebaczenie przywraca harmonię i eliminuje chaos. Nie można zrozumieć tajemnicy istnienia bez uwzględnienia aktu przebaczenia.

Jeśli jednak każdy z nas ma swoją cząstkę winy, to i każdy z nas może uczestniczyć w przebaczeniu. Bóg dowiaduje się o winie Kaina z „całego świata”, bo cały świat woła o tym czynie. Oznacza to, że nie ma nigdy czystej winy prywatnej, ale i przebaczenie nie jest wcale sprawą prywatną. Nikt nie jest sam ze swoją winą i ze swoim przebaczeniem. Zło i wina człowieka nie jest tylko „prywatnym przewinieniem”. Jest prawdą, że odpowiadamy za siebie i własne czyny. Ale w jakiś sposób ponosimy też odpowiedzialność za czyny innych, chociaż nie mamy na nie wpływu.

Oczywiście o akty metafizycznego przebaczenia nie jest łatwo. Można nawet powiedzieć, że jest o nie znacznie trudniej niż o przebaczenie w wymiarze moralnym. Jakże często słyszy się: „Przebaczę jemu, jeśli zobaczę skruchę i usłyszę ‘przepraszam’”. Tymczasem przebaczenie w wymiarze metafizycznym tego wcale nie potrzebuje. Potrzebuje za to współuczestnictwa i troski o byt. Pisał G. Marcel: „Troszczę się o byt tylko o tyle, o ile bardziej lub mniej wyraźnie uświadamiam sobie ukrytą jedność, łączącą mnie z innymi bytami, których rzeczywistość przeczuwam”<sup>32</sup>. Do realizacji aktów tego metafizycznego przebaczenia potrzebne jest umniejszenie swojego ja na rzecz istnienia.

## 8. UTRATA ZMYŚLU GRZECHU

Grzech jest pierwszą rzeczą, o której duch przekonuje świat (por. J 16,8).

*Robert Spaemann*

**T**u trzeba zapytać, dlaczego przebaczenie w tym wymiarze nie jest częstym aktem podejmowanym przez współczesnego człowieka? Należy podkreślić, że współczesny człowiek zwykle nie potrafi dostrzec metafizycznego sensu przebacze-

<sup>32</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 244.



#### IV. Człowiek przebaczący

nia. Zbyt często ten akt staje się tylko „aktem moralnym”, w którym chodzi o przywrócenie zgody. Człowiek naszej cywilizacji wydaje się o tym metafizycznym wymiarze zapominać. Często wynika to z tego, że zbyt bardzo koncentruje się na czynie. Tymczasem – jak dowodzi Arendt – „To nie czyn jest przedmiotem wybaczenia, lecz osoba”<sup>33</sup>. Nie dostrzega, że jednym ze skutków zła, krzywdy, grzechu jest „rana zadana bytowi”. Zamiast tego ma skłonność do ograniczania swego życia do własnej jednostkowej i na siebie zorientowanej egzystencji. Taka „orientacja na siebie”, chociaż nie musi przeszkadzać we właściwym rozpoznaniu dobra i zła, to jednak fałszuje reakcje na nie. Życie, w którym uczy się człowieka jedynie koncentracji na sobie i pomijania innych, może doprowadzić do rozwoju wielu ludzkich zdolności, lecz takie życie skutecznie utrudnia wejście na drogę aktów poświęcenia i przebaczenia. „Trucizna subiektywizmu” – jak o niej mówi C. S. Lewis, oznacza przyjęcie, że „człowiek może dowolnie stwarzać wartości, że wspólnota ludzka może wybrać swoją ideologię, tak jak ludzie wybierają sobie ubrania”<sup>34</sup>. Egotycznie zorientowany człowiek nie jest skierowany ani w stronę poświęcenia, ani też przebaczenia. Zamiast tego ulega pokusie

---

<sup>33</sup> H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 2004, s. 125.

<sup>34</sup> C. S. Lewis, *Rozważania o chrześcijaństwie*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2002, s. 90.

swego wyizolowania w każdym aspekcie życia. Im mocniejsza egocentryczna izolacja, tym więcej też podzielonego świata i mniej przebaczenia.

Ponadto człowiek współczesny ulega często „fałszywej metafizyce”, w której rozpoznanie „dobra i zła” myli z radykalnym rozdzieleniem, w którym po „jednej stronie” sytuuje tylko dobro, „po drugiej” tylko zło. Jeśli w tym rozróżnieniu można się zgodzić co do dobra (w dobru nie może być zła), to nie można zgodzić się co do zła. Pisał św. Tomasz: „[...] istnieją pewne dobra bez żadnej domieszki zła, natomiast nic nie jest do tego stopnia złe, żeby nie miało jakiejś domieszki dobra”<sup>35</sup>. Jeśli zatem coś istnieje, to z pewnością nie jest ono pozbawione dobra. Zrozumieć przebaczenie w sensie metafizycznym oznacza, że zawsze wtedy, gdy doświadczamy i spostrzegamy zło, powinniśmy dostrzec również dobro, gdyż istnienie (nawet takie, o którym wydaje się nam, iż jest „samym złem”) nie jest jego pozbawione. I więcej nawet, to właśnie przebaczenie jest największą próbą ocalenia i wzmocnienia dobra w złu. Słowem: przebaczenie jest metafizyczną próbą ocalenia dobra w złu, które w nim zawsze jest. Ale też kultura współczesna wcale nie uczy przebaczać. Nabywamy wiele niepotrzebnych umiejętności, o tej zaś zapominamy. Jednak człowiek pozbawiony umiejętności

---


<sup>35</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruzkowski, Kęty 1998, s. 46.

przebaczenia przeżywa coś w rodzaju choroby, która dotyka jego ciała, umysłu i ducha. Trudno wtedy zrozumieć, że umiejętność ta leczy i przynosi korzyść. Jak jej jednak uczyć? Nauka nie jest łatwa, gdyż trzeba w niej zanegować to, czego uczy współczesna kultura: wszystko widzieć i wszystko mieć pod kontrolą. Tymczasem „przebaczenie” w samej etymologii w języku polskim odwołuje się do innego sensu. Jest to: „prześcić baczyć/patrzeć”. Czyli czegoś nie zauważać, coś pominąć, wobec czegoś przejść obok. Lecz czy my potrafimy jeszcze czasem być właśnie tacy?

## 9. NAUCZYĆ SIĘ PRZEBACZAĆ

Przebaczyć znaczy: dokonać w sobie przemiany  
zła w dobro.

*ks. Józef Tischner*

ietrich Bonhoeffer w swoich „Listach z więzienia” bardzo mocno podkreślał zagrożające człowiekowi niebezpieczeństwo odwrócenia się od świata i jego unieważnienia. „Nie wolno unieważniać przedwcześnie ziemskiego świata”<sup>36</sup>. Przebaczenie jest najlepszą drogą do pokonania tego zagrożenia. Przez nie zatrzymuje

---

<sup>36</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Eberhard Bethge, Berlin 1961, s. 226.

się przy człowieku i przy rzeczywistości, ale jest to zawsze inny człowiek i inna rzeczywistość. Wyrządzone zło i krzywda ustanawiają patologiczną relację z drugim człowiekiem. Ale ustanawiają również taką patologiczną relację z samym istnieniem, z całą rzeczywistością. Przebaczenie jest w stanie przywrócić właściwe wymiary tych relacji. Jeśli weźmiemy pod uwagę przedstawione dwie formy przebaczenia, to jasne staje się, że jego forma moralna jest możliwa tylko dzięki przebaczeniu metafizycznemu. To znaczy tylko dlatego, że możemy przebaczać „bezwarunkowo”, jako związani z całą rzeczywistością i za nią odpowiedzialni, możliwa jest jego postać moralna, w którym akty przebaczenia wymagają przeprosin, skruchy i poczucia winy. Jednak odkrycie i nauczenie się „przebaczenia metafizycznego” może pojawić się dopiero przez wzmocnienie moralnej formy przebaczenia zła, krzywdy i niesprawiedliwości. W nim właśnie – jak stwierdza J. Kristeva – „wydobywa się spod czynu nieświadomość, która nie osądza, lecz słucha mojej prawdy ze względu na dostępność miłości, dlatego pozwala mi się narodzić na nowo”<sup>37</sup>.

W akcie przebaczenia splecione są trzy warunki: pierwszym jest znajomość dobra i zła. Ta znajomość konieczna jest zarówno temu, komu się przebacza, jak i temu, kto przebacza. W tym

<sup>37</sup> J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M. Markowski i R. Rzyziński, Kraków 2007, s. 204.

#### IV. Człowiek przebaczący

rozpoznaniu bowiem człowiek potwierdza siebie, przyjmując za siebie odpowiedzialność: jest odpowiedzialny przed sobą i przed kimś drugim. Drugim jest skrucha i poczucie winy. Człowiek wkracza w świat przebaczenia przez przeżycie winy i skruchę. Trzecim jest uświadomienie anormalnie rozrośniętej troski o siebie, zamknięcia się w sobie, egocentrycznej izolacji i otwarcie na całe istnienie. Wskazując te warunki przebaczenia trzeba przyznać, że istnieją sytuacje sprzyjające jemu, jak i przeszkadzające. Zaburzenia mogą dotyczyć każdego z nich. Bezsprzecznie żyjemy w świecie, w którym akty przebaczenia coraz bardziej tracą na znaczeniu. Dokładniej mówiąc, człowiek współczesny zapomniał o metafizycznym wymiarze przebaczenia i cały jego sens ogranicza do wymiaru moralnego. Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, że jak długo przebaczenie ograniczane jest do „spraw moralnych”, zachowania człowieka, tak długo też nie docieramy do jego pełnych treści. Właściwym miejscem pytania o przebaczenie i jego zrozumienia jest metafizyka, która wikła człowieka w problem całego istnienia, a nie tylko doświadczeń moralnych. Dopiero w związku z metafizyką jesteśmy w stanie dostrzec właściwy problem przebaczenia i jego roli już nie w życiu człowieka i społeczności, lecz samego istnienia. Troska o przebaczenie oznacza zatem konieczność zwrócenia się w zupełnie innym kierunku niż egocentryczna izolacja. „Mój byt – pisał E. Mounier – nie pokrywa się z moim życiem, jestem wcze-

śniejszy od mego życia, nie wyczerpuje mnie ono, jestem ponad nim”<sup>38</sup>.

Na świecie jest wielu ludzi, którzy nie tylko nauczyli się przebaczać, lecz również takich, którzy tymi aktami ratują świat przed chaosem i destrukcją, potrafiąc w tym akcie przywrócić światu tyle dobra i miłości, ile odebrane mu zostało wraz ze złem. Człowiek winny i chaotyczny świat zdani są na przebaczenie. Trzeba to jednak dobrze zrozumieć. Nie chodzi o to, że winny ma prawo domagać się przebaczenia czy też może na nie liczyć. Nie, winny jest zdany na to, że pokrzywdzony zaoferuje mu przebaczenie. Aktów przebaczenia nie można się domagać, można tylko na nie oczekiwać i można je przyjąć. Z drugiej strony trzeba też dobrze zrozumieć sytuację pokrzywdzonego, tego, który „może przebaczyć”. Przebacząc, pokrzywdzony przywraca winnemu człowieczeństwo, jest niczym bóg stwarzający człowieka na nowo. Czy może z tego nie skorzystać?

---

<sup>38</sup> E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 274.

## ZAKOŃCZENIE

Muszę rzec, że wolałbym niczego  
nie prognozować.

*Umberto Eco*







**W**śród częstych opisów sytuacji współczesnego człowieka powtarzają się dwie charakterystyki. W pierwszej próbuje się wskazać, że świat współczesny wymaga nowego odczytania i rozumienia, w których musimy uwzględnić osiągnięcia najnowszej nauki i na nowo uporządkować rzeczywistość. Dowodzi się w tym ujęciu, że nie da się żyć w dawnym uporządkowaniu świata (dawniej narracji), który brał pod uwagę odniesienie do Transcendencji, tajemnicę i wymiar duchowy. Nie da się tego uczynić, gdyż dzisiejszy świat jest kształtowany przez technikę, komputery i ma niesamowite wprost możliwości techniczne, które nadają jemu charakter wyłącznie ludzki. Niezależność i samodzielność człowieka osiąga w tym świecie najwyższy punkt. Często ta opcja przemienia się w podejmowanie takich zadań intelektualnych, w których zmierza się do uwolnienia naszego oglądu świata z „wypaczeń” przeszłości, w których żyliśmy dotychczas jako niedojrzali i zagubieni. Współczesnego człowieka przedstawia się w niej jako dojrzałego i zdolnego do usunięcia ze swych światopoglądów tego wszystkiego, co wykraczało poza skończony wymiar jego egzystencji. Chce się tu zatem nareszcie właściwie uporządkować i uzdrowić świat przez samego człowieka, który – nareszcie też – jest już

dojrzały. Łatwo w tym dostrzec swoistą prometeizację naszej kultury, w której z nadzieją stawia się nie tylko na człowieka i możliwość zbudowania „ludzkiego świata”, pozbawionego jakiegokolwiek odniesienia do Transcendencji, lecz w której zdecydowanie usuwa się możliwości takiego odniesienia, zamykając człowieka do „tu i teraz”. W tym nowym uporządkowaniu świata i siebie samego pomija się głębszy wymiar naszego bytowania. Więcej nawet, staje się on przeszkodą, jako tylko wprowadzający niebezpieczne napięcia do spokojnego bytowania w szczęśliwej terażniejszości. Słowem: zmierza się do nowego uporządkowania świata, który został zamknięty i poddany jedynie panowaniu instrumentalnego rozumu.

W drugiej charakterystyce sytuacji współczesnego człowieka wskazuje się na coś innego. Podkreśla się, że wcale nie chodzi o naszą dojrzałość (lub niedojrzałość), lecz o zachowanie otwartości istnienia i ustrzeżenie się przed ryzykiem jednowymiarowości. Dowodzi się tu, że w trakcie rozwoju i postępu straciliśmy orientację i nie potrafimy już orientować się w istnieniu. A skoro tego nie ma, to i sami jesteśmy zagubieni. Nasza techniczna cywilizacja zniszczyła inne wymiary istnienia albo przynajmniej uczyniła nas na nie ślepymi. Zgubiliśmy sens, znaleźliśmy się w totalnej pustce, a jeśli sensu czasem poszukujemy, to czynimy to tylko w konfrontacji ze skończonością. Utrata orientacji przejawia się szczególnie w tym, że kultura doprowadziła do destrukcji systemów etycz-

nych, i nie potrafimy już wytyczać kierunków rozwoju, zdając się na przypadek lub też uznając, że jest wszystko jedno. Nie mając orientacji, nasza kultura traci trwałość i stabilność, sam człowiek zaś, niczym we śnie somnambulicznym, miota się w wielu kierunkach. Dlatego też zamiast porządkowania świata na nowo wskazuje się tu inne nasze zadanie. Jest nim poszukiwanie orientacji. Człowiek, który poszukuje orientacji – inaczej niż ten, który chce na nowo porządkować świat – nie jest zwrócony już ku poszerzaniu wiedzy na temat świata, lecz oczekuje wypełnienia treściowej pustki istnienia i czuje, że nie jest tu jedynie po to, aby w nieskończoność kupować i się bawić.

W tych opisach sytuacji współczesnego człowieka łatwo dostrzec, że koncentrują się one wokół dwu pytań: „Jak uporządkować swój świat?” i „Jak zorientować się w istnieniu?”. Pytanie pierwsze należy do tych praktycznych problemów, w których chce się zrozumieć i przewidzieć warunki bytowania człowieka w jego świecie. Dostrzegając zawsze, że „świat się zmienia”, w odpowiedzi podejmuje się niekończące się próby uporządkowania tego świata i jego strzeżenia przed upadkiem i destrukcją. Drugie pytanie ma inny sens. Poszukujemy w nim własnego miejsca, ale nie tylko we własnym technicznym świecie, lecz w całym istnieniu. Człowiek nie może spełnić się w zamkniętym świecie codzienności, lecz wymaga otwartości na całość bytu. Pytanie to wskazuje, że nie można zrozumieć człowieka, przyglądając się tylko

temu, co dzieje się w jego świecie, lecz konieczne jest przekroczenie siebie samego i swojego świata i uzyskanie otwartości na całość istnienia. Tragizm naszej egzystencji polega bowiem na tym, że jesteśmy stworzeni jako szukający Nieskończoności i wieczności, żyjemy zaś zawsze w konkretności, codzienności i przemijalności. Zrozumieć świat współczesny oznacza podjęcie tego drugiego wysiłku.

## LITERATURA CYTOWANA

- Abel G., *Świat jako znak i interpretacja*, tłum. W. Małecki, Warszawa 2014.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 2004.
- Arendt A., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, Warszawa 1994.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- Bachelard G., *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Gdańsk 2002.
- Bierdiajew N., *Dwie wizje chrześcijaństwa. Spory o stare i nowe chrześcijaństwo*, w: tenże, *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- Bonhoeffer D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Eberhard Bethge, Berlin 1961.
- Buber M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994.

- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- Cieszkowski A., *Ojczyzna nasza*, t. 3, Poznań 1923.
- Cioran É., *Święci i łzy*, tłum. I. Kania, Warszawa 2003.
- Cioran É., *Zły demiurg*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008.
- Clendenen A., Martin T., *Uzdrowiająca moc przebaczenia*, tłum. J. Wolak, Kraków 2004.
- Dąbrowski K., *Pojęcia żyją i rozwijają się. Ze studiów nad dynamiką pojęć*, London 1971.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003.
- Dupuis J. SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.
- Dürr H.-P., Oesterreicher M., *Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen*, Freiburg 2014.
- Dürr H.-P., *Geist, Kosmos und Physik. Gedanken über die Einheit des Lebens*, Amerang 2013.
- Ebner F., *Das Wort und die geistige Realitäten*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Wien 1952.
- Gadamer H.-G., *Lob der Theorie*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, Tübingen 1987.
- Gadamer H.-G., *O skrytości zdrowia*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 2011.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Gadamer H.-G., *Rationalität im Wandel der Zeiten*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Neuere Philosophie II, Probleme, Gestalten*, Tübingen 1987.
- Gadamer H.-G., *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. P. Sosnowska, Warszawa 2008.

Literatura cytowana

- Gadamer H.-G., *Vom Zirkel des Verstehens*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1993.
- Gargani A. G., *Doznanie religijne jako wydarzenie i interpretacje*, w: *Religia. Seminarium na Capri*, tłum. M. Kowalska i inni, Warszawa 1999.
- Glinkowski W. P., *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź 2011.
- Grabowski M., *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej*, Toruń 2001.
- Grzegorzczak A., *Filozofia czasu próby*, Warszawa 1984.
- Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.
- Halik T., *Noc spowiednika. Paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tłum. A. Babuchowski, Katowice 2007.
- Hallowell E. M., *Miej odwagę wybaczyć*, tłum. M. Walendowska, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.
- Heidegger M., *Logos*, w: J. Mizera (red.), *Drogi Heideggera*, „Principia” 1998, t. XX.
- Heisenberg W., *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987.
- Heschel A. J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojkowska-Lipska, Kraków 2001.
- Heschel A. J., *Kim jest człowiek*, tłum. K. Wojtkowska, Łódź 2014.
- Heschel A. J., *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: H. Kasimow, B. L. Sherwin, *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, Kraków 2005.

- Heschel A. J., *Człowiek szukający Boga*, tłum. V. Reder, Kraków 2008.
- Hick J., *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005.
- Hołówka J. (red.), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Warszawa 2000.
- Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, tłum. H. Grzeźołowska, Warszawa 1982.
- Husserl E., *Fenomenologia i antropologia*, tłum. S. Walczewska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 32 (1987).
- Imbach J., *Wiara z doświadczenia. O możliwości spotkania z Bogiem*, tłum. M. Stelmachowska, Warszawa 1988.
- James W., *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, tłum. J. Hempel, Warszawa 2011.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jaspers K., *Człowiek*, w: tenże, *Wybór pism*, wyboru dokonał S. Tyrowicz, Warszawa 1990.
- Jaspers K., *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka” 17 (1979).
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1998.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, Warszawa 1986.
- Kendall R. T., *Przebaczyć do końca*, tłum. P. Blumczyński, Katowice 2006.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008.
- Köhler L., *Theologie des Altes Testaments*, Stuttgart 1935.



Literatura cytowana

- Kolitz Z., *Josela Rakowera rozmowa z Bogiem*, tłum. A. Kuć, Kraków 2007.
- Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Poznań 1999.
- Koselleck R., *Kilka problemów z dziejów pojęcia „kryzys”*, w: K. Michalski (red.), *O kryzysie*, Warszawa 1990.
- Koyré A., *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998.
- Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M. Markowski i R. Rzyziński, Kraków 2007.
- Kutschera F. von, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2007.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1989.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Lewis C. S., *Nieodparte racje. Eseje o etyce i teologii*, tłum. J. Muranty, Warszawa 2003.
- Lewis C. S., *Rozważania o chrześcijaństwie*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2002.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Margalit A., *Przebaczenie i zapominanie*, tłum. Z. Rościńska, „Kronos” 4 (11) 2009.
- Marquard O., *O nieodzowności utartych praktyk*, w: tenże, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Mascall E. L., *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988.

- Miłosz Cz., *Hymn o Perle*, Kraków 1983.
- Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1987.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1991.
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911.
- Ortega y Gasset J., *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993.
- Paravicini W., *Die Wahrheit der Historiker*, München 2010.
- Patocka J., *Świat naturalny i fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1987.
- Platon, *Gorgias*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991.
- Prokofieff S. O., *Duchowe znaczenie przebaczenia*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2006.
- Quinzio S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005.
- Rahner K., *Uwagi na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel SJ, Kraków 2005.
- Rahner K., *Wyzwanie postawione przed teologią przez Sobór Watykański II*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel SJ, Kraków 2005.
- Rahner R., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.

- Ricoeur P., *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla*, tłum. M. Drwięga, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie, interpretacja, rozwinięcie*, wybór tekstów pod redakcją J. Migasińskiego i I. Lorenc, Warszawa 2006.
- Ricoeur P., *Prawda i kłamstwo*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybrał S. Cichowicz, Warszawa 1991.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Rilke R. M., *Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit 1899–1902*, Leipzig 1931.
- Robinson J. A. T., *Spór o uczciwość wobec Boga. Wybór tekstów*, tłum. A. Morawska, Warszawa 1966.
- Rohrhirsh F., *Letzbegründung und Transzendentalpragmatik. Eine Kritik an der Kommunikationsgemeinschaft als normbegründender Instanz bei Karl-Otto Apel*, Bonn 1993.
- Schaeffler R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, München 1995.
- Skarga B., *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.
- Smith J. E., *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971.
- Sołowjow W., *Uzasadnienie dobra. Filozofia moralna*, tłum. P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn, Kraków 2005.
- Soveringo G., *Poczucie winy*, tłum. S. Obirek, S. Pyszka, Kraków 1993.
- Spaemann R., Löw R., *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 2008.

- Spaemann R., *Szczęście a życzliwość. Eseje o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1997.
- Stachewicz K., *Kryzys jako kategoria filozoficzna*, w: tenże, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013.
- Stegmaier W., *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008.
- Stein E., *Twierdza duchowa*, tłum. J. Adamska, OCD, Poznań 1998.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Tillich P., *Rzeczywistość Chrystusa. Nowy byt*, tłum. ks. J. A. Lata, Oleśnica 1996.
- Tomasz z Akwinu św., *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszkowski, Kęty 1998.
- Tresmontant C., *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996.
- Tugendhat E., Wolf U., *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983.
- Unamuno M. de, *Dziennik intymny*, tłum. P. Rak, Kęty 2003.
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986.
- Welsh W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- Welte B., *Czas i tajemnica*, Warszawa 2000.
- Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996.
- Whitehead A. N., *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997.

Literatura cytowana

- Wiesenthal S., *Die Sonnenblume. Von Schuld und Vergeltung*, Paris 1969.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2014.

