

Mieczysław A. Krąpiec

Idea „postępu” w krzywym zwierciadle ekologii

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 2, s. 17-29

Czasy nowożytne, poczynając od odkrycia Ameryki i nowych linii oceanicznej żeglugi i handlu, wynaleźnienia prochu strzelniczego, odkrycia kompasu, mikroskopu, teleskopu, termometru i Id." — coraz intensywniej poczynają głosić ideę „postępu”. Wprawdzie już w starożytności Platon zwracał uwagę na „postęp — EPIDOSIS, PROKOPE” w kształtowaniu młodzieży, i Arystoteles dostrzegał rozrost w uprawie przyrody i sztuki, a Cicero widział PROGRESSIO człowieka w uwolnieniu się od tyraństwa i wzroście w cnocie — to jednak sam „postęp” nie jawił się jako zdeterminowane „zadanie” dla człowieka, ale bywał dostrzegany jako wtórny rezultat samego rozwoju człowieka. Uwaga była zwrócona na wewnętrzną kulturę człowieka, jego cnoty, które miał rozwijać sam człowiek, a państwo miało mu ku temu pomagać. Zadaniem bowiem człowieka jest *artimi cultura* — „uprawa ludzkiego ducha”, co odpowiadało greckiej PAJDEJA, której myśliciele starożytni poświęcali tyle uwagi.

Wraz z nastaniem chrześcijaństwa tradycyjna *animi cultura* — PAJDEJA zyskała nową cechę *sanctitas* — „świętość”, wskazującą na nowy wymiar ludzkiego życia, związany z Objawieniem. Do czasu narodzenia się Jezusa Chrystusa można zaobserwować „postęp” — *progressiv* w Objawieniu; od chwili zaś śmierci Chrystusa Pana nastął ostatni okres życia ludzkości: *saeculum* — wiek, kończący się „paruzją”, nowym przyjściem Zbawiciela. Ludzkość znajduje się w stanie *peregrinatio* — pielgrzymowania do życia wiecznego. I owo piel-

grzymowanie jest spełnieniem się nieustannego „postępu” ku ostatecznemu przeznaczeniu ludzkości.

W wiekach średnich koncepcję *progressio — perfectio* Św. Tomasz *związał* z aktualizowaniem się w człowieku jego potencjalności naturalnych i tzw. obiedencjalnych, czyli „możności uległości” wobec Stwórcy. Na mocy potencjalności (możności) naturalnych człowiek ma obowiązek aktualizowania tychże potencjalności, jakimi są: ludzki rozum, ludzka wola i emocje. Każda z tych dziedzin może i powinna być w swoim działaniu usprawniona i doprowadzona — w miarę możliwości — do szczytowego rozwoju, słynnego: *optimum potentiae*, na mocy czego człowiek będzie mógł działać *firmiter, promptly ac delectabiliter*, a więc „trwale, natychmiast i z zadowoleniem”, spełniając swe ludzkie czyny, w postaci różnorodnego działania rozumu, woli i swych aktów decyzyjnych związanych z ludzkim działaniem rozumnym i wolnym. Jest to wyhodowanie w sobie życia cnót tak intelektualnych jak moralnych, a także cnót związanych z życiem artystyczno-twórczym; albowiem wszędzie należy aktualizować nasze naturalne potencjalności wedle zasad rozumu. Rozum bowiem jest tym czynnikiem, który istotnie czyni człowieka bytem ludzkim. „Możność uległości” wobec Stwórcy jest ludzką naturą racjonalną, o ile ta jest podległa działaniu zbawczemu Boga. Natura bowiem ludzka, jako racjonalna, jest przyporządkowana dobru. Cokolwiek człowiek czyni, czyni to dla realizowania jakiegoś dobra, jego osiągnięcia, jego upełnienia. Związek ludzkiej natury z dobrem jako dobrem stanowi podstawę wyboru poszczególnych konkretnych dóbr, motywujących ludzkie działania. Cokolwiek jednak wybieramy jako motyw naszego działania, wybieramy to dlatego, że dostrzegamy w tym motywie nasze dobro. Stąd związek ludzkiej racjonalnej natury z dobrem jest nieodłączny od każdego człowieka. Przejawia się ono jako, nigdy nie ugaszone, pragnienie szczęścia. W interpretacji teologicznej owo pragnienie szczęścia, będące przejawem przyporządkowania człowieka dobru — jest nieuświadomionym pragnieniem Boga, jako najwyższego i nieskończonego dobra. Człowiek winien sobie, poprzez pracę swego rozumu, uświadomić sens ostateczny — pragnienie szczęścia, i zwrócić się poprzez pracę swego rozumu ku

nieskończonemu dobru, którym jest konkretnie Bóg. Jednak owo zwrócenie się ku Bogu i skuteczne działanie nie jest tylko dziełem ludzkim, ale jest także sprawą Bożej pomocy, zwanej łaską. I właśnie skuteczna pomoc Boga, w postaci Jego łaski, pozwala zaktualizować ową „możność uległości” ludzkiej racjonalnej natury. Aktualizowanie ludzkich potencjalności zarówno naturalnych (przyrodzonych), jak i „możliwości uległości” w sposób nadprzyrodzony stanowi, zdaniem św. Tomasza, istotę doskonałości człowieka — jego *perfectio* i w tym sensie: *progressas* — „postęp” w kierunku spełnienia się człowieczeństwa.

A więc filozofia i teologia chrześcijańska (św. Tomasza) akcentowała postęp i doskonałość samego człowieka w jego pracy nad samym sobą. To dopiero miało być gwarancją racjonalnych stosunków międzyludzkich i racjonalnego stosunku do całej przyrody. Albowiem w myśl przekazanej w Biblii przykazania Boga: „czyńcie sobie ziemię poddaną” chodzi nie tyle o opanowanie ziemi przez człowieka, ile o transcendowanie tego, co jest „ziemskie”, przez człowieka. Nakaz Boga „czyńcie sobie ziemię poddaną” znaczy tyle, że należy nie poddawać się „ziemi”, ale ją przekraczać, ją transcendować, uczynić to wszystko, co jest „ziemią”, poddanym ludzkiemu duchowi. W tym samym sensie później św. Paweł nawoływał, aby nie służyć sprawom ziemskim, lecz „szukać tego, co jest w górze”. Zatem biblijny nakaz „czyńcie sobie ziemię poddaną” jest nakazem o charakterze moralnym, a nie „socio-technicznym”; jest skierowanym do człowieka apelem, by przez swą ludzką pracę rozumną górował nad tym wszystkim, co jest „ziemią”. Objawienie Boże nie uczyło, jak „wykorzystywać” dobra ziemi, ale jak się doskonalić przez ludzką, rozumną, działalność w perspektywie wiecznego przeznaczenia. Nie ma tu zasadniczo mowy o „posługiwaniu się i użytkowaniu” ziemi. Ten wątek myślenia przyszedł później, gdy Biblię używano jako argumentu do bogacenia się i sukcesu na tej ziemi.

Jeszcze w okresie średniowiecza Roger Bacon i Petrus Peregrinus de Maricourt zwrócili baczniejszą uwagę na postępy w dziedzinie nauk fizycznych, praktykę, kierowaną nauką, i dostrzegali możliwość „latających maszyn”, szybów i innych wynalazków ułat-

wiających życie człowieka. Powoli bowiem zaczęła zdobywać ludzkie przekonanie myśl, że zadaniem nauki jest uszlachetnianie ludzkiego życia, właśnie poprzez „postęp” w ludzkiej wynalazczości użytkowanej z biegiem czasu. Dlatego Francis Bacon mógł powiedzieć, że „prawda jest córką czasu, nie autorytetu” — *ventas filia temporis, non auctoritatis*; zaś Glanvill, z Royal Society, zwrócił uwagę, że w ostatnim krótkim czasie więcej zrobiono wynalazków niż przez dwa tysiące lat.

Racjonalizm XVII wieku, związany z nowymi koncepcjami filozofii i nauki głoszonymi przez R. Descartesa, stanowi wyraźną cezurę w uznawaniu „postępu” jako nowego zadania dla nauki i ludzkiego życia, jego przedłużenia i uszczęśliwienia. Ostre rozdzielenie świata ducha (*res cogitans*) i świata materii (*res extensa*) skierowało badania naukowe na materię, której różnorakie „mierzenie” stało się podstawą rozwoju nauk przyrodniczych. Dlatego Leibniz, filozof i matematyk, widzi przed człowiekiem nieustanny postęp. „Postęp” staje się jakby hasłem wywoławczym przyszłego uszczęśliwienia człowieka. „Postęp” jak nowoolimpijski bóg (obok „nauki”, „wolności”) zdaje się kierować nauką (coraz bardziej matematyzowaną i technizowaną), handlem i życiem społecznym. Voltaire zwraca uwagę, że „postęp” ma objąć całą ludzkość nie tylko żyjącą w Europie; a można go przyspieszyć przez wymianę handlową, a także wymianę myśli, rozumianą jako propagowanie nowych racjonalistycznych idei. A. Condorcet widzi także „postęp” i w tym, by wybawić ludzi od tyranii księży, co pozwoli na rewolucyjne wyrównanie niesprawiedliwości i społecznej nierówności. Doświadczenie bowiem przeszłości, sztuka przewidywania przyszłości pozwoli przyspieszyć coraz większy postęp ludzkiego rodzaju. Cóż dziwnego, że następuje, już przed Rewolucją Francuską, niemal boski kult „postępu”. Ale ta sama Rewolucja Francuska pokazała, jak groźny może być nowy bóg POSTĘP, patronujący ludzkim mirażom z jednej strony i ścinający głowy tych, którzy są za mało „postępowi”, ze strony drugiej.

Od czasów Kanta „postęp” wchodzi w orbitę filozofii, albowiem dotąd był tylko jej udanym, czy mniej udanym „dzieckiem”. Filozof bowiem z Królewca zdaje się wiązać ideę „postępu” z tym, co na-

zwał: *sollen* jawiącym się w ludzkiej świadomości, dla której sfera „rzeczy samej w sobie” jest wprawdzie niedostępna, gdyż byt sam w sobie nie jest poznawalny dla czystego rozumu, ale poznawalne jest to, co jest „do zrobienia” przez człowieka; poznawalne są wartości, jawiące się jako „powinności”, mające być zrealizowane przez człowieka. Wartości te zasadniczo znajdują się na polu moralności i dlatego może je bliżej określić „metafizyka moralności” (zresztą według Kanta jedyna możliwa metafizyka), ale cała kultura jest niczym innym jak właśnie realizowaniem wartości, będących „powinnościami” ludzkiego działania. Realizowanie takich powinności stanowi, w sensie właściwym, POSTĘP człowieka.

U Hegła POSTĘP jest wpisany w samą dialektykę bytu i dialektykę dziejów. Jest on bowiem syntezą tezy i antytezy bytu. Byt bowiem, będący dla Hegła absolutną ogólnością, nie może być niczym innym jak tylko nicością — a więc „wewnętrzną sprzecznością”, która uwalnia się w procesie stawania się: WERDEN. Stąd „stawanie się” dialektyczne jest z konieczności postępowaniem — „Prozess in die Unendlichkeit” — w nieskończoność. Oczywiście taki postęp dla człowieka objawia się nade wszystko w porządku „ducha obiektywnego”, a więc w społeczeństwie, państwie, nauce...

Przyjęta przez Marksa i Lenina koncepcja heglowska rozwoju dialektycznego była zarazem przejściem koncepcji „postępu”. Koncepcja ta wyraziła się szczególnie ostro w zastosowaniu do rozwoju społecznego. POSTĘP bowiem wyraża się w tym — na polu społecznym — że ustroj burżuazyjny doprowadzi z konieczności do komunizmu jako ostatecznego wyzwolenia człowieka. A więc można utożsamić „postęp” z „komunizmem” według zasad materializmu historycznego.

Filozoficzne zaplecze idei „postępu” dostarczone przez Hegła w postaci jego teorii „dialektycznego rozwoju”, który koniecznościowo nadaje bieg rzeczywistości, sprzęgło się, w dużej mierze, z koncepcją ewolucji (niekiedy mętnie pojmowanej) kierującą rozwojem przyrody (Darwin, Huxley) i społeczeństw (Lévy-Bruhl, Durkheim). Tak więc nastąpiło swoiste małżeństwo między nowoolimpijskimi bogami: EWOLUCJĄ i POSTĘPEM. Ale, jak zauważył Adorno, do POSTĘPU należy tendencja ludzkości do samozniszczenia.

Uwaga Adorno o tendencji ludzkości do samozniszczenia — ujawniająca się w idei „postępu” — staje się zrozumiała na tle „dokonań” samego człowieka w dziedzinie jego zagospodarowania świata. To bowiem, czego człowiek dokonał, budując przemysł, który zanieczyścił nasz glob, stało się najgorszą interpretacją biblijnego: „czyżcie sobie ziemię poddań”. Człowiek „posłużył się” ziemią, czyniąc z niej instrument, w wielu wypadkach, pogorszenia obszaru życia człowieka. Głoszony „postęp” skończył się (jeszcze nadal zmierza ku końcowi) niewyobrażalnym zanieczyszczeniem atmosfery i kosmicznych obszarów okołoziemskich, zanieczyszczeniem wód międzylądowych i śródlądowych, zanieczyszczeniem gleby ziemskiej i roślinności — w tym żywności roślinnej i zwierzęcej. Nadto budowa miast-molochów, budowa złych mieszkań (źle i ze złych materiałów), systemy wadliwe dróg i związany z nim wzrost hałasu — oto niektóre rezultaty tak upragnionego „postępu”. Zanieczyszczenie globu ziemskiego, w tym także naszego obszaru życia w kraju i ościennych państwach, jeszcze ciągle nie jest dostatecznie uświadomione i naukowo opracowane. Niemniej jednak można zauważyć niezwykle groźne następstwa, z czysto przednaukowego i popularnego poznania, zaistniałego stanu rzeczy.

Co można zrobić, aby ograniczyć zanieczyszczenia zagrażające życiu ludzi?

Istnieją studia, które dostarczają diagnozy zaistniałego stanu rzeczy. Diagnoza taka jest konieczna, gdyż bez niej trudno będzie wprowadzić naprawę. Propozycje naprawy muszą być i globalne, bo globalne jest zanieczyszczenie; i lokalne, gdyż one dotyczą każdego z nas bezpośrednio. Środki te są i pracochłonne, i niezwykle drogie. Ale i one mogą nie doprowadzić do naprawy tego katastroficznego zagrożenia bez odwoływania się do człowieka. Źródłem bowiem wszystkich zanieczyszczeń jest nie przemyślana, złośliwa, a niekiedy przewrotna działalność człowieka. Zatem trzeba zwrócić uwagę na samego człowieka jako a u t o r a zanieczyszczeń w przyrodzie. Trzeba sięgnąć do źródła, a nie tylko leczyć już szkodliwe objawy i skutki. Trzeba rozeznaczyć, dlaczego człowiek d o p u s c i ł do zaistniałego stanu zanieczyszczenia i co należy zrobić, aby w przyszłości — jeśli

ona jeszcze jakoś będzie możliwa do przeżycia — utracić w załączku takie czynności, które właśnie doprowadziły do obecnego stanu.

Jest sprawą ciekawą, że to właśnie w chwili gdy człowiek „rozciął” otaczającą rzeczywistość na: „ducha” i na „materię”; a więc w czasach nowożytnych nastąpiło swoiste rozerwanie tej jedności ducha i materii, którą, w swej bytowej strukturze, przedstawia sam człowiek. Konsekwencją tego charakterystycznego racjonalistycznego „rozcięcia” (kartezjańskiego) był z jednej strony rozrost nauk związanych z badaniem przedmiotu materialnego — ale z drugiej strony dehumanizacja tychże nauk, związana także z nowymi koncepcjami nauk, sformułowanymi przez I. Kanta i A. Comte'a. W tych bowiem koncepcjach nauki — kierowanych naukotwórczymi pytaniami opartymi na *a priori* przyjętych założeniach, negującymi niektóre zdolności poznawcze człowieka — nastąpiło zinstrumentalizowanie i przedmiotu nauki, i w konsekwencji sprowadzenie roli nauki do użytecznego narzędzia „urządzenia się” człowieka. A to doprowadziło do widocznych obecnie skutków instrumentalizacji nie tylko nauki, ziemi, ale nawet samego człowieka. Zewnętrznym, dostrzegalnym, skutkiem tego wszystkiego — co było uważane jako niewątpliwy POSTĘP — stało się bezprzykładnym i katastroficznym zanieczyszczeniem naszego globu, łącznie z zanieczyszczeniem samego człowieka, który sam stał się „instrumentem” zarówno manipulującym, jak i manipulowanym.

A tymczasem to człowiek jest gospodarzem świata i jak każdy gospodarz ma rozumnie gospodarować. Oczywiście rozumność gospodarowania jest zagadnieniem trudnym do zdefiniowania. Ale na tle doświadczenia historycznego, na tle prowadzonych dyskusji o zadaniach nauki, związkach nauki z ekologią, można żywić nadzieję, że konieczność powrotu do czystego środowiska naturalnego pociągnie za sobą refleksję dotyczącą zadań samej nauki, jej związku z moralnością, a przez to z ludzką racjonalnością.

Rozumność gospodarowania światem przez człowieka wiąże się koniecznościowo z uznaniem dwóch podstawowych przeświadczeń: 1) transcendencji człowieka w stosunku do świata; człowiek jest celem ludzkich działań i w uznaniu człowieka jako celu ludzkiego dzia-

łania — także gospodarczego — rozpoznajemy g o d n o ś ć ludzkiej osoby. Owa godność była już wskazana w biblijnym nakazie „czyńcie sobie ziemię poddaną” — rozumianym racjonalnie i zgodnie z historią Objawienia: „nie bądźcie tylko częścią i elementem tej ziemi, ale górujcie nad ziemią”. Chodzi tylko o podkreślenie transcendencji gospodarza w stosunku do swojego „gospodarstwa”, jakim jest sama ziemia, „poddana człowiekowi”. A człowiek ma swoje wyższe nie tylko „ziemskie cele”, jak o tym podkreśliło Objawienie Chrześcijańskie, zwłaszcza nauczaniem św. Pawła Apostoła. 2) Drugim zasadniczym przeświadczeniem jest o d p o w i e d z i a l n o ś ć człowieka jako właśnie gospodarza tej ziemi. Sama o d p o w i e d z i a l n o ś ć jest rozumiana dwojako: a) jako „odpowiedzialność z a” i b) „odpowiedzialność w o b e c”. O co tu chodzi?

Różnorodne działanie człowieka jest działaniem ludzkim, a przez to rozumnym, to znaczy świadomym i dobrowolnym. Oczywiście nie wszystko, co jednostka działa, jest ludzkim działaniem, albowiem w człowieku „dzieje się” wiele spraw: jest krążenie krwi, jest oddychanie, życie wegetatywne itd., wszystkie takie „działania człowieka” nie są jednak „działaniem ludzkim”, specyficznym dla osobowej, ludzkiej natury rozumnej i wolnej. Ludzkimi działaniami w człowieku są tylko te, które czynimy ze świadomością i dobrowolnie. Oczywiście można się spierać, w teorii, czy i w jakiej mierze nasze działania są dobrowolne: jest to jednak spór akademicki, albowiem każdy człowiek, wówczas gdy działa, wie, że działa dobrowolnie; wie o tym, że może nie działać, wie o tym, że chce działać, i rejestruje w trakcie swego działania wolność tego działania (że mogę, że nie muszę, że chcę tak właśnie działać). I w normalnym biegu rzeczy społeczność ludzka uznaje, że te właśnie ludzkie działania są świadome i dobrowolne i sankcjonuje ten stan rzeczy instytucjami sądownictwa, więziennictwa, systemem nagradzania. Bez uznania ludzkiej wolności i rozumu takie instytucje byłyby czysto absurdalnymi.

Jeśli więc człowiek działa świadomie i dobrowolnie, to przez takie działania zmienia zastany układ rzeczy; poprzez swoje działanie wprowadza do zastanego świata nowe relacje powstałe w wyniku zmiany układu rzeczy. I dokonując swych działań,

poprzez które zmienia układ relacji rzeczowych i osobowych, jest z tym nowym, wprowadzonym przez siebie układem relacji związany — jak przyczyna ze skutkiem. Bo rzeczywiście człowiek poprzez swoje działanie staje się realną przyczyną zaistniałych nowych skutków i nowych relacji. I jako przyczyna nowego układu rzeczy i relacji jest za wprowadzenie nowych relacji odpowiedzialny. „Odpowiedzialność za” swoje czyny i wprowadzone nowe relacje jest spontanicznie uznawana. Wszak każdy robotnik za swoje prace otrzymuje zapłatę, artysta „bierze odpowiedzialność” za wykonany utwór, namalowany obraz. I nie można zerwać relacji „odpowiedzialności za” swoje czyny z ich skutkami. Dlatego człowiek i zespół ludzi budujący domy, fabryki, drogi „biorą odpowiedzialność za” swoje dzieła, które zmieniają świat i wprowadzają nowe układy relacji. Sprawa jest niemal oczywista i powszechnie uznawana.

„Odpowiedzialność wobec” wskazuje na relacje międzyosobowe istniejące w zastanym świecie. To normalnie osoba ludzka, będąc gospodarzem ziemi, sprawuje „ład ziemi”. Człowiek jako gospodarz ziemi występuje już to jako jednostka, już to jako „zbiorowe ciało” przeznaczone do „gospodarzenia”, a przez to samo do „sprawowania pieczy” nad zastanym układem relacji. I dlatego człowiek działający po ludzku jest odpowiedzialny wobec drugiego człowieka (jednostkowego czy zbiorowego) — a ostatecznie jest odpowiedzialny wobec Osoby Absolutu, który jest Stwórcą i Gospodarzem świata ludzi i rzeczy.

Działania zatem ludzkie, świadome i dobrowolne, są zawsze uwikłane w ową podwójną odpowiedzialność: „za” i „wobec”. I nie może człowiek, działając po ludzku, wywikłać się od odpowiedzialności, gdyż to jest absurdem. Nie znaczy to wprawdzie, by był „pociągnięty do odpowiedzialności” według normy prawa, ale mimo to jest w swym wnętrzu człowiek zawsze podwójnie odpowiedzialny za swe działania i efekty takiego działania.

Dlatego też już od czasów starożytności zwracano uwagę, że trzeba człowieka przygotować do odpowiedzialnego działania. Owo przygotowanie sprowadzało się do racjonalnego usprawnienia rozumnego ludzkiego działania. Usprawnienie to przybrało nazwę cnoty

(ARETE — virtus), na mocy której człowiek w odpowiedniej, usprawnionej dziedzinie — działa: „stale z mocą, natychmiast i z zadowoleniem” — *firmiter prompte et delectabiliter*. A trzeba usprawnić wszystkie ludzkie potencjalności w stosunku do doniosłego przedmiotu działania. Trzeba usprawnić rozum w porządku teoretycznego poznania; trzeba usprawnić wolę w porządku praktycznego wyboru dobra jako motywu ludzkiego działania; trzeba usprawnić i rozum, i wolę w porządku działania twórczego, przyporządkowanego pięknu, którego prawda zachwyca. Wszędzie jednak kierownikiem działań ludzkich jest „rozum pokierowany” — *ratio recta* przedmiotowym układem rzeczy, wokół której dokonuje się działanie.

Usprawnienie — przez odpowiednie cnoty — ludzkich potencjalności pozwalało na działanie maksymalnie doskonałe, na swoiste *optimum potentiae* — szczytowe formy działania, które i samego człowieka czyniły dobrym, i dobro wprowadzały w środowisko ludzkie — na mocy „odpowiedzialności za” swoje czyny.

System cnót, czyli usprawnień ludzkiego działania, dotyczy różnych form poznania teoretyczno-naukowego, dotyczy różnych dziedzin działania międzyludzkiego — dotyczy ludzkich wytworów. Do każdego działania człowiek musi się przygotować i w swym działaniu usprawnić, by czynić jak najlepiej rzeczy najlepsze. To jest ideałem etyki ogólnoludzkiej, której klasyczne sformułowanie dał już Arystoteles, a rozbudował i uzasadnił po mistrzowsku św. Tomasz z Akwinu.

Jak jest „odpowiedzialność za” ludzkie działanie i jego skutki WOBEC BOGA, tak też i analogicznie jest odpowiedzialność za dobre i złe działanie wobec drugich ludzi. I nie można lekceważyć działania złego, bo ono pogarsza samego działającego i wprowadza zło do otoczenia. Trzeba wymagać, by działanie ludzkie i jego skutki były jak najlepsze, gdyż to bogaci i samego działającego, i drugich ludzi. Trzeba zatem wymagać, by ludzkie działania były maksymalnie usprawnione, gdyż w przeciwnym razie będą one złe.

A na straży tych dobrych ludzkich działań stoi cnota, będąca uprawnieniem do najlepszego sposobu działania wobec dobra. Ważne są tu i cnoty intelektualne, by wiedzieć, jak najlepiej działać i działanie takie usprawniać (uczyć się, ćwiczyć się w poznawaniu); i nie

mniej ważne są cnoty moralne (a jest ich cała „sieć zaprzęgu ludzkiego pojazdu, kierowana woźnicą roztropności”), aby wiedząc „jak działać”, faktycznie to dobro w działaniu realizować. Albowiem można wiedzieć dobrze, jak powinno się działać, a jednak wykonywać źle, ze względu na znieprawienie (brak cnoty) moralne.

Mając przed oczyma olbrzymie spustoszenie dokonane w ekologii (ludzkim środowisku) możemy i musimy zapytać: jak to się stało, że tak znieprawiono naturę? Jedyłą odpowiedzią jest sięgnięcie do źródeł: bo znieprawiono samego człowieka. Ludzie poczęli się sami znieprawiać i wprowadzać terror znieprawienia, który zaowocował ostatecznie „na zewnątrz” człowieka, w jego „nieodpowiedzialnych”, a więc „niehumanicznych” dziełach. Powstaje bowiem jedyna alternatywa: ci, którzy projektowali i budowali, głównie inżynierowie decydenci albo musieli nie wiedzieć (nie mieć cnoty wiedzy, mądrości), czyli po prostu: mówiąc musieli „być głupimi” — albo musieli „być przewrotnymi” (moralnie złymi), jeśli wiedzieli, że źle planują i źle budują, a jednak ulegali „przemocy”, która to przemoc kumulowała w sobie i „głupotę, i przewrotność” moralną, a wraz z nią realną pogardę dla człowieka, dla którego budowano fabryki, domy, drogi, maszyny itd. — wprowadzające w środowisko ludzkie takie zanieczyszczenie, które zagraża już istnieniu ludzkości, a przynajmniej zasadniczo deterioruje jego zdrowie. Złe (nie-cnotliwe intelektualnie i moralnie) działania budowania szkodliwych fabryk, maszyn, dróg — które wyraziły się we współcześnie dostrzeganym „gołym okiem” zanieczyszczeniu środowiska, stanowią w gruncie rzeczy zaatakowanie ludzkiego zdrowia i życia. Normalnie bronimy, się przed tym, który nas atakuje i chce nam zaszkodzić na zdrowiu lub pozbawić życia. A w dziedzinie zanieczyszczenia przyrody, które zagraża naszemu zdrowiu, a nawet życiu, pozostajemy bezbronni. A przecież przyroda sama się nie zanieczyściła. Uczynił to człowiek; człowiek, który jest pozbawiony cnoty tak intelektualnej, jak i moralnej; albowiem nie przewidział (a prognozowanie należy do nauki) złych skutków i dlatego godził się na realizowanie szkodliwych przedsięwzięć, a przez to samo godził się na szkodzenie ludziom, na stwarzanie bardzo istotnego zagrożenia dla zdrowia i życia ludzi.

Oczywiście tego rodzaju poczynione tu „zarzuty” mają charakter retoryczny, albowiem wiemy o tym, że nie pociągnięto do odpowiedzialności prawnej poprzednich budowniczych; wiemy o tym, że kontekst ich pracy nie stwarzał możliwości swobodnej decyzji w czasie rządów terroru władzy; wiemy o tym też, że spotykamy się tu z normalną ludzką słabością.

Ale chodzi tu o zwrócenie uwagi na to, że zagadnienie dziś tak ważne — ekologii — nie da się rozwiązać w oderwaniu od człowieka i jego wychowania, jego kultury. Albowiem źródłem pierwszym zanieczyszczenia jest zanieczyszczony w swym wnętrzu człowiek. To człowiek bez cnoty intelektualnej i moralnej jest odpowiedzialny za zanieczyszczenie; bez wychowania intelektualnego i moralnego człowieka nie będzie możliwe trwałe wprowadzenie ładu do środowiska. Bez ładu intelektualnego i moralnego nie ma ładu w działaniu. A wszystko, co człowiek działa, musi wypływać z maksymalnie oczyszczonego i usprawnionego źródła działania — cnotliwego człowieka.

Mieczysław A. Krąpiec

ZUSAMMENFASSUNG

Der „Fortschritts-“ Gedanke im Zerrspiegel der oekologie

In der Geschichte des menschlichen Denkens kamen unterschiedliche Vorstellungen von Fortschritt zum Vorschein. Ihre Autoren absolutierten bestimmte seine Aspekte, indem sie den Primat z. B. mal der Entwicklung der Naturwissenschaften oder der Technik und ein andermal wiederum der gesellschaftlichen Entwicklung zuerkannten. Im Verstaendnis der Denker des antiken Altertums und des christlichen Mittelalters erscheint der Fortschritt indessen als Merkmal und Begleiteffekt der inneren Vervollkommnung des Menschen. Wenn Fortschritt tatsaechlich moeglich ist, dann nur durch den mithilfe moralischer und intellektueller Tugenden besser gewordenen Menschen,

der zu gleichzeitiger intellektueller und moralischer Entwicklung, zur Erziehung seiner Gefuehle und zum Erkennen seines wirklichen Platzes in der Welt und zum Erkennen der Natur der Dinge verpflichtet ist. Ein solches Verstaendnis von Fortschritt war in den letzten Jahrhunderten verkannt. Deswegen auch tauchte das Problem auf: Wie kann man den katastrophalen Zustand der natuerlichen Lebensumwelt retten?

Uebersetzer: Klaus-Peter Friedrich

Piotr Jaroszyński

Kalokagathia

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 2, s. 31-42

Kalokagathia jest jedną z cenniejszych perełek, jaką znaleźć możemy w skarbcu kultury greckiej. Niestety, dziś już zapomniana. Złożyło się na to wiele przyczyn i trudno byłoby wszystkie tutaj wymienić. Taką najogólniejszą jest z pewnością coraz dalej idące odcinanie się Europy od korzeni grecko-rzymskich, natomiast bardziej szczegółowa ma swoje źródło w pewnej nauce, która powstała mniej więcej 250 lat temu i która początkowo pretendowała do tego, by być nauką o pięknie — jest nią estetyka. To właśnie estetyka oderwała piękno najpierw od rzeczywistości-bytu, później od natury, następnie od moralności i przypisała je wyłącznie sztuce. Ale nie koniec na tym, z naczelnej kategorii estetycznej piękno stało się jedną tylko z takich kategorii, a nawet pojawiły się postulaty, by piękno z estetyki w ogóle wyrzucić. W ten sposób piękno dzięki zabiegom wielu uczonych specjalistów wypadło z orbity naszej kultury.

Jest natomiast rzeczą zadziwiającą, że starożytni niewiele mówili na temat piękna sztuki, więcej zaś o pięknie rzeczywistości. Szczególną zaś predylekcją cieszyła się *kalokagathia*, czyli jakbyśmy powiedzieli — piękno moralne. Bo rzeczywiście, czy to Platon czy Arystoteles pięknu moralnemu poświęcają bardzo wiele uwagi. Wystarczy tu wymienić takie dzieła jak *Państwo*. *Etyka Nikomachejska* czy *Polityka*. A ponieważ mamy tu do czynienia z nie byle jakimi głowami, więc nie powinniśmy się zrażać, gdy słyszymy, że było to nadużycie słowa „piękno”, że to jest wieloznaczność, którą dla dobra nauki trzeba wyeliminować, bo ta jest głównym powodem różnych nieporozumień. Ale my, pamiętając, jakie są źródła współczesnej es-

tetyki, na jakim gruncie filozoficznym ona powstała — a była to filozofia idealistyczno-epistemiczna, gdzie przedmiotem filozofii nie była już rzeczywistość, ale nasze pojęcia — tym bardziej musimy odżegnać się od takiej właśnie filozofii, jeśli chcemy zrozumieć, czym było piękno dla starożytnych. A pojawiły się tam teorie znacznie ciekawsze i głębsze od współczesnych, estetycznych. Jedną z takich koncepcji była właśnie koncepcja piękna moralnego.

Samo słowo *kalokagathia* jest zbitką dwóch słów — „Piękno” i „Dobro” — *kalos kai agathos*, tyle że w odczuciu Greka było to jedno słowo, choć złożone, dla nas zaś są to ciągle dwa słowa, które bez odpowiednich interpretacji nie mają jakiejś jedności semantycznej. Czasem zresztą w kontekście rozważań moralnych pojawia się słowo *kalos*, i tłumaczone jest wówczas jako piękno moralne. Z kolei *kalokagathia* tłumaczona jest też jako doskonałość moralna, co oczywiście jest już interpretacją. Etymologia więc nie prowadzi nas zbyt daleko.

Historycy, i to wybitni, kultury, jak np. W. Jaeger, podkreślają, że *kalokagathia* jest jednym z bardziej specyficznych rysów kultury greckiej datującej się właściwie od Homera. Tam bowiem po raz pierwszy pojawia się połączenie piękna i dobra (*Iliada*, XXI V, 52), później widzimy je u Solona (frg. 39-40), a także u Tukidydesa (VIII, 4K, 6). Ale niewątpliwie taką pełną teorię znajdujemy dopiero u Platona i Arystotelesa. Ten fakt obecności *kalokagathii* już u zarania kultury greckiej jest o tyle ważny, że świadczy o tym, iż *kalokagathia* nie jest jakimś wymysłem filozofów, jakimś sztucznym konstruktem systemowym, ale jest to słowo żywe, które filozofowie próbowali tylko lepiej naświetlić i wyjaśnić. Tym bardziej więc zagadka *kalokagathii* wydaje się być interesująca.

Pojawia się tu kilka pytań: dlaczego starożytni nie zadowolili się po prostu terminem „dobro moralne”, a mówią o „pięknie moralnym”? Bo przecież dziś mówi się albo o dobru moralnym, albo, co się zdarza jeszcze częściej, o wartościach moralnych. Tam natomiast mowa jest o pięknie. Dlaczego? Przecież był chyba jakiś powód. Oczywiście, ponieważ sami sobie takiego pytania nie zadawali, to odpowiedź musi być jakoś zrekonstruowana.

Dalej, jeśli piękno jest rzeczywiście związane z moralnością, to na jakiej podstawie mówią o pięknie w innych porządkach, czy to gdy chodzi o rzeczywistość, czy też sztukę. Sztuka i moralność to przecież coś innego. I wreszcie, jeśli samo dobro przypisujemy moralności, to dlaczego z kolei o dobru mówiono w porządkach pozamoralnych?

Jak widzimy, sprawa jest dość skomplikowana i wymaga głębszego namysłu. Bo na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że mamy tu do czynienia z wieloznacznością, czyli takim zjawiskiem, które od czasów pozytywizmu jest w sposób nieubłagany z różnych stron śledzone i piętnowane. Ale znowu i Platon, i Arystoteles znali to zjawisko i wiedzieli, że użycie w rozumowaniu terminu wieloznacznego jest poważnym błędem logicznym. Mało jest więc prawdopodobne, żeby sami takie błędy popełniali. Musi być wobec tego jakiś realny powód, dla którego mówią jednak o pięknie moralnym. Ten powód to nic innego jak sam fakt takiego piękna. Fakt zarówno kulturowy, jak i fakt moralny.

Próbując teraz odpowiedzieć na sformułowane pytania, możemy — zaczynając od końca — stwierdzić, że, po pierwsze, dobro nie jest związane tylko z moralnością, ponieważ dobro jest po prostu *celem* zarówno działania, jak i wytwarzania, a także poznania. Mówi o tym Arystoteles na początku swej *Etyki*: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”.

W zasadniczym więc sensie dobro jest pewnym celem, do którego na różne sposoby można zmierzać i dążyć; może to być chęć poznania czegoś, może to być chęć zrobienia butów lub statku, może to być wreszcie chęć zachowania zdrowia lub życia. To są różne dobra, ale ciągle dobra.

Po drugie, piękno, jak daje temu świadectwo Platon w *Uczcie*, jest czymś, co przysługuje nie tylko sztuce, ale i nauce, i pięknym prawom, i pięknemu zachowaniu, i pięknym ciałom, a wreszcie samej Idei. Ale znowu nie chodzi tu o wyjaśnienie, dlaczego piękno tak wielu „rzeczom” przysługuje, bo to jest już inne zagadnienie, ale o fakt, że o tych rzeczach Grecy mówili, iż są piękne.

I po trzecie, jeśli mowa jest o pięknie moralnym, a nie po prostu o dobru moralnym, to z tej racji, że musi tu być coś szczególnego, coś. czego samo dobro formalnie nie sygnalizuje ani jako dobro, ani jako dobro moralne. Nie jako dobro, ponieważ, jak widzieliśmy, dobro jest też w innych porządkach, nie jako dobro moralne, ponieważ są takie dobra moralne, które nie zasługują na miano pięknych. I tu jest klucz do całego problemu. Musimy wobec tego zobaczyć, jakie są dobra moralne, by wyłowić z nich to, co moralnie piękne.

Niech nam tu przyjdzie z pomocą sam Arystoteles. W ks.II *Etyki Nikomachejskiej* tak powiada: „(...) ponieważ trojaki są rzeczy, które się wybiera, i trojaki, których się unika: to. co moralnie piękne, co pożyteczne i co przyjemne (podkr. P.J.), oraz ich przeciwieństwa — to, co moralnie szpetne, co szkodliwe i co przykre, przeto cnotliwym człowiekiem jest ten, kto się do tego wszystkiego ustosunkowuje w sposób właściwy, złym zaś ten, kto w tym ustosunkowaniu błądzi” (1104b). A zatem człowiek może do czegoś dążyć albo dlatego, że jest moralnie piękne, co w tradycji łacińskiej określano mianem *bonum honestum*, albo dlatego, że jest to użyteczne — *bonum Mile*, albo dlatego, że jest przyjemne — *bonum delectabile*. Różnica między tymi dobrami zasadza się na tym, że ostatniego pragniemy ze względu na przyjemność, jaką nam sprawia, drugiego z uwagi na to, że ono służy czemuś innemu, zaś pierwsze jest celem samym w sobie, pragniemy go dla niego samego. Ale moralność nie ogranicza się do samego *bonum honestum*, lecz dotyczy każdego z tych dóbr. zaś zadaniem człowieka cnotliwego jest umiejętnie odnoszenie się do nich. Chodzi więc o to, by to, co jest *bonum honestum*, traktować jako cel sam w sobie, natomiast *bonum delectabile*, czyli dobro przyjemne, nie będąc realnym celem moralności musi być mierzone miarą realnego związku z dobrem samym w sobie, zaś *bonum utile*, czyli dobro użyteczne, nie tylko nie może stać się celem, ale ponadto, jako środek do dobra, musi być samo godziwe (cel nie może uświęcać środków).

Jest więc jasne, że we właściwym sensie pięknym moralnie jest tylko dobro-cel. Pozostałe zaś dobra są dobrami moralnymi, ale nie są moralnie piękne. Ale to nie wszystko. Tak bowiem wygląda rzecz

od strony przedmiotowej, czyli od strony tego, do czego nasze działanie się odnosi. Na to działanie spojrzeć również można od strony samego podmiotu działającego, a wówczas okaże się, że moralnie pięknym będzie działanie odnoszące się do jakiegokolwiek z tych dóbr pod warunkiem, że będzie ono właściwe. Dlatego Arystoteles powie, że moralnie pięknym jest działanie zgodne z wymogami cnoty (EN 1099a 22). W ten sposób ujawnia się dwojaka strona piękna moralnego: obiektywna i subiektywna, tym zaś, co łączy obie te strony, jest bezpośrednio lub pośrednio przyporządkowanie do *bonum hor. estum*, pośrednie, oczywiście, w przypadku dobra przyjemnego lub użytkowego.

A co w takim razie jest owym *bonum honestum*? Takim dobrem jest sam człowiek. To człowiek jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem moralności. Sens moralności sprowadza się zasadniczo do właściwego odnoszenia się do człowieka, człowieka do samego siebie jak i do innych ludzi. Co to dokładniej znaczy?

Człowiek jest bytem złożonym. Posiada przecież mnóstwo najrozmaitszych „części” materialnych, takich jak ręce, nogi, narządy wewnętrzne etc. Posiada też coś, co nazwać można sferą życia psych i czno-uczuciowego, a więc różne typy poznania zmysłowego jak i odpowiadających mu uczuć. To nic wszystko, ponieważ w człowieku dostrzec można szereg czynności, które w swej strukturze są niematerialne, jak np. pojęcia, sądy, refleksja czy akt duchowej miłości. Obecność tych ostatnich suponuje, że i władze, z których one wypływają, też są niematerialne, więcej, że władze te należąc przecież do tego samego człowieka, są zapodmiotowane w czymś niematerialnym, a co w tradycji greckiej i łacińskiej nazywano duszą. Te różne, niejednorodne, „części” człowieka są z jednej strony częściami jednego bytu, a z drugiej zaś nie są przecież sobie równe, zachodzi między nimi *h i e r a r c h i a*. O ile bowiem części materialne i życie wegetatywno-psychiczne odnajdujemy również w przyrodzie, to tylko człowiek posiada życie duchowe. To dzięki życiu duchowemu dokonującemu się na mocy aktów intelektu i woli człowiek zarówno transcenduje cały świat przyrody, jak też jest obecny dla siebie samego i dla innych ludzi na sposób ludzki, duchowy. Nic więc dziwnego.

że wewnętrzna hierarchia różnych „części” człowieka posiada swoje oparcie w ludzkim duchu. Człowiek istnieje po to, by mógł owego ducha uaktywniać, pozostałe zaś części i ich czynności muszą więc duchowi być przyporządkowane. Jeśli zatem mówimy, że moralność bazuje na *bonum honestum*, czyli na człowieku, zaś sam człowiek jest złożony i zhierarchizowany, to ostatecznie nasze działanie tylko wówczas jest moralnie piękne, jeśli zarówno w stosunku do podmiotu działającego, jak i do innych ludzkich podmiotów respektowana jest ta wewnętrzna hierarchia. Dopiero wówczas bowiem działanie nasze ma rzeczywiście na uwadze dobro-cel.

Ale na tym nie koniec. Pojawia się jeszcze pytanie, co może być najlepszym przedmiotem dla naszych aktów duchowych? Pytanie to nie doczekało się u Arystotelesa w miarę jednoznacznej odpowiedzi, natomiast wcześniej Platon doszedł do wniosku, że takim przedmiotem może być tylko Idea Piękna. Później zaś, w chrześcijaństwie, na tle zupełnie nowej wizji rzeczywistości, miejsce Idei Piękna zajął osobowy Bóg. Ta ostatnia perspektywa poszerzyła pole moralności, albowiem nie tylko relacje między ludźmi noszą znamiona moralne, ale również moralnością objęty został stosunek człowieka do Boga. Stąd uczynki, które pozwalały człowiekowi zbliżyć się do Boga, nazywane były uczynkami pięknymi.

Reasumując przedstawione tu wywody możemy zauważyć, że pojawia się trojokie nałożenie się na siebie celowości w sobie. Raz celem jest sam człowiek jako działający podmiot, po raz drugi celem są czynności duchowe, a więc akty poznania intelektualnego i duchowej miłości, po raz trzeci wreszcie celem jest byt osobowy, już nie tylko człowiek, ale i sam Bóg. Celowość ta nie jest rozbita, ona może być wewnętrznie sprzężona. To ja wyłaniam akt miłości w stosunku do kogoś. Jako cel zwracam się ku komuś, kto również jest celem, te akty więc nie wymagają, abym zrezygnował z własnej podmiotowości. Nawet bowiem, jeśli oddam za kogoś życie, to i tak z tego powodu nie staję się środkiem działania. Czynię to bowiem na mocy własnej decyzji, a więc z zachowaniem swojej autonomii: ja tak chcę. Decyzja taka jest znakiem transcendencji człowieka nawet w stosunku do własnego życia. Akt taki nie niszczy

czy więc ani naszej podmiotowości, ani tego, że jesteśmy celem działania.

I właśnie działanie wyzwolone ze względu na cel sam w sobie to nic innego jak dobro szlachetne, zwane też pięknem. Gdyż jak powiada Arystoteles w *Retoryce*: „Pięknem jest to, co zasługuje na uznanie dzięki temu, że jest samo przez się godne wyboru”(1366a 33). Ta definicja piękna, cytowana często przez estetyków, nie ma bezpośrednio odniesienia do piękna estetycznego, lecz przede wszystkim odnosi się do piękna moralnego.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej moralności w kontekście życia osobistego i społecznego. Sama moralność, jak łatwo można już odgadnąć, nie jest celem w sobie, ona jest dla celu, ona jest po to, by człowiek mógł uaktywnić swe najwyższe władze w odniesieniu do najwyższego przedmiotu. Ale droga do takiego celu jest długa i żmudna. Człowiek bowiem w odróżnieniu od świata natury rodzi się jako nie przystosowany do życia, a tym bardziej do osiągnięcia właściwego celu życia. Jest tutaj pęknięcie, które religia chrześcijańska tłumaczy działaniem grzechu pierworodnego. Aby rozwinąć to, co w nim najbardziej ludzkie, człowiek musi nauczyć się życia, które będzie na jego miarę. Ponieważ nie dzieje się to samoczynnie, potrzebuje pomocy. Uzyskać zaś ją może dzięki właściwemu wychowaniu (*paideia*) nie jest niczym innym jak właściwym udysponowaniem człowieka do właściwego działania. Takie trwale dyspozycje nosiły miano *aretai*, czyli cnót, stając się jakby drugą naturą. *Paideia* to właśnie kultura, czyli dopełnienie natury tam, gdzie ona kuleje, a nie wymyślanie światów wartości. Kultura, i to zdrowa kultura, jest potrzebna człowiekowi w pokonaniu pękniętego przejścia od natury do osoby na poziomie działania. A co pozwala istotnie człowiekowi na zespolenie owego pęknięcia? Pozwala mu na to rozum, który dostrzegając owo pęknięcie, musi odnaleźć odpowiednie spoiwo, a więc podać właściwe środki, które umożliwią życie autentycznie osobowe. W dynamizmie ludzkiego życia, jakże zróżnicowanego, chodzi o to, żeby najrozmaitsze inklinacje czy skłonności popychające nas w różnych kierunkach skierować ku naczelnemu dobru osobowemu, zaś dzięki wychowaniu i cnotom nakierowanie to przybierze trwale for-

my. Stąd moralność określano jako *habitus quae dam et recta ratio agibilium*, czyli cnotę lub cnoty wyrastające z właściwego uporządkowania życia za pomocą rozumu.

Jakie są sfery naszego życia, które muszą być uporządkowane? Najpierw jest to sfera samego rozumu, który sam musi być zdolny do właściwego czytania dobra, hierarchii z nim związanej i odpowiednich środków, jakie do dobra prowadzą. Takie usprawienie rozumu nazywane było *r o z t r o p n o ś c i ą*. Musi być też uporządkowane życie uczuciowe zarówno w zakresie pożądania (przyjemność, przykreść) — *u m i a r k o w a n i e*, jak i w zakresie uczuć bojowych (strach, gniew) — *m ę s t w o*. A wreszcie uporządkowane być muszą nasze stosunki z innymi ludźmi jak i ze społecznością jako taką — a tu jest miejsce na trojaką *s p r a w i e d l i w o ś ć* (rozdzielcza, współdzielcza i wymienna).

Nietrudno zauważyć, że właściwe postępowanie w każdym z tych porządków nie jest rzeczą prostą, i to w dosłownym sensie, bo, jak zauważa Arystoteles, czyny zgodne z cnotą wymagają spełnienia wielu warunków, i to tym większej ich ilości, im większe i moralnie piękniejsze być mają (EN 1178b In). A każdy z nas doświadcza przecież na sobie, ile to rzeczy trzeba brać pod uwagę, jak np. czas, miejsce, miarę i mnóstwo innych okoliczności, jeśli zależy nam, by dokładnie trafić w dobro. I tutaj właśnie natykamy się na drugie określenie piękna moralnego. A choć jest ono pięknem w sensie partycypatywnym, dlatego że jest pięknem ze względu na odniesienie do *bonum honestum*, to jednak jest pięknem, gdyż jest naczelnemu pięknu przyporządkowane. Takie piękno to właśnie *h a r m o n i a*. Jest to harmonia najrozmaitszych czynników jako przyporządkowanych do naczelnego celu, jest to żywa i swoicie ludzka harmonia, przenikająca nas i nasze działanie aż do rdzenia naszego jestestwa. I jeśli do tej harmonii podejmiemy bardzo realnie, to od razu widać, że ani wytwór sztuki, czy to będzie sztuka piękna czy rzemiosło, ani nawet harmonia jakiejś teorii naukowej nie jest tak bogata, tak żywa i tak ludzka jak właśnie harmonia wynikająca ze skoordynowania siebie przy podejmowaniu słusznej moralnie decyzji. Bo tu nie tylko musimy uporządkować pracę intelektu, nie tylko woli, wyobraźni i uczuć, ale dosłow-

nie cali musimy się uporządkować. Musimy cali zebrać się w sobie, a jest to realne zebranie się z uwagi na realny cel. W takim zaś razie, czyż dalej będziemy się dziwić, idąc śladem uczonych estetyków, że tak pojęte życie moralne nazwano pięknem? Byłoby to zaiste dziecinne i śmieszne. Przecież to właśnie ta harmonia scala nas z nami samymi, naturę z osobą, scala nas ze światem, w tym głównie światem innych osób. Ta harmonia ani nie jest jakimś wymysłem i abstraktem, ani bytem intencjonalnym jak dzieło sztuki. To od niej w akcie decyzji zależy być albo nie być, ona ostatecznie dosięga porządku egzystencjalnego. Bo gdy mówię: „tak”, to zmieniam układ rzeczy i samego siebie, podobnie gdy mówię: „nie”. Rozstrzelać? Tak. I nie ma człowieka.

Nic więc dziwnego, że jeśli na harmonię moralną spojrzymy głębiej, a więc poprzez tok naszego realnego życia osobowego, a nie na kanwie abstrakcyjnie analizowanych definicji, to łatwo zrozumiemy, dlaczego dla starożytnych w żadnym wypadku analogatem głównym i miarą piękna nie mogło być dzieło sztuki i piękno estetyczne. Przeciwnie, to właśnie ta harmonia moralna musiała być niedościgłym wzorem dla sztuki. Sztuka bowiem bazuje na bycie intencjonalnym, a ponadto korzysta ze znacznie mniejszej ilości elementów. Ale właśnie harmonia moralna, realnie pojęta, leżała u podstaw związku sztuki greckiej z moralnością, związku, który później został przez „genialnych” artystów spłycony, a przez uczonych autorów ośmieszony pod postacią tzw. moralizmu. Nikt jednak, kto zna tragedię grecką, nie ośmielił się wysuwać takich bzdurnych zarzutów.

Od właściwie uporządkowanego życia moralnego zależy jeśli nie wszystko, to prawie wszystko, gdyż wszelkie dobra bez takiego uporządkowania bardzo łatwo obrócić się mogą na zło. Cóż z tego, że ktoś jest świetnym ekonomistą, jeśli swoje umiejętności wykorzystywa w ten sposób, że będzie okradał innych? Cóż po genialnym polityku, który dla własnej kariery oszuka społeczeństwo? Zaiste, nic po nim dla innych, a i on sam wcześniej czy później, jeśli starczy mu na tyle rozumu, okryje się wstydem i hańbą. Człowiek musi więc być dobrze wychowany. A właśnie Platon podkreślał, że wychowanie dokonuje się za pośrednictwem wyczulenia na harmonię: „Bo najbardziej w głębi

duszy wnika rytm i harmonia i najmocniej czepia się duszy przynosząc piękny wygląd; potem się człowiek pięknie trzyma, jeżeli go dobrze wychowano. A jeżeli nie, to przeciwnie" (*Państwo*, 401E). I tu znowu widzimy, że podstawą piękna jest harmonia duszy, czyli piękno moralne, wtórnie zaś piękno wyglądu, czyli w jakimś sensie piękno estetyczne.

Kalokagathia ma swoje miejsce nie tylko w życiu osobistym, ale również społecznym. Dziś, gdy otacza nas nie kultura i nie cywilizacja, ale raczej subkultura i subcywilizacja, niełatwo jest to zrozumieć. A przecież społeczność, jeśli jest społecznością, a nie gromadą, musi być zorganizowana, a więc uporządkowana. Porządek zaś suponuje nie tylko jakiś typ jedności, ale więcej, musi tu być hierarchia, hierarchia dóbr. Musi więc być jakieś dobro naczelne, zwane dobrem wspólnym, które daną społeczność jednoczy. Tymczasem w naszej subkulturze nastąpiła parcelacja dobra, na plan pierwszy wysunęły się tzw. dobra konsumpcyjne, które mają wypełnić całe życie człowieka, rozbudzając pragnienie w nieskończoność. Ułatwia to szalony postęp techniki i siła oddziaływania mass-mediów. Tym samym celem społeczności stało się albo dobro użytkowe, albo dobro przyjemne, zagubiono zaś piękno moralne. Jakże prymitywnie wyglądać by musiał taki cel w oczach Arystotelesa, który powiada: „Celem państwa jest życie szczęśliwe, a reszta to środki do tego celu wiodące. Państwo zaś jest wspólnotą rodów i miejscowości dla doskonałego i samowystarczającego bytowania. To znów polega, jak powiedziałem, na życiu szczęśliwym i pięknym. Trzeba tedy przyjąć, że wspólnota państwowa ma na celu nie współzycie, lecz piękne uczynki" (*Polityka* 1281a). Tego ostatniego fragmentu nie można wyrwać z kontekstu i przypisywać państwu cele estetyczne. Owszem, jest miejsce i na sztukę, ale zasadniczy sens wypowiedzi Arystotelesa jest taki: urzeczywistnienie piękna to urzeczywistnienie pięknych moralnie czynów, które pozwalają z jednej strony na powstanie społeczności ludzi sobie życzliwych, z drugiej zaś umożliwiają uaktywnienie w człowieku aktów czysto duchowych. Ostatnie zaś obejmują zarówno naukę, jak i sztukę, a w pewnej mierze, z perspektywy chrześcijaństwa, również religię. Te trzy dziedziny, będąc dziedzictwem kulturowym danej społecz-

ności (narodu), są równocześnie jednoczącym dobrem wspólnym. Dopiero w takim klimacie istnienie razem (społeczność) ma naprawdę sens, inaczej jest to horda utworzona według zasad filozofii Hobbesa (*homo homini lupus*), a przecież to właśnie te ostatnie zasady wyznaczają w dużej mierze kształt współczesnych społeczeństw, okraszonych hasłami równości i wolności. Tyle że nie ma tu już miejsca na piękno moralne w sensie społecznym.

Piękno moralne zawiera więc dwa oblicza, jest to piękno jako cel sam w sobie i piękno jako harmonia. A czy jest jeszcze jakieś kolejne oblicze? Oczywiście, że jest. Jest to takie oblicze, którego estetycy jakoś nie umieją dostrzec. Wiadomo, że obok koncepcji piękna-formy czy piękna-harmonii zawiązała się myśl już u Platona, a potem w neoplatonizmie, że *pulchra sunt quae visa placent* (św. Tomasz z Akwinu): piękne są te rzeczy, które podobają się jako oglądane. Czy takie określenie piękna da się zastosować do piękna moralnego? Dlaczego by nie? Człowiek przecież nie jest ślepy na piękno moralne, widzi, jak sam postępuje, jak postępują inni, widzi, jakie są prawa i czy pomagają one w zorganizowaniu się społeczności czy też przeciwnie, dezorganizują. To nie była metafora, gdy Platon w *Uczcie* mówił o pięknych prawach i o pięknym postępowaniu. Bo to przecież człowiek może lub nie realnie postępować w zgodzie z celem nadrzędnym, to społeczność jest dobrze lub źle zorganizowana dzięki prawom, a widać to gołym okiem. A jeśli stykamy się z pięknym postępowaniem, jeśli są sprawiedliwe prawa, to nie tylko lepiej żyjemy, ale i budzi to nasz zachwyty. W ten sposób podziwiamy prawo rzymskie, a z odrazą patrzymy na prawo komunistyczne, z którego Polska do tej pory, niczym z siideł szatańskich, nie może się wyplątać. To wszystko człowiek widzi, i na zewnątrz, gdy obserwuje innych, i od wewnątrz, gdy patrzy na samego siebie. Widzi szczegółowo, lepiej niż naturę, lepiej niż dzieła sztuki. W takiej zaś perspektywie również piękno pojęte relacjonistycznie nie jest wtórne wobec piękna estetycznego. Tak mogą twierdzić tylko uczeni estetycy, którzy za bazowe przyjmują sobie piękno pojęte jako wartość estetyczna. Tyle że to *a priori* zamyka im oczy na rzeczywistość, w tym rzeczywistość piękna moralnego, o którym jako estetycy niewiele mają do powiedzenia.

Widzimy więc, że grecka *kalokagathia* to nie jest jakiś anachronizm wydumany przez filozofów, to jest coś, co powinno regulować nasze życie. W innym wypadku owa dysharmonia, ślepa na cel nadrzędny, powoduje nieustannie, że człowiek czuje jakiś niesmak, i to życia osobistego i międzyludzkiego, i społecznego. A stało się to w naszej subkulturze europejskiej tak, że wydumany sceptycyzm zaraził zdrowy rozsądek, wskutek czego człowiek traci przekonanie, że może poznawać prawdziwie, zaś prymitywny cynizm zraził nas do realnego dobra, a wreszcie „genialna” twórczość nieodpowiedzialnych artystów odebrała nam wiarę i radość piękna. Na skutek tych właśnie przyczyn człowiek, i społeczność, jest chory, czyli, mówiąc w duchu kultury greckiej, jest szpetny i brzydki. Może więc należałoby podjąć to ryzyko i wrócić jednak w edukacji do tego, co nosiło miano *kalokagathia*!

Piotr Jaroszyński

ZUSAMMENFASSUNG

Kalokagathia

In der Kultur des klassischen Altertums erfreute sich das moralisch Schoene besonderer Vrliebe. Weshalb wurde das Gute — und welches Gute wurde — als Schoenes bezeichnet? Ein solches, indem sich ein durch drei Dinge definiertes Schoenes verwirklicht findet: als etwas, das sein Ziel in sich traegt, als Harmonie und als das, was Bewunderung ausloest, wenn es betrachtet wird. In der Neuzeit, als das Gute und das Schoene vom Sein getrennt wurden, ging das kulturelle Gewicht der Kalokagathia verloren, und heute ist sie nicht mehr (ohne weiteres) verstaendlich. Infolgedessen wurde gleichfalls die Moral ihrer „schoensten” Seite entledigt.

Uebersetzer: Klaus-Peter Friedrich

Henryk Kiereś

Sztuka a prawda*

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 2, s. 51-69

Kiedy starożytni Grecy odkryli sztukę, prawie natychmiast dali wyraz przekonaniu, że zarówno jej uprawianie, jak i zgłębianie jej tajemników to zadania niełatwe. Myśl te najwzięj sformułował Pindar z Teb mówiąc po prostu: „Sztuka jest rzeczą trudną” (*Olympia IX*, 107)¹. Znajdziemy ją także w znanym fragmencie aforyzmu Hipokratesa: *Ars longa vita brevis* — mało jednego życia, aby sztukę wyczerpać twórczo i poznać wszystko, co da się dzięki niej wytworzyć. Przykłady podobnych wypowiedzi można by mnożyć, a sięgałyby one czasów nam współczesnych, bowiem trudno uchwytnie pochodzenie sztuki i jej zdumiewająca różnorodność sprawiły i sprawiają nadal, że na jej patrona nadaje się najlepiej syn Okeanosa i Tetydy, mitologiczny Proteusz wyposażony w dar wieszczania oraz w zdolność przybierania różnych postaci.

Nic dziwnego, że w tej sytuacji pytanie o związek sztuki z prawdą budzi respekt podwójny, ponieważ spotykają się w nim sztuka oraz prawda — obie równie trudne! Kto podejmie obecne w nim wyzwanie i podda studiom postawiony w nim problem, nieuchronnie doświadczy, jak respekt wobec niego pogłębia się, a nawet jak prze-

* Artykuł jest poszerzone wersją odczytu wygłoszonego w ramach XXXIV Tygodnia Filozoficznego pt. „Sztuka: mimesis czy kreacja”, który odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w marcu 1992 roku.

¹ Cytaty, po których następują odnośniki w nawiasach, pochodzą głównie z: Władysław Tatarkiewicz, *Historia estetyki*. Estetyka starożytna, III, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962.

mienia się w rozterkę bliską zwątpieniu w możliwość znalezienia zadowalającego rozwiązania. A będzie to niezależne od tego, czy wystąpi on w roli profesjonalnego znawcy sztuki czy też jako rozmówany w niej amator. Dlaczego? Pytanie nieomal że retoryczne! Przecież *ars longa est*, a dzieje zgłębiania jej istoty są równie długie, co prawie beznadziejnie zagmatwane, czego wymownym świadectwem jest bogaty wachlarz konkurujących ze sobą teorii, co stanowi bezdyskusyjny dowód na to, iż *ars difficilis est*.

Co zatem sprawia, że pomimo tak zniechęcających trudności, znanych dobrze każdemu, kto nieprzypadkowo zetknął się ze sztuką, od prawie trzech tysięcy lat powracamy do pytania o jej związek z prawdą? Można sądzić, że przede wszystkim dlatego, ponieważ — krótko mówiąc — trudno sobie przedstawić sztukę zdyspensowaną od prawdy. Spróbujmy powiedzieć znanemu nam twórcy, że jego sztuka jest fałszywa, i nie doświadczyć jednocześnie, jak tym sądem głęboko dotknęliśmy swego rozmówcę; powtórzmy to samo teoretykowi sztuki, a natychmiast zacznie on rozróżniać, argumentować i ilustrować własne tezy odpowiednimi jego zdaniem przykładami; i wreszcie przypomnijmy sobie nasze spory o sztukę, w których prawda odgrywa rolę ostatecznej instancji wydawanych przez nas werdyktów. Nie wydaje się prawdopodobne, abyśmy wszyscy ulegali złudzeniu.

Wiemy dobrze, że sztuka przenika nasze życie na wskroś; narzędzia udoskonalają życie materialne, natomiast dzieła sztuki tzw. pięknej wywierają wpływ na życie duchowe. Kiedy spytamy, co stanowi gwa-

² Ważniejsze prace w języku polskim zob. Antoni B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986, 139; Etienne Gilson, *The Arts of the Beautiful*, New York 1965; J. K. Feibleman, *The Truth — Value of Art*, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 24, 1966, 4, 501-508; J. Hospers, *Meaning and Truth in the Arts*, Chapel Hill 1946; tegoż: *Implied Truth in Literature*, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 19, 1960, 1, 37-46; M. Macdonald, *The Language of Fiction*, w: J. Margolis, *Philosophy Looks at the Arts*, New York 1962, 181-196; J. Mitchell, *Truth in Fiction*, w: *Philosophy and the Arts*. Royal Institute for Philosophy Lectures, Edinburgh 1973, 1-22; D. N. Morgan, *Must Art Tell the Truth?* *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 26, 1967, 1, 17-27; F. E. Sparshott, *Truth in fiction*, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 26, 1967, 1, 3-7.

rancję sprawności narzędzia w jego kluczowej funkcji przekształcania świata przyrody, odpowiedź nasunie się sama: ponieważ jest ono zbudowane wedle jego bezwzględnych praw. Zgodność narzędzia z rzeczywistością materialną jest warunkiem *sine qua non* osiągnięcia za jego pomocą celów, jakie stawia sobie ich wytwórca. Czy ten sam warunek obejmuje także sztuki piękne? Czy podlegają mu w równej mierze taniec, muzyka, poezja czy malarstwo?

Pytanie to postawili jako pierwsi starożytni Grecy, wróćmy więc do nich, bowiem skłaniają do tego następujące racje: są oni fundatorami naszej, europejskiej kultury; w ich czasach wszystko było klarowniejsze; w interesującej nas sprawie związku sztuki z prawdą nie powiedziano później nic nowego.

Myśliciele greccy dostrzegli, że sztuki piękne³ wyzwalają potencjał duchowy człowieka, że intensyfikują jego życie osobowe, różne przecież od życia biologicznego, i że nie pozwalają człowiekowi pozostać obojętnym na to, czego dzięki nim doświadczył, co w juch lub dzięki nim poznał. Skoro tak jest, należy — za Grekami — postawić pytanie ostateczne: czy zależy to od ścisłego związku tych sztuk z prawdą, czy też od swoistej dla nich i niezależnej od prawdy siły perswazji?

Charakterystyczne, że chociaż żywiono dla sztuki wielki podziw, wielu dawnym myślicielom jawiła się ona jako dziedzina moralnie podejrzana, ponieważ — jak niektórzy sądzili — mami ona pozorem, zwodzi wymysłem i udawaniem prawdy, posługując się „syrenim śpiewem” piękna zręcznie podstawia fikcję za rzeczywistość. I tak, według Pindara, „oszukują nas baśnie ozdobione barwnymi wymysłami”, Gorgiasz zaś — jak zaświadcza W. Tatarkiewicz — „nie lękał się twierdzić, że celem sztuki jest wprowadzać duszę w błąd i uwol-

³ Chociaż wyrażenie „sztuki piękne” pojawia się na dobre dopiero w połowie wieku XVIII za sprawą Ch. Batteux (*Les beaux arts réduits a un même principe*, Paris 1747), pojęcie sztuk tego rodzaju nieobce było starożytnym, ale nie w tym sensie, że wyróżnia je piękno, bowiem cała ludzka wytwórczość podporządkowana była doskonałości i objęta była jedną teorią, lecz w rozumieniu np. Arystotelesa, który poezji, malarstwu czy muzyce przypisuje funkcje dostarczania wytechnienia, pouczenia i radości z ich poznania; użyteczność tych sztuk jest innego rodzaju niż sztuk rzemieślniczych, są one bowiem ważne dla kształtowania ducha ludzkiego.

nić wyobraźnię", co jeden z jego uczniów uznał za miarę wartości i popularności sztuki mówiąc: „W tragedii i malarstwie najwyżej ceni się tego artystę, który najlepiej w błąd wprowadza”. Podobnego zdania byli Tukidydes i Heraklit oraz Sekstus Empiryk, który demaskuje zgubny wpływ sztuk pięknych wypowiadając znamienne słowa: „Jedni dążą do prawdy, innym zaś chodzi o to, by panować nad umysłami, panuje się zaś nad nimi raczej przez zmyślenie niż prawdę" (*Adv. mathem.* I 297).

Z przytoczonych opinii wynika, że sztuki piękne są fałszywe, ponieważ ich dzieła są niezgodne z rzeczywistością dostępną zmysłom, to zaś sprawia, iż są one niebezpieczne dla człowieka, bowiem można go za ich pomocą z rozmysłem oszukiwać; są one co prawda — by posłużyć się określeniem Dantego „pięknym kłamstwem”, ale piękne kłamstwo pozostaje zawsze kłamstwem, czyli rodzajem fałszu.

Zauważmy jednakże, że wymienieni myśliciele są przeciwko takiej sztuce, która nie spełnia podstawowego w ich mniemaniu warunku prawdziwości, jakim ma być jej zgodność z rzeczywistością, a z tego wynika, że sztuka spełniająca ten warunek musi być *ex definitione* prawdziwa i ze wszelkimi miarągodna polecenia. Takie przekonanie, nieobce wielu starożytnym, wyraża znacznie później Leonardo da Vinci: „Najbardziej godne pochwały jest to malarstwo, które wykazuje największą zgodność z rzeczą odtwarzaną. Mówię o tym ku zawstydzeniu tych malarzy, którzy chcą poprawiać dzieła natury" (*Traktat o malarstwie*, frg. 411). Jeśli nie wytaczają oni oskarżeń przeciwko sztuce jako sztuce, zatem — można sądzić — chcą zdemaskować taką jej wizję, która nie respektuje zalecanego przez nich kryterium. Domyślamy się, że chodzi im o tzw. maniczną koncepcję sztuki, według której jej źródło, a szczególnie źródło poezji, tańca i muzyki jest „nie z tego świata". Zwolennicy tej koncepcji są jednakże przekonani, że mania czy entuzjazm nadaje sztuce jej właściwe oblicze i zarazem sprawia, iż jest ona przejawem najwyższej prawdy. Ma się rozumieć, nie idzie im o prawdę rozumianą jako zgodność sztuki ze światem poznawal-

⁴ Zob. W. Tatarkiewicz, *Prawda w sztuce*, w tegoż: *Droga przez estetykę*, Warszawa 1972, 101, 103.

nym zmysłowo, nie chodzi o prawdę dostępną wszystkim ludziom, ale o prawdę przez duże „P”. Jej depozytariuszami są bogowie, bóstwa, muzy bądź też kosmiczna *vis incognito.*, za których sprawą artyści ulegają osobliwemu, lecz szlachetnemu szałowi, niezrozumiałemu dla nich samych natchnieniu, które jest warunkiem dostępu do prawdy i warunkiem jej adekwatnego wyrażenia. Jak mówi Pindar: sztuka dotyczy „rzeczy, których bogowie mogą nauczyć poetów, a których śmiertelni odkryć nie są zdolni” (Pean VI 51). *Porte parole* Platona, Sokrates w dialogu z aktorem Ionem powołuje się na opinię, według której „wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią, nie przez sztukę: tylko bóg w nich wstępuje i oni w zachwyceniu wszystkie te poematy mówią... (pieśniarz) nie prędzej potrafi coś zrobić, zanim bóg w niego nie wejdzie, zanim zmysłów nie straci i nie pozbędzie się rozumu... poeci nie są niczym więcej, tylko tłumaczami bogów w zachwyceniu; każdego jakiś bóg w zachwytyt wprawia” (Ion 533 E, 534 C). Jeżeli ktoś zapragnie doświadczyć tej prawdy — mówią manicy — musi bezwiednie ulec tańcowi czy muzyce bądź też poddać sztukę, szczególnie poezję stosownym zabiegom hermeneutycznym.

Zatem według maników ich sztuka jest bardziej prawdziwa od tej, która wzoruje się na świecie dostępnym zmysłom, problem jednakże tkwi w tym, czy mania zawsze i bezwarunkowo objawia prawdę, czy — inaczej rzecz ujmując — bogowie mogą i chcą nas zwodzić? Wydaje się, że przed tym pytaniem stanął Platon, który był pełen respektu wobec twórców-maników, ale z racji systemowych ich sztukę potępiał.

Zdaniem Platona sztuce urzeczywistnianej na sposób maniczno-ekspresyjny należy postawić następujące zarzuty: po pierwsze, wywiera ona niekorzystny wpływ na młodzież, bowiem opanowując jej umysły i ciała niewłaściwie ją usposabia, burzy właściwy człowiekowi i pożądanym w nim ład umysłowy i moralny, a ponadto — po drugie — „Poeci są jak jasnowidze i wróżbici, nie wiedzą nic, o czym mówią. A zarazem zauważyłem, że z powodu swej poezji mają się za uczonych także w tych sprawach, w których wcale uczeni nie są” (*Obrona Sokratesa* VII C). Dlatego właśnie twórcy-manicy zostali skazani na

banicję z przyszłego, idealnego państwa, które miało być celem życia jego obywatela. Platon nie miał także uznania dla sztuki naśladowującej zastany świat, świat opinii-doksi „bo jakim dobrem jest owoc naśladowania tego, co samo jest naśladowaniem? „Widziadła tylko wywołuje, a od prawdy daleko stoi" (*Państwo* 605 A). Owszem, można podziwiać tak realistyczną, że aż prowadzącą do iluzji sztukę Zeuksisisa, ale gdyby racja bytu sztuki miała się sprowadzać do reduplikowania świata, który sam jest cieniem i pozorem prawdy, byłaby ona pozbawiona głębszego sensu. Ostatecznie, sztuka przez duże „S" to dla Platona sztuka „taka jak podało prawo", sztuka zgodna z tym, co „rzeczywiście rzeczywiste", czyli pozostająca w zgodzie ze światem idei (*Prawa* 660 A). Skoro zaś idee są przedmiotem poznania filozoficznego, artysta powinien „rytmem i harmonią przedstawiać... we właściwy sposób jedynie postawę mądrych, mężnych i ze wszech miar cnotliwych mężów", czyli filozofów (*Prawa* 660 A).

Ze zwolennikami pierwszego ze stanowisk łączy Platona podejrzanie, co do wartości manichejskiej teorii sztuki, a szczególnie tajemniczego i poza racjonalnego źródła jej prawdziwości, różni go od nich rezerwa wobec sztuki naśladowującej świat doksalny. To ostatnie łączy go z manikami, zbliża go do nich również przekonanie o transcendentnym wobec świata charakterze kryterium jej prawdziwości, ale dzieli teza o jego czysto racjonalnym źródle, bo sztuka — jak powiada — to „przemyślana robota", a nie tak czy inaczej rozumiana ekspresja. Charakterystyczne, że przedstawiciele tych różniących się przecież poglądów są przekonani, że sztuka jest rodzajem (bezpośredniego) poznania.

Kiedy dotrzemy do Arystotelesa, mamy prawo podejrzewać, że nasz problem ulegnie modyfikacji, że stanie się problemem daleko bardziej złożonym. W związku z tym przypomnijmy sobie zręby jego teorii sztuki.

Według Stagiryty sztuka jest „trwałą dyspozycją do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia" (*Etyka Nikomachejska* 1140 a 9), zatem u jej podstaw leży ludzki intelekt: „Przez sztukę powstaje wszystko to, czego forma jest w duszy" (*Metafizyka* 1032 b 1). Jest ona czymś dodanym do natury, ponieważ „nie są wytworami sztuki

te rzeczy, które z konieczności istnieją lub powstają w sposób zgodny z nakazami natury", tworzy ona te „rzeczy, które mogą być i nie być", a więc takie, które są niekonieczne, ale tworząc je „sztuka naśladuje naturę" (*Fizyka* 194 a 21-22; *Meteor.* 381 b 6).

Domyślamy się, że dalsza prezentacja tej teorii domaga się wyjaśnienia pojęcia „natura", nie musimy jednak tego robić, bowiem dla naszych celów będzie wystarczające, jeśli spytamy, czy Arystoteles rozumiał przez naturę to samo, co jego poprzednicy? Pamiętamy, że jedni głosili, iż prawda sztuki to jej zgodność ze światem przyrody: sztuka ma ów świat odzwierciedlać, a jakiegokolwiek odstępstwo od tej zasady dyskwalifikuje ją w aspekcie prawdziwości. Jeśli się zgodzimy na tę upraszczającą, ale za to ujednoznaczniającą interpretację, spytajmy, czy według Arystotelesa naśladowanie natury to jej kopiowanie? Odpowiada on następująco: „Sztuki bądź uzupełniają naturę tym, czego ona nie zdoła zrobić, bądź ją naśludują" (*Fizyka* 199 a 15) i wielokrotnie daje do zrozumienia, że sztuka naśladuje naturę „w sposobie jej działania". Tym samym oddala tezę, jakoby sens sztuki sprowadzał się do kopiowania twórców przyrody, bowiem artysta — po pierwsze — uzupełnia naturę, a — po drugie — naśludując ją tworzy rzeczy, których w świecie nie ma: „Zadaniem poety nie jest mówić o tym, co się rzeczywiście stało, lecz to, co mogłoby się stać" (*Poetyka* 1451 a 36). Przy okazji warto podkreślić, że wskazując na te momenty sztuki Arystoteles odsłania jej ostateczną rację bytu: gdyby natura działała doskonale, sztuka byłaby zbędna, a zatem — powtórzmy — naśladowanie jej dzieł byłoby pozbawione głębszego uzasadnienia. W wielu miejscach Stagiryta daje wyraz przekonaniu o wytwórczym charakterze sztuki, na przykład kiedy mówi, że poznanie obrazu malarskiego dostarcza nam powodów do radości, ponieważ rozpoznajemy w nim znane nam (przynajmniej co do gatunku i rodzaju) przedmioty, a kiedy obraz przedstawia to, czego nie znamy lub co jest empirycznie niemożliwe, raduje nas samo ich poznanie bądź poznanie sztuki, która je wytworzyła (*Poetyka* 1448 b 4; *Retoryka* 1371 b 4; *O częściach zwierząt* 1 5).

Już na podstawie tego można sądzić, że Arystoteles był niechętny pogładowi o manicznym źródle sztuki, I rzeczywiście, jej genezę wi-

dział w przyrodzonej człowiekowi skłonności do naśladowania, która — jeśli zostanie dostrzeżona i poddana kształceniu — może się rozwinąć w cnotę sztuki. Znamy także wypowiedź Stagiryty dotyczącą źródła poezji, którą najchętniej wiązano z manią i najdłużej nie zaliczano do grona sztuk; brzmi ona następująco: „... poezja jest raczej sprawą przyrodzonych zdolności niż szału. Wśród poetów bowiem pierwsi łatwiej przystosowują się do tematu, a drudzy tracą nad swą pracą kontrolę" (*Poetyka* 1455 a 30).

Zatem momentem rozstrzygającym o prawdzie sztuki nie jest ani jej proste podobieństwo do rzeczywistości, ani jej ponad-naturalne pochodzenie, ani — wreszcie — konieczność naśladowania świata idei, ponieważ — jak pisze Arystoteles — „wszelka sztuka łączy się z powstawaniem i wynalazczym obmyśleniem... rzeczy... których źródło tkwi w wytwarzającym" (*Etyka Nikomachejska* 1140 a 9). Sztuka jest z tego świata, bowiem pojawia się ona wtedy, „gdy z wielu doświadczeń zrodzi się jedno ogólne ujęcie podobnych rzeczy" (*Metafizyka* 981 a 5).

Czy wobec tego Arystoteles nie brał pod uwagę możliwości zachodzenia związku sztuki z prawdą rozumianą logicznie? Za taką interpretacją zdaje się przemawiać następująca jego wypowiedź: „Wartość dzieł sztuki tkwi w nich samych; nie trzeba nic więcej od nich żądać ponad to, że mają pewien kształt" (*Etyka Nikomachejska* 1105 a 27). W innym miejscu sformułowane są warunki tego, co Stagiryta określił metaforycznie mianem „pewnego kształtu”; są to: początek, środek i koniec oraz prawdopodobieństwo, konieczność i możliwość (*Poetyka* 1451 b 27; a 36; 1460 b 8; *Retoryka* 1409 a 35). W świetle tych dookreśleń dzieło sztuki jawi się jako byt — by tak rzec — obojętny na zewnętrzną wobec niego rzeczywistość, ponieważ posiada ono właściwe sobie warunki swego sensu. Wszystko, co je buduje i określa, jest zawarte w nim samym, a na dowód tego niech służą następujące słowa Stagiryty: „W poezji rzecz niemożliwa (empirycznie), ale trafiająca do przekonania, jest lepsza niż możliwa, ale nie budząca wiary" (*Poetyka* 1461 b 11).

Zauważmy w związku z tym, że pozostaje nam możliwość poszukiwania takiego związku sztuki z prawdą, który byłby związkiem nie-

jako wewnętrznym dla samej sztuki, inaczej mówiąc, kryterium prawdziwości sztuki byłoby wewnętrzne wobec samej sztuki. Za tą koncepcją opowiadają się głównie sami jej twórcy, co jest z wielu względów zrozumiałe, ponieważ — jak sądzą oni sami, a także orędujący im teoretycy — przykładanie do sztuki jakiegokolwiek zewnętrznej wobec niej miary jej prawdziwości (resp. wartości) prowadzi nieuchronnie do normatywizmu, do cenzurowania sztuki, do prób zniewalania artystów i podporządkowywania sztuki innym dziedzinom życia, na przykład polityce, religii czy filozofii⁵. Wynika z tego, że sztuka będzie najprawdziwsza wówczas, jeśli pozostawi się ją sobie samej.

Odróżnijmy od siebie dwie sprawy, jakie się nam na siebie nałożyły; po pierwsze, bezdyskusyjne, znane z historii przypadki zniewalania sztuki i związane z tym pytanie: co w samej sztuce sprawia, że można ją wykorzystywać dla obcych jej celów, i po drugie, problem prawdziwości sztuki sondowany przez nas w aspekcie hipotezy: czy

⁵ Współczesny estetyk amerykański Arthur C. Danto jest zdania, że pomiędzy sztuka a filozofia od jej początków toczy się batalia polegająca na tym, iż filozofia nie posiadająca racji bytu, wyręczana przez sztukę filozofia będąca właściwie naśladowaniem sztuki (.), pragnie sztukę podporządkować sobie, spetryfikować ją narzucając jej peta teorii i w ten sposób uśmiercić ją. Jednakże sama sztuka okazuje się silniejsza od filozofii, tak jak — powiada Danto — *pathos* jest silniejszy od *logos*. Danto pisze: „Dzieło sztuki wygląda tak, jakby miało być do czegoś użyteczne, jednak z punktu widzenia prawdy filozoficznej nie jest użyteczne, a jego logiczna bezcelowość łączy się z bezinteresownością jego odbiorców, gdyż jakiegokolwiek użycie, do którego mogłoby być zastosowane, jest albo użyciem niewłaściwym, albo perswazją”. Omawiany autor przychyliła się do koncepcji sztuki jako rodzaju retoryki, przypisuje sztuce siłę perswazyjną, której to filozofia musi się obawiać. Zob. *Filozoficzne zniewolenie sztuki*, Studia Estetyczne XXIII 1986-1990, 17-34, tłum. Marek Janiak.

Polemika z przedstawionym poglądem to sprawa dalsza: można mieć nadzieję, że nasze rozważania pokażą, że diagnoza Danto jest logicznie nietrafna. Wypada dodać, że retoryka sama jest sztuką, w związku z czym ryzykowne byłoby twierdzenie, iż np. taniec czy muzyka to fragment retoryki, a po drugie, retoryka to *ars bene dicendi*. a to domaga się wyjaśnienia, na czym polega *bene dicendi*, czy np. na tym, że należy kogoś — niezależnie od prawdy — po prostu przekonać czy też należy go przekonać do prawdy czy „w” prawdzie.

prawda jest wewnętrzną sprawą sztuki? Zatrzymajmy się przy tym drugim.

Sięgnijmy wpierrw do któregoś ze współczesnych teoretyków sztuki; jeśli to będzie Roman Ingarden, nie ma potrzeby uzasadniać, dlaczego właśnie on. Otóż zdaniem polskiego fenomenologa prawdziwość rozumiana jako związek dzieła sztuki z rzeczywistością pozartystyczną w jakimkolwiek jej aspekcie nie jest koniecznym, ani wystarczającym warunkiem jego wartości, ani nie daje wystarczającej podstawy dla jego interpretacji tzw. prawdziwościowej. Nie ma sensu — powiada Ingarden — „wylawianie sądów i całych systemów filozoficznych”, ponieważ poznawcza funkcja sztuki polega na docieraniu do „najistotniejszych związków pomiędzy ostatecznymi jakościami”, a właśnie na tym polega jego funkcja odkrywczą, która jest jego funkcją właściwą i samoistną. Dlaczego? Albowiem „poetyckie przedstawienie daje więcej niż pozapoetycka interpretacja. Więcej mianowicie o to wszystko, co nie da się opisać przy pomocy racjonalnych pojęć”. Bez entuzjazmu Ingarden dodaje, iż: „Teoretyczne ujęcie tylko pojęciowo określa, nazywa albo to lub owo o nazwanym sądzi”⁶.

Kiedy Ingarden poddał analizie słowa „prawda” i „prawdziwy” w ich możliwych zastosowaniach do sztuki, pośród sondażowych różnic zwrócił uwagę na możliwość (dla samego Ingardena była to tylko możliwość, gdyż kwestia wymagała dalszych rozważań) mówienia o prawdziwości dzieła sztuki, gdyby się je potraktowało jako wynik pewnego poznania⁷. Spróbujmy pójść tym tropem, ale niestety musimy zrezygnować z traktu wyznaczonego przez filozofię Ingardena, ponieważ zarysowana przez niego perspektywa domaga się osobnych, interpretujących jego myśl rozważań⁸. Wróćmy do Arys-

⁶ Roman Ingarden, *O tak zwanej „Prawdzie” w literaturze*, w tegoż: *Studia z estetyki*, I 1966, 445nn.

⁷ *O różnych rozumieniach „prawdziwości” w dziele sztuki*, w tegoż: j.w., 397.

⁸ Niepokój budzi rezerwa Ingardena do wiązania sztuki z rzeczywistością, a zwłaszcza platońskie co do swego pochodzenia przekonanie, podzielane zresztą przez wielu twórców i estetyków, a szczególnie tych, którzy są przychylni tzw. antysztuce, według którego sztuka jest rodzajem pozmniejszającego na wnikaniu

totelesa i do komentującego jego tezy Tomasza z Akwinu; jest to niezbędne, ponieważ przypomnianym zrębom arystotelesowskiej teorii sztuki należy dać odpowiednie tło filozoficzne i w ten sposób szukać dla nich rozwinięcia.

Arystoteles wyróżnia trzy sfery świadomego życia człowieka: *theoria*, *praxis* i *poiesis* (*Metafizyka* VI 1); celem sztuki jest dobro zamierzonego dzieła, a ponieważ sztuka dotyczy tego, co „może być i może nie być” (*Etyka Nikomachejska* VI 4 1140 a), ustala ona jedynie cele szczegółowe, dotyczące określonego rodzaju sztuki (bo nie dla każdej ze sztuk to samo jest równie słuszne) lub celu *hic et nunc* dzieła. Życie ludzkie nie jest sumą celów partykularnych, jego cel ostateczny, czyli najwyższe dobro, do którego człowiek chce dążyć, jest przedmiotem poznania teoretycznego. Wynika z tego, że sztuka — jako podległa celowi ostatecznemu — nie jest dziedziną bezwzględnie autonomiczną, autoteliczną czy autarkiczną (samowystarczającą i „samozrozumiałą”). Co więcej, jest ona podległa moralności, która koordynuje ludzkie postępowanie w perspektywie życia jako właśnie najwyższego dobra. Dokładniej mówiąc, twórca ponosi dwójaką odpowiedzialność: odpowiada on jako twórca za znajomość własnej sztuki i stopień jej zrealizowania w dziełach oraz jako człowiek, bowiem jego produkcje artystyczne wywierają realny wpływ na życie innych ludzi, wywołują w nim nierzadko głębokie i trwałe zmiany. Artysta nie przestaje być człowiekiem i źle się dzieje — na co kładzie nacisk Tomasz z Akwinu — jeżeli jego dzieła rozmyślnie zwodzą czy usposabiają do czynów moralnie niegodziwych (STh I-II, q. 21, a. 2 ad 2; q. 57, a. 4 ad 3).

Zatem sztuka i zakłada, i wymaga prawdziwej wiedzy o świecie oraz dobrej woli; nie wystarczy jej sama dobra wola, bo przecież twórca może być przez kogoś oszukany lub sam może ulec złudzeniu i działając w dobrej wierze przyczyniać się nieświadomie do zła. Przekonanie to znajdziemy u Cyserona, według którego „sztuka do-

w konieczne związki „pomiędzy ostatecznymi jakościami”. Wiąże się to z tezą o obiektywnym istnieniu takich ostatecznych (metafizycznych?) jakości, co rodzi pytanie o ich związek z realnym światem.

tyczy tych rzeczy, o których posiadamy wiedzę" i chociaż — jak dodaje — „prawda zwycięża naśladowanie", dzieje się tak dlatego, ponieważ jest ona koniecznym jego warunkiem (*De oratore* II 7, 30). Myśl tę udobitnia Horacy twierdząc, że „początkiem i źródłem dobrego pisania jest mądrość" (*De arte poetica* 309).

Znamiennie, że ci twórcy i teoretycy, którzy dostrzegają związek sztuki z wiedzą i moralnością, są jednocześnie świadomi, iż posługując się wytworami sztuki, można innych zwodzić, czyli — mówiąc językiem współczesnym — manipulować. Co to jest manipulacja? Słusznie podejrzewamy, że jest ona czymś złym, czego każdy pragnąłby uniknąć, a można by ją nazwać bez obaw sztuką zwodzenia, zręcznego wprowadzania w błąd, sztuką polegającą na zastosowaniu przymusu za pomocą środków niejawnych i dla celów niegodziwych moralnie⁹. Co sprawia, że można manipulować za pomocą dzieł sztuk pięknych? Można sądzić, że możliwość tę dopuszcza zawarta w nich swoista siła oddziaływania, która polega na tym, że sztuka operuje środkami obrazowymi (resp. obrazem). Dodajmy, że manipulacja nie jest równoznaczna wykorzystaniu środków obrazowych, bowiem wówczas cała sztuka byłaby manipulowaniem, lecz na wykorzystaniu siły oddziaływania obrazu. Spójrzmy na niektóre kwestie związane z teorią obrazu.

Z racji swego zmysłowego (lub quasi-zmysłowego) charakteru obraz działa na swego odbiorcę bezpośrednio; oddziałuje on przede wszystkim na zmysły i uczucia oraz na wyobraźnię, ponieważ jest konkretnym, jednostkowym przedmiotem (przedstawia takie przedmioty). Obraz angażuje także, choć w różnym stopniu, intelekt, bowiem jego zmysłowa faktura jest czymś świadomie i celowo ufor-

⁹ Rozważający kwestię istoty manipulacji Zygmunt Ziębiński zauważa, iż klasyczna łacina nie zna słowa *manipulatio*. Zob. *Wychowanie a manipulacja*. Poznań 1981, 6. Wydaje się, że obecne w językach nowożytnych słowo „manipulacja" pochodzi od łacińskiego *manus*, to zaś należy wiązać ze sztuką zonglowania czy prestidigitatorstwem polegającym na umiejętnym, wywołującym iluzję posługiwaniu się przedmiotami za pomocą ręki. Wydaje się, że stąd się bierze to zapożyczenie. Ziębiński trafnie rozpoznaje istotę manipulacji: jest ona sztuką ukrywania mechanizmu oddziaływania na drugich.

mowanym, a więc wyposażonym w określony sens przedmiotowy, czymś, co taki sens sugeruje lub przedstawia. Obraz (resp. to, co w nim przedstawione) to twór schematyczny i „znakowy”, przeto zakłada on ludzką świadomość, przez którą jest on aktualizowany (czyli wyprowadzony z możliwości do aktu) i konkretyzowany (wypełniane są miejsca tzw. niedookreślone). Ujmując rzecz inaczej, obraz (to, co w nim przedstawione) istnieje naszym istnieniem i „żyje” naszym życiem (psychicznym), jak się mówi, jest on co do swej pozycji bytowej „zawieszony” na spełnianych przez jego odbiorcę aktach poznawczo-pożądkawczych, istnieje on intencjonalnie, czyli o tyle, o ile jest przedmiotem ludzkiego poznania i miłości¹⁰. Wydaje się, że wymienione momenty dostatecznie nam tłumaczą, dlaczego zdarza się, iż tracimy dystans przedmiotowy wobec dzieł sztuki i dlaczego im — niekiedy wbrew naszej woli i zdrowemu osądowi — ulegamy. Czy nie znamy takich sytuacji z własnego doświadczenia?

Czy obraz jest prawdziwy, dlatego że przedstawia przedmioty konkretnie istniejące? Czy przestaje być obrazem, jeżeli jedynie wzoruje się na takich przedmiotach? A może traci swą prawdziwość dopiero wtedy, kiedy przedstawia coś, co wykracza poza nasze normalne doświadczenie? Odpowiedź już znamy: w żadnym z tych przypadków nie jest on ani mniej, ani więcej obrazem, w żadnym z nich nie jest mniej lub bardziej prawdziwy jako obraz. Po to, aby był obrazem, wystarczy, aby posiadał „pewien kształt” i respektował zasady, jakie wymienił Arystoteles. Czy z tego wynika, że prawdziwość dzieła sztuki jest jego immanentną własnością, a jej wystarczającym probierzem „pewien kształt”?

Teoretycy sztuki wyróżniają szeregi znaczeń, w jakich słowo „prawda” stosuje się do dzieł sztuki. Przywołany na świadka W. Tatarkiewicz lojalnie ostrzega: „Zagadnienie prawdy w sztuce nie jest jedno, jest takich zagadnień wiele, bo wyraz „prawda” ma wiele znaczeń, a wraz ze zmienionym znaczeniem zmienia się też zagadnienie¹¹”. Ale z tego, co wiemy, znawcy naszego problemu raczej unikają lub

¹⁰ W sprawie dyskusji na temat sposobu istnienia dzieła sztuki zob. A. B. Stępień. *Propedeutyka estetyki*, dz. cyt., 62-69.

¹¹ *Prawda w sztuce*, dz. cyt., 101.

są przynajmniej powściągliwi w rozstrzyganiu, czy sztuka ma związek z prawdą rozumianą logicznie, której klasyczne sformułowanie brzmi: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Na ogół mówi się o prawdzie tzw. artystycznej, którą zasadniczo sprowadza się do tego wszystkiego, co przyczynia się do sprawnego urzeczywistnienia dzieła, co nadaje mu jedność, „szczerłość” i moc oddziaływania na odbiorcę¹².

Nasuwa się jednak neodparte podejrzenie, że gdybyśmy problem prawdy sztuki ograniczyli wyłącznie do kwestii jej prawdziwości w sensie artystycznym, to albo każde dzieło sztuki byłoby prawdziwe po prostu, jako zgodne, niesprzeczne z samym sobą (lub regułami wytwarzania branymi *in abstracto*), na czym właśnie opierałaby się jego siła oddziaływania na odbiorców, albo prawda logiczna nie wchodziłaby w grę w przypadku sztuki. Z drugim trudno się zgodzić, bo jaki sens miałyby nasze spory o nią, na jakiej podstawie twierdziłibyśmy, że niektóre dzieła sztuki są dla nas kanoniczne, dlaczego zaś innym odmawialibyśmy prawa bytu w kulturze pomimo to, że wyróżniałyby się one oryginalnością i sprawnością artystyczną? Zauważmy także, że utożsamienie prawdy sztuki z jej prawdą artystyczną prowadzi do relatywizmu, jeśli nie do dowolności w dziedzinie sztuki, a ponadto, nigdy nic wiedzielibyśmy, czy ma miejsce manipulacja za pomocą sztuki, a dokładniej mówiąc, problem manipulacji tego rodzaju po prostu nie istniałby dla nas. Jak wobec tego wytłumaczyć jego obecność w kulturze?

Dodatkowego argumentu dostarcza sztuka nowoczesna, nazywana na ogół antyszuką, która jest działalnością programowo antyartystyczną, a więc taką, która widzi swój sens w rezygnacji ze środków twórczych, jakimi posługiwali się artyści tzw. tradycyjni. Antyartyści

¹² Różne znaczenia słów „prawda” i „prawdziwość” w zastosowaniu do sztuki zebrał i krytycznie uporządkował Antoni B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, dz.cyt., 100-105. W obrębie pojęcia prawdy w sensie praktycznym Stępień wyróżnia tzw. prawdę pojetyczną (artystyczną w szerokim sensie), a rozumie przez nią „zgodność poznania z należytych wytwarzaniem”, ale dodaje: „Aby coś było prawdziwe... pojętycznie, musi być prawdziwe DO prostu, w sensie poznawczym”

są głęboko przekonani, że eliminacja wartości tzw. artystycznych nie tylko nie pociąga za sobą eliminacji prawdy z terenu sztuki, ale wręcz, jeśli nie nareszcie i ostatecznie pozwala jej prawdę (lub prawdę innego rodzaju, np. prawdę egzystencjalną) wydobyć na światło dzienne.

Tak więc próba wyjaśnienia naszego problemu za pomocą wyłącznego odwołania się do pojęcia prawdy artystycznej prowadzi do szeregu trudności, co oczywiście nie oznacza, że pojęcie to nie ma zastosowania do sztuki. Wróćmy wobec tego jeszcze raz do wcześniej przedstawionych teorii związku sztuki z prawdą. Poznaliśmy trzy podejścia, według których sztuka jest rodzajem (bezpośredniego) poznania tego, co rzeczywiste: 1. sztuka jest naśladowaniem-odzwierciedlaniem tego (i w granicach tego), co zastane, 2. sztuka to naśladowanie idei resp. tego, co idealne, 3. sztuka to ekspresja prawdy pozaempirycznej, prawdy wyższego rzędu. Pamiętamy, że wbrew tym poglądom Arystoteles twierdzi, iż sztuka nie jest poznaniem, jest ona twórczością, ale jako twórczość naśladowcza wyrasta ona z poznania. Zanim twórca pozna posiadane przez siebie naturalne uzdolnienia oraz własną sztukę, poznaje on — tak jak każdy człowiek — otaczającą go rzeczywistość. To poznanie (wiedza) dostarcza pierwszych impulsów, nasuwa określone możliwości lub konieczność, nieodzowność czegoś, w czym odkrywa on rację bytu dla wybranej sztuki. Jeśli tak jest, związek sztuki z prawdą nie będzie związkiem bezpośrednim: sztuka wyrasta resp. jest wszechstronnie warunkowana przez poznanie-wiedzę o realnym świecie, a ta wiedza jest właśnie albo prawdziwa, albo fałszywa (resp. niepełna, powierzchowna, bezkrytyczna itp.). W związku z tym należy od siebie odróżnić prawdę artystyczną sztuki od prawdziwości wizji świata, jaka leży u podstaw artystycznej koncepcji jej wytworów. Wizja rzeczywistości, na tle której rodzi się koncepcja dzieła sztuki, usprawiedliwia tę koncepcję, stanowi rację bytu, zaistnienia określonego wytworu.

Pamiętamy, że celem sztuki jako sztuki jest dobro zamierzonego dzieła; wytwór jest prawdziwy artystycznie, jeżeli jest wiernym ucieleśnieniem zamysłu twórczego, zasad sztuki, według których miał

powstać. Dzieła wszystkich sztuk służą przekształcaniu świata, oddziałując na nas wywołują realne zmiany w naszej psychice, w poglądach i postawach. Leżące u ich podstaw koncepcje nie powstają w próżni, są one „z tego świata”, bowiem sztuka naśladuje naturę i usuwa z niej braki, to zaś zakłada poznanie racji, dla których określony wytwór ma powstać. Racje te suponują konkretną wizję rzeczywistości, a rzeczywistość ta jest jedna i wspólna dla wszystkich artystów niezależnie od sztuki, jaką uprawiają. Jeżeli wspomniana wizja jest zgodna ze światem, daje to rękojmię, że powstały na jej tle wytwór sztuki będzie służył człowiekowi, że będzie go humanizował bez względu na to, czy jest narzędziem ułatwiającym życie, czy też dziełem sztuki pięknej. Jeżeli jest ona fałszywa, otworzy to możliwość, że dzieło będzie godziło w człowieka, choć będzie sprawne artystycznie i choćby artyście przyświecały najczystsze intencje.

Mówiliśmy już o tym, że najprostsze narzędzie zakłada prawdziwą koncepcję świata, bez niej nie mogłoby ono pełnić przewidzianych dla niego funkcji, śmieszyłoby nas, byłoby dziwolągiem. Narzędzie musi być zgodne z prawami przyrody, jeśli ten warunek jest spełniony, jest ono wówczas prawdziwym dziełem sztuki jako sztuki. Ale musi ono być także w zgodzie z ostatecznym celem życia ludzkiego, bowiem jego zgodność z prawami materii nie gwarantuje realizacji tego celu. Jeśli odstępimy od tej zasady, łatwo będzie o dzieła artystycznie wzorcowe, ale jednocześnie logicznie fałszywe. Za przykład niech posłuży obóz koncentracyjny: zbudowano go, ponieważ koncepcja świata i człowieka leżąca u jego podstaw była fałszywa. Jeżeli człowiek nie uzgodni się prawdziwościami ze światem, fałszywość jego wiedzy przechodzi na czynności oraz na wytwory. I w tym właśnie miejscu sztuka spotyka się z prawdą logiczną.

Tezy powyższe można bez obaw, chociaż *mutatis mutandis* odnieść do dzieł sztuk pięknych. One także, chociaż w inny sposób, bardziej niepostrzeżenie mogą nas wręcz odczłowieczać, swym syrenim śpiewem, tym, że są modne, nowatorskie wzbudzać w nas najwznioślejsze uczucia i myśli po to, aby nas przekształcić na czyjś użytek.

Spójrzmy na przedstawioną propozycję rozumienia związku sztuki z prawdą z innego punktu widzenia. Sztukę badamy w trzech aspek-

tach: pytamy o jej „co”, o jej „jak” oraz o jej „dlaczego”. Pytania: „Co to jest sztuka?” i „Dlaczego sztuka?” („Jaka jest ostateczna racja istnienia sztuki?”) to pytania filozoficzne, natomiast pytanie o „jak” sztuki, czyli o jej różne, ale faktyczne sposoby jej urzeczywistniania, jest pytaniem typowym dla humanistyki. Poznanie humanistyczne przebiega przez trzy etapy: opisu, interpretacji oraz oceny. Czy ocena dotyczy wyłącznie — jakby chcieli niektórzy teoretycy humanistyki — artystycznej strony dzieła sztuki? W odpowiedzi zauważmy, że nawet ci humaniści, którzy programowo odzęgnają się od ferowania ocen — jak mówią — zaangażowanych światopoglądowo, często rozmijają się z własnymi deklaracjami i ocen takich dokonują. Świadczy to o tym, że poznanie humanistyczne sięga znacznie głębiej, niż się jego niektórym znawcom wydaje. Na etapie oceny humanista poszukuje ostatecznej racji pojawienia się w kulturze tego oto konkretnego wytworu (kierunku, prądu itp.). Dzięki tej ocenie ustala on wartość poznawczą (resp. prawdziwość) tego dzieła, którą można by określić — za F. Znanieckim — jego współczynnikiem humanistycznym, i przyznaje mu stosowne miejsce w dorobku kulturowym człowieka, wyznacza mu określoną pozycję w hierarchii tego, co w tym dorobku cenne i dobre dla człowieka.

Jeśli nie humanista, to kto ma dokonać takiej oceny? Czy na przykład filozof sztuki czy estetyk? Może polityk, uczony czy kapłan? Owszem, ale wyłącznie *pro domo sua*, bowiem dokonanie takiego zabiegu nie wchodzi w zakres ich kompetencji. Filozofia dostarcza kulturze fundamentu, ponieważ uzgadnia człowieka ze światem w bezinteresownym poznaniu prawdy, a w ten sposób dociera do ostatecznego kryterium poczynań ludzkich rozgrywających się w porządku praktycznym i poetycznym. Wskazuje to na ścisły i niezbywalny związek, jaki zachodzi pomiędzy humanistyką a filozofią, a jest to związek szczególny, w którym *philosophia ancilla humanisticae est*

Dzięki wiedzy filozoficznej humanista może w sposób prawomocny poznawczo, a nie wedle jakiejś opcji czy światopoglądu oceniać, czyli rozstrzygać o prawdziwości dzieł człowieka. Ma się rozumieć, stawia to przed nim duże wymagania, musi on być kimś więcej niż

naukowiec i kimś więcej niż filozof — ale jest to już zagadnienie odrębne, w które nie ma potrzeby dalej wchodzić. W każdym razie pełne poznanie humanistyczne, to znaczy takie, które nie stroni od wnikania w problem, na czym polega prawdziwość zakorzenienie się sztuki w świecie, sztuki widzianej poprzez jej różnorodne historyczne i ideowe realizacje, ma pełne prawo do odpowiedzialnego, uzasadnionego rekomendowania nam dzieł wartościowych oraz uczenia nas, jak należy ze sztuką obcować, aby umiejętnie i wszechstronnie ją poznawać, a także bezinteresownie, czyli zgodnie z prawdą oceniać, a to znaczy także: być bez respektu dla artystycznie sprawnych, nowatorskich i modnych, lecz ideowo miąkłych czy wręcz fałszywych, być bez respektu dla dziwołągów, jakie produkują tzw. anty-artysty.

Na zakończenie przypomnijmy, że obok prawdy artystycznej sztuki rozumianej na ogół jako zgodność dzieła ze wszystkimi środkami, jakie były niezbędne do jego zbudowania, wyróżniliśmy prawdziwość logiczną sztuki, która polega na zgodności suponowanej przez koncepcję dzieła wizji świata z samym światem.

Henryk Kiereś

ZUSAMMENFASSUNG

Kunst und Wahrheit

in dem Artikel wird nach der Verbindung zwischen der Kunst und der Wahrheit gefragt, die in Sinne des Altertums als *adaequatio intellectus et rei* verstanden wird. Die Frage wird auf der Grundlage der drei verschiedenen philosophischen Interpretationen ueber den Begriff der Natur gestellt, die zu drei Erklarungen ueber die Erscheinung Kunst fuehren, und zwar zur manisch-expressiven, „eidetischen“ und „privativen“* Theorie. Die beiden ersten Auffassungen verstehen die Kunst — fälschlicherweise! — als eine Art der unmittelbaren Erkenntnis der Natur, wohingegen die „privative“ es zulaesst,

dass ueber den mittelbaren Charakter der Wahrheit der Kunst und ihrer Werke geredet wird. Die Vorstellung von Kunst und die Kunst selbst entstehen auf der Grundlage eines Weltverstaendnisses durch den Kuenstler, wobei dieses Verstaendnis entweder mit der Welt uebereinstimmt oder eben nicht uebereinstimmt. Das Problem der Wahrheit der Kunst wird also auf einer Achse angeordnet sein: die Welt-sicht, die durch die kuenstlerische Doktrin bestimmt ist, und die Welt selbst. Eine solche Erklaerung begruendet das Bestehen einer humanistischen Erkenntnis, deren Gegenstand die menschlichen Werke sind und erhellt den Charakter dieser Erkenntnis.

Uebersetzer: Klaus-Peter Friedrich

Maria Boużyk

Potrzeba mitu?

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 2, s. 71-93

Od jakiegoś czasu terminem niezwykle popularnym i nośnym stało się pojęcie mitu. Do niego sięga dziennikarz i naukowiec, a także każdy, kto chce określić jakiś pogląd czy teorię jako niewiarygodną, nie popartą dowodami lub w pewnym stopniu nieracjonalną. Obiegowy kontekst, w którym umieszcza się również mit, to sfera uproszczonego myślenia. Naukowy sposób poznania rzeczywistości wydaje się często zbyt hermetyczny i skomplikowany, by przeciętny człowiek, bez przygotowania fachowego, chciał podjąć jego trud. Znacznie prostsze okazuje się kupienie w księgarni książki na temat astrologii, przeczytanie w tygodniku czy gazecie horoskopu lub porady (zazwyczaj podanej tak, by sprawiała wrażenie, że jest skierowana specjalnie do danego czytelnika, że rozwiązuje tylko jego konkretny problem). Znamienną jest obecność takiej postawy nie tylko w środowiskach ludzi niewykształconych. Myślenie w kategoriach mitu wydaje się robić nieustanną karierę.

Źródłem tego zjawiska można szukać tak w samym człowieku (w jego konstrukcji bytowej i psychicznej), jak i w sytuacji kulturowej obecnej epoki. Współczesność kształtowała swoje oblicze w dużej mierze pod wpływem dynamicznie rozwijającej się nauki i techniki. One zdominowały perspektywę poznawczą, sposób myślenia i działania. W wytworzonej nowej formie kultury (w kulturze naukowo-technicznej) m i t o w i s p r z y j a ł a i sama koncepcja nauki (wyznaczając granice naukowego poznania), i jej tendencja do ścisłej specjalizacji (prowadząca do stanu, w którym człowiek wysycił swoje intelektualne zapotrzebowania działając tylko na wąskim polu jakiegóś

naukowej dziedziny), i nasilające się zainteresowanie mitem jako przedmiotem badań naukowych (zdecydowanie zwiększające popularność terminu).

Antymetafizyczne stanowisko postkantowskie i postpozytywistyczne zamykało przed nauką pewną sferę dociekań. Stwarzało dogodną sytuację do podziału rzeczywistości i ludzkich nad nią przemyśleń na obszar naukowy i pozanaukowy.

Akcentowanie precyzji, fachowości oraz nieustanne rozrastanie i rozczłonkowanie się nauk kształtowało wyraźny model naukowca-specjalisty, mistrza w określonej, bardzo wąskiej dziedzinie. Nie ma obecnie człowieka, który w sposób wyczerpujący ogarnąłby całość naukowych osiągnięć, który nie byłby dyletantem przynajmniej w jakimś temacie. To zupełnie zrozumiałe zjawisko skłania jednak do polaryzacji spojrzenia na świat, wydzielenia w nim tego, co się wie i co jest przysłowiową „czarną magią”. Oczywiście przy wyjaśnianiu problemu z dziedziny nieznannej można odwołać się do fachowości innego specjalisty, nie zawsze jednak jest na to czas czy odpowiednia predyspozycja i motywacja. Nie zawsze też krąg pytań, w które wpędzi człowieka ciekawość, poddaje się wysoko wyspecjalizowanym metodom badawczym. By uniknąć zagrożenia, jakie wywołuje nieznanne, czasem sięga się po mit, w który nie bardzo się wierzy, ale który w pewnym stopniu zadowala i uspokaja.

Odsuwając na bok te pytania, na które mit odpowiada jako alternatywa nauki, a analizę motywacji popychających wtedy człowieka w mit zamykając słowami: „opieszałość”, „intelektualne lenistwo”, „nie sprzyjające warunki obiektywne” (np. dysproporcja krótkiego czasu ludzkiego życia i ogromu osiągnięć naukowych), należy przywrócić się pytaniom i motywacjom, które w sposób naturalny sprzyjają mitowi. Ogólnie mówiąc, chodzi o wskazanie na sytuację egzystencjalną człowieka, na pewne fakty, które są dane każdemu w bezpośrednim poznaniu, a które szkicują niezmiennie od lat ten sam scenariusz ludzkiej doli.

Człowiek ciągle doznaje tajemnicy swego istnienia. Doświadcza z jednej strony ograniczeń i zagrożeń własnego życia, a z drugiej pragnienia przełamania konieczności losowych. Czas znaczy ludz-

kie życie dwoma punktami: narodzinami i śmiercią. One otwierają i zamykają ciąg ludzkich sukcesów, radości, smutków, porażek i cierpień. One rozpoczynają i kończą rozgrywające się w człowieku dramatyczne zmaganie, by nie ulec przemijaniu, destrukcji, by nie stać się tylko przeszłością. Człowiek sprzeciwia się czasowi wyłaniając z siebie świadome i wolne działanie w aktach poznania, miłości, twórczości nakierowanych na przyszłość i doskonalenie.

Poczucie własnej wyjątkowości (bycie osobą), zmieszane z doznawaną przygodnością i ograniczeniami, unaczynia potrzebę umocnienia chroniącego przed różnymi formami zła (ze śmiercią jako złem największym włącznie). W poszukiwaniu jakichś form zabezpieczenia człowiek najpierw zwraca się ku najbliższemu otoczeniu i w ujarzmieniu przyrody, w rzeczach, które tworzy i zdobywa, w ludziach, których sobie zjednuje lub podporządkowuje, stara się zobaczyć swoją moc. Stwarza to realne wzmocnienie osobowego życia jednostki, bo człowiek, by istnieć, musi mieć wokół siebie tak rzeczy, jak i ludzi, szczególnie rodzinę, która od pierwszego momentu afirmuje go i kocha, uczy sztuki godnego życia, miłości, poznawania i bycia z innymi. Oczywiście ta forma umocnienia nie ma siły maksymalnej. Przyroda jest bezwzględna, rzeczy niszczą się, ludzie odchodzą, umierają. Pytania o sens życia, źródło istnienia, o rzeczywiste wartości, cele, o wymiar danej nadziei stają się coraz bardziej naglące. Człowiek obawia się pustki, samotności, cierpienia, śmierci. Chce pewnych gwarancji.

Interpretacja tego powszechnego doświadczenia egzystencjalnego okazuje się niezmiernie trudna i tak jak długa jest historia ludzkości, tak długa jest historia podejmowanych prób rozwiązań i obecnych w nich błędów. Błąd, a więc bardziej tworzenie niż odczytywanie zawartej w ludzkim doświadczeniu odpowiedzi, jest niczym innym tylko mitem, fikcją, braniem nierzeczywistego za rzeczywiste.

W wyjaśnieniu zagadki istnienia i uzyskaniu pełnej prawdy o człowieku może pomóc metafizyka, zajmująca się ostatecznościowym wyjaśnieniem bytu, a także Objawienie nadprzyrodzone, którego indywidualna akceptacja rodzi postawę religijną.

Metafizyka, w charakterystyczny dla niej sposób, zbiera wszystkie znaki zapytania, w jakich żyje i porusza się człowiek. Każde „dla-

czego?" znajduje swoją obiektywną podstawę w bycie (w rzeczywistości), w jego złożonej strukturze i warunkujących ją czynnikach, z których najbardziej fundamentalnymi okazują się istota (czynnik treściowy) i akt istnienia, gdyż dzięki nim coś staje się bytem (czymś rzeczywiście istniejącym). Złożenie z istoty i z istnienia jest podstawą innych złożań bytowych przejawiających się w podzielności bytu, ruchu, przemianach materii, w pluralizmie jednostek, w ich dynamizmie, a moment realnej nietożsamości czynników tego złożenia, inaczej nazywany przygodnością bytową, stanowi ostateczną rację do zapytania „*dlaczego?*” w odniesieniu do bytu konkretnego. Istnienie realnego bytu jest zagadkowe. Nie pochodzi „samo z siebie” ani też z istoty bytu. Żaden czynnik wewnętrzny go nie tłumaczy. Z konieczności musi więc być odniesione do racji zewnętrznej. Jednym słowem, wskazuje na istnienie Bytu, który *jest* na mocy siebie samego. Byt ten na obszarze metafizyki nazywa się Absolutem, Czystym Istnieniem, Przyczyną Sprawczą, Bytem Pierwszym, Bytem Koniecznym, Osobą.

Przyjęcie istnienia racji dla tego, co samo z siebie jej nie posiada, oczywiście nie wyjaśnia wszystkiego. Nadal pozostają takie sfery rzeczywistości, które trudno ująć czytelnie myślą. Niemniej świat przestaje być absurdalny. Jego obecność i on sam (jedność, odrębność, prawdziwość, dobroć, piękno bytu) stają się zrozumiałe. Afirmacja Absolutu okazuje się realną odpowiedzią na zasadnicze „*dlaczego?*” wyłaniające się z poznania świata.

Do tych uwag na temat ogólnego rozumienia rzeczywistości, pogłębiona refleksja metafizyczna w zakresie antropologii filozoficznej dodaje uwagi na temat specyfiki bytu ludzkiego. Pokazuje człowieka jako byt materialno-duchowy. osobowy, doświadczający swej bytowej jedności i podmiotowości, mający pewne dyspozycje, które urzeczywistniają się w kontakcie ze światem i innymi osobami. Pokazuje go jako ten, który realizuje siebie poprzez zgodne ze swą potencjalnością działania, który rozwija się i osiąga pełnię w granicach swojej natury.

Największym skarbem człowieka okazują się jego zdolności poznawcze i wolitywne. Człowiek może poznać intelektualnie wszystko, co istnieje, i wszystko pokochać. Możliwości w tym względzie

ma nieograniczone. One też wyznaczają jego perspektywy. Zaczyna z prawd częściowych uzyskanych w drodze poznania rzeczy materialnych ani żadna miłość dobra względnego, chociażby nim była najbardziej kochająca i kochana osoba, w pełni nie zaktualizuje ludzkiej potencjalności w tych dziedzinach. Naturalnym kresem, maksimum w poznaniu i w miłości, staje się dopiero osobowy Absolut — Pełnia Prawdy i Dobra.

Oczywiście uznanie Go za cel życia dokonuje się w sposób wolny, świadomy i jest sprawą niezwykle trudną, gdyż On nigdy nie ukazuje się człowiekowi z całkowitą wyrazistością. Dopiero moment śmierci stwarza właściwie okazję do ostatecznej decyzji. Będąc dopełnieniem, a nie przerwaniem życia osobowego, śmierć zaspokaja potrzebę konkretnego i niepowątpiewalnego poznania rzeczywistej racji bytu (świata i człowieka). Wszystkie egzystencjalne pytania, w które uwikłane jest ludzkie poznanie, znajdują swoją odpowiedź, gdy Bóg pojawia się przed ludzkim intelektem w końcowym akcie poznawczym. W chwili śmierci następuje totalna konfrontacja ludzkich pragnień i decyzji z konkretnym i nieskończonym dobrem. Wraz z ustaniem czysto biologicznych funkcji powstają więc dogodne warunki do pełnego wypowiedzenia się w wolności i w miłości, warunki nieograniczone i niedeterminowane przez ciało. Śmierć, jako moment ważnego i bardzo aktywnego przeżycia, nadaje ostateczne uzasadnienie ludzkiemu istnieniu i decydująco konstytuuje osobowość człowieka. Bez szans doskonałego rozwinięcia aktów poznania i miłości, a więc bez realnej i konkretnej możliwości utrwalenia tego, co przez całe życie jawiło się jako transcendujące materię, sam człowiek stałby się dla siebie niezrozumiały, a owe akty miłości i poznania trzeba by uznać za monsturalny wybryk natury¹.

Mimo że fakt śmierci jest kluczem do największej ludzkiej tajemnicy i mimo że nie wymaga specjalnego przygotowania naukowego ani wyjaśnienia, bo jest naturalnie dany każdemu człowiekowi, to nie powstrzyma on ludzkiego pragnienia do wcześniejszego jej rozwią-

¹ Interpretacja aktu śmierci opracowana na podstawie koncepcji śmierci według M. A. Krapca przedstawionej w jego pracy *Ja — człowiek*. Lublin 1986, s. 391—425.

zania. Człowiek nigdy nie poniecha zamiaru rozwikłania zagadki swego istnienia. Wysiłek, który realizuje poprzez metafizyczne analizy, okazuje się niczym innym jak próbą odpowiedzi na najbardziej podstawowe doświadczenie. Jest to wysiłek o tyle cenny, że realizowany drogą przyrodzonych możliwości, a jego rezultat: prawda o świecie i człowieku, posiada również wartość osłonową przed różnymi formami mitologizowania ludzkich celów i hierarchii wartości.

Człowiek oczywiście ulega pomyłkom, błędzi. Historia filozofii dostarcza na to wiele przykładów. Dana jest jednak jeszcze inna droga poznania prawdy: Objawienie nadprzyrodzone, którego akceptacja przez wiarę umieszcza ludzkie życie w wymiarze religijnym. Również tą drogą człowiek uzyskuje pełną afirmację swojej osoby, potwierdzenie własnej godności i nienadrzędnego charakteru. Dostaje właściwą, bo zgodną z ludzkimi celami i przeznaczeniem, hierarchię wartości, która ustala prymat ducha nad materią, osoby nad społecznością, moralności nad techniką. Wraz z religią człowiek może spokojnie spojrzeć na fakt śmierci. Ukazana jest mu nadzieja na życie wieczne, a jego istnienie, przedstawione w kategoriach miłości, przestaje być sprowadzone do bezdusznych przypadków czy biologicznych konieczności.

Zarówno więc religia jak i metafizyka stwarzają dogodną płaszczyznę do podjęcia myśli, którą rodzą niepokoje egzystencjalne. Obydwie, każda na swój sposób, są odpowiedzią na podstawowe ludzkie doświadczenie, przy czym jedna nosi znamię naukowej ciekawości, druga — osobowego zaufania i zawierzenia. Jakkolwiek obie wydają się niezastąpione, ich realna i pozytywna wartość okazuje się nie zawsze oczywista. Religia często musi konkurować z mitem, zaś metafizyka nieustannie dowodzić swojej naukowej tożsamości.

Stan ten wiąże się z popularnym i modnym od pewnego czasu modelem nowoczesności. Model ów ukształtowały różne dziewiętnasto- i dwudziestowieczne teorie i ideologie, wspierane specyficzną koncepcją nauki i pozornie potwierdzane jej rozwojem, który łudząco wskazywał na rychłe rozwiązanie wszystkich ludzkich problemów. Krytycyzm Kanta i pozytywizm Comte'a sprzyjały wygaszeniu zainteresowań metafizyką realistyczną, a więc i racjonalnym typem po-

znania fundamentalnych prawd o świecie i człowieku. Redukowały w ogóle pojęcie poznania do poznania naukowego, które znowu utożsamiały z pojęciem poznania wypracowanym na terenie fizyki Newtona. „Poznać” znaczyło „wyrazić zaobserwowaną między danymi faktami relację w terminach relacji matematycznych”. Pewne pytania wykluczono na zawsze z nauki. Uznano, że dociekanie przyczyn i celów nie ma sensu z naukowego punktu widzenia. Tym posunięciem podcięto korzenie wszelkiej spekulacji metafizycznej, którą coraz częściej zaczęto zresztą łączyć ze sferami zbliżonymi do religii, tę zaś ze sferą moralności, sztuki, mitu. Znamienne, że religia objawiona i refleksja metafizyczna, stanowiące u swego zarania wyraźną opozycję w stosunku do wszelkich religii fałszywych (mitologii), w wieku dwudziestym same zostały przyłączone do typu myślenia o zdecydowanie mitologizującym charakterze, które początkowo oceniano negatywnie, a z biegiem lat stopniowo dowartościowano.

Praktyczne docenianie psycho-socjo-kulturowe problemów, których dotyka religia i metafizyka, nie zmieniło jednak faktu oceny statusu metafizyki i religii. Metafizyka nadal często jest usuwana spoza nauki i ustawiana obok religii jako jeszcze jedna próba odpowiedzi na pytania bez odpowiedzi — próba, która musi być choćby pozornie wypełniona, by jej terapeutyczne zalety mogły być ujawnione. Otoczona więc mgłą niepewności, łączona bardziej z pragnieniami niż z rzeczywistością, metafizyka, podobnie jak religia, dla wielu osób nie podsuwa realnych wytycznych w rozwiązywaniu wielu równie niemożliwych do sprawdzenia odpowiedzi, które mają niezaprzeczalnie kompensacyjną wartość dla ludzkiej psychiki, ale wykraczając w swych ustaleniach poza naukę, dają się zaakceptować jedynie jako swego rodzaju mit. Metafizyka i religia nie są więc często rozważane w kategoriach wartościowych źródeł poznania, ale żarliwości wiary owocującej zbawiennymi iluzjami.

Wobec tak mglistej świadomości różnic metafizyki, religii i mitu mniej zaskakująca wydaje się być postawa przeciętnego współczesnego człowieka, który widzi je jako równorzędne i równouprawnione alternatywy i jak gdyby z założenia zgadza się na życie w jakimś mieście.

Sprawy światopoglądowe, zawierające rozstrzygnięcia zagadnień sensu życia, ostatecznego celu działania, hierarchii dóbr, są kształtowane pod wpływem dość różnorodnych czynników. Na pewno nie małą rolę odgrywają pewne skłonności. Jedni mają zacięcie do racjonalnego analizowania, z natury podejrzliwi starają się w podstawowych wyborach zminimalizować działanie nastrojów, popędów, przyzwyczajzeń. Inni, bardziej romantyczni i mniej dokładni, łatwiej zadawalają się podawanymi im prawdami, ufają uznanym przez siebie autorytetom.

Niewątpliwie na dziedzinę światopoglądu również oddziałują dominujące trendy i mody epoki. Mówi się „człowiek XX wieku” mając na myśli nie tyle przestrzeń czasową, na którą przypada jakieś ludzkie życie, ile pewien schemat cech, wartości, celów, który człowiek tych czasów powinien reprezentować. Z jednej strony obowiązujący obecnie stereotyp ukazuje człowieka jako uosobienie sukcesu, istotę, która siłą swej woli i rozumu wkracza w coraz bardziej skomplikowane zagadki natury, tworzy coraz wspanialszą technikę i coraz wygodniejsze warunki bytowania. Z drugiej strony ten sam stereotyp rysuje istotę słabą i bezradną, uwikłaną w konflikty i problemy, nadal śmiertelną i cierpiącą. Prezentuje istotę, która szuka pocieszenia i zapomnienia w różnych pasjach, ideologiach, mitach, która zatraca się w narkotykach i alkoholu.

Ów model oddaje klimat współczesnej epoki i obecnych w niej dwóch przeciwstawnych typów myślenia: racjonalnego i irracjonalnego, obu źródłowo związanych z popularną od przeszło stu lat postawą pronaukową.

Moda na naukowość i postępowość wyrosła z ogromnego zaufania, którym obdarzano naukę: jej obiektywność i możliwości. Rozwój rozmaitych naukowych dziedzin, gromadzenie różnorodnej wiedzy: historycznej, biologicznej, chemicznej, fizycznej, psychologicznej, socjologicznej oraz prometejskie ideologie wyzwalające człowieka z więzów i ograniczeń sprzyjały kreśleniu niezmiernie obiecujących wizji przyszłej ludzkiej szczęśliwości i potwierdzały pozycję nauki.

Nauka rzeczywiście dużo zmieniła w ludzkim życiu. Inaczej się teraz mieszka, pokonuje przestrzenie. W krótkim czasie można prze-

kazać wiadomość czy zobaczyć, co dzieje się w najodleglejszym zakątku Ziemi. Człowiek ma do swojej dyspozycji rozmaite narzędzia ułatwiające pracę. Dostarcza mu się nowych form rozrywek zapewniających relaks i wyrrywających z nudy. Medycyna czuwa nad ludzkim zdrowiem, stara się ulżyć w cierpieniach fizycznych. Naukowcy ciągle wyjaśniają nowe aspekty rzeczywistości. Wszystko również wskazuje, że jeśli ów progres badawczy się utrzyma, to można liczyć na więcej: na wytłumaczenie, czym jest cały świat zjawisk.

Współczesna nauka jednak na wstępie zakreśliła krąg swych zainteresowań. Uczony więc nigdy nie zapytał, „dlaczego coś się dzieje”, lecz pozostał przy pytaniu, „jak się dzieje”. Ocenianie nie w kategoriach przyczyn, ale relacji przesunęło poza nawias naukowych rozważań zespół pytań metafizycznych. Stworzyło również uzasadnienie dla drugiego obok nauki (i jej równorzędnego) sposobu myślenia.

Początkowo ta równorzędność nie była zupełnie oczywista. Istnieli myśliciele, którzy potępiali wszystko, co odbiegało od nauki, oraz tacy, którzy z równą żarliwością jak ich oponenti bronili stanowiska widzącego szansę odrodzenia człowieka i kultury w siłach pozaracjonalnych lub niecałkowicie racjonalnych. Ostatecznie zgodzono się, że są one nieodłączną częścią człowieka, że wykluczyć je, to zataić część złożonej prawdy o nim i o kulturze. Skoncentrowano wiele wysiłku: na badaniu miejsc, momentów, w których te siły się ujawniają; na ustalaniu jakościowych i funkcjonalnych różnic ich wytworów w stosunku do nauki.

W ten sposób właśnie zaczęto mówić o dwóch pniach kultury: racjonalnym, znajdującym swój wyraz w myśli naukowo-technicznej, oraz pozaracjonalnym, ujawniającym się w sztuce, religii, micie. W rzeczywistości było to tylko potwierdzenie faktu koniecznego uwzględnienia, w analizach antropologiczno-kulturowych, podstawowego ludzkiego doświadczenia o charakterze egzystencjalnym. Po próbie wyleczenia człowieka z religijno-metafizycznych miraży nastąpił powrót do zagadnień, które przedtem skrupulatnie usuwano. Zostały zaakceptowane jako niezbywalne ludziom i kulturze. W ich rozwiązaniu pozostawiono jednak człowieka samego. Nauka nie

wkracza bowiem w rejony jej niedostępne. Podjęcie przez nią pytań egzystencjalnych rodzi rozmaite pomyłki lub, co najwyżej, twierdzenie o tajemniczości wszechświata. Wprawdzie naturalną pomocą są metafizyka i religia, i wprawdzie sięga się do nich, ale ciąży nad tym ciągle naukowa diagnoza nieracjonalnej mrzonki. Współczesnemu człowiekowi najczęściej towarzyszy więc przekonanie (nie zawsze wyraźnie uświadomione), że niezależnie od pomocy, po którą sięgnie, sformułowana odpowiedź zawsze będzie uwikłana w mit. Po wielu wiekach racjonalnego zmagania się z rzeczywistością człowiek powraca do mitu, od którego wyrwał się poprzez filozofię.

Swoistemu procesowi remitologizacji, który daje się zaobserwować od około dziewięćdziesięciu lat, towarzyszy zdecydowany wzrost znaczenia, a nawet szacunku, przypisywanego mitowi. Przedtem był on zazwyczaj określany jako prymitywna, zdegenerowana i uwłaczająca człowiekowi, bo przynosząca szkodę, forma myślenia. Coś z tego rozumienia mitu zostało i dziś, gdy podkreśla się jego oddalenie od rzeczywistości, niewielki związek z racjonalną, w pełni świadomą myślą. Jednak mit niewątpliwie znalazł się na zupełnie nowej pozycji i zawdzięcza to sytuacji, którą zrodziła sama nauka. Tej wyżej opisanej, owocującej podziałem kultury na dwa równorzędne pnie: naukowy i pozanaukowy, oraz tej, która wiązała się z popularyzacją samego terminu w wyniku różnorodnych badań nad mitem jako pewnym wytworem ludzkiej działalności czy pewnym typem myślenia.

Istnieje ogromna literatura na temat mitu, mitologii, mitycznej interpretacji. Spotyka się prace bardzo sugestywne i błyskotliwe, jak również sprzeczne i nużące. Piszą ludzie rozmaitych profesji: socjologowie, psychologowie, kulturoznawcy, lingwiści, teologowie, filozofowie. Tworzą rozmaite definicje mitu zależnie od interesującego ich kierunku badań. Można powiedzieć, że określenia te odsłaniają różne aspekty tego samego fenomenu. Wspólne jest im jednak rozumienie mitu jako klucza do interpretacji człowieka i kultury oraz przeciwstawianie go nauce ze względu na właściwą mu: nielogiczność, alogiczność, irracjonalność, ujawniającą się skłonność do nieróżnicowania, np. ciał-właściwości, rzeczy-obrazów, tego, co realne czy ide-

aine, również ze względu na brak zaangażowania świadomej myśli, bądź niepełne reflektowanie.

W badaniach dominowały i dominują podejścia: semantyczne, genetyczne, funkcjonalne, strukturalne, porównawcze. Mówiło się i mówi o charakterze symbolicznym mitu (np. E. Cassirer, E.W. Count, M. Eliade, J. Campbell, S.K. Langer, P. Ricoeur), o jego metaforyczności (np. C. Lévi-Strauss), o tym, że stanowi wyraz stanów psychicznych (Z. Freud, CG. Jung, J. Campbell) i społecznych (np. G. Sorel, E. Dürkheim). Mit wiązany jest źródłowo z rytuałem (np. J.G. Frazer, A. Van Gennep, E. Cassirer) bądź z indywidualnymi (np. Z. Freud) lub zbiorowymi (np. E. Dürkheim, CG. Jung, C. Lévi-Strauss) wyobrażeniami. Wskazuje się na jego ważne funkcje poznawcze i pozapoznawcze. Dostrzega się jego rolę kompensująco-regulującą (np. F. Boas, B. Malinowski, L. Lévy-Brühl, E. Cassirer, H. Bergson, M. Eliade, P. Ricoeur). Mit ma sprzyjać harmonii społecznej, równowadze psychicznej, sankcjonować prawo, obrzędy, wyznaczać pole moralności, podtrzymywać tradycję i kulturę. Dane mu mogą być również pewne własności poznawcze. Doceniali je szczególnie: H. Bergson, F. Nietzsche, E. Cassirer, F. Boas, H.M. Urban, C. Lévi-Strauss, choć wywoływało to często protest ze strony etnologów i etnografów, np. L. Lévy-Bruhla, B. Malinowskiego, J.G. Frazera. H. Bergson mówił o wyobraźni mitotwórczej jako sprzeciwiającej się niszczącej sile rozumu. E. Cassirer uważał, że mit ma strukturę pojęciowo-spostrzeżeniową. Nie jest tylko masą niezorganizowanych i pomieszanych idei, ale syntezą organizującą świat doświadczenia. C. Lévi-Strauss widział w nim czynność w pełni logiczną, która mimo swej konkretności i powiązań z bezpośrednimi doznaniemmi zdolna jest do uogólnień, klasyfikacji i analiz. Tacy myśliciele jak: R. Otto, M. Eliade, P. Tillich podkreślali znaczenie mitu w poznaniu religijnym, w ujawnianiu i przybliżaniu *sacrum*. Przy czym, analizując mit jako formę myślenia, nie akcentowali w nim roli wyobraźni, nieświadomości, uczuć, intelektu, lecz intuicję, doskonale, ich zdaniem, dostosowaną do chwywania rzeczywistości niedostępnych i transcendentalnych. Mit miał oddawać więc w formie intuicyjnej tajemnicę. Posługując się obrazami, symbolami i opowiadaniem o bogatej skali

aine, również ze względu na brak zaangażowania świadomej myśli, bądź niepełne reflektowanie.

W badaniach dominowały i dominują podejścia: semantyczne, genetyczne, funkcjonalne, strukturalne, porównawcze. Mówiło się i mówi o charakterze symbolicznym mitu (np. E. Cassirer, E.W. Count, M. Eliade, J. Campbell, S.K. Langer, P. Ricoeur), o jego metaforyczności (np. C. Lévi-Strauss), o tym, że stanowi wyraz stanów psychicznych (Z. Freud, C.G. Jung, J. Campbell) i społecznych (np. G. Sorel, E. Dürkheim). Mit wiązany jest źródłowo z rytuałem (np. J.G. Frazer, A. Van Gennep, E. Cassirer) bądź z indywidualnymi (np. Z. Freud) lub zbiorowymi (np. E. Dürkheim, C.G. Jung, C. Lévi-Strauss) wyobrażeniami. Wskazuje się na jego ważne funkcje poznawcze i pozapoznawcze. Dostrzega się jego rolę kompensująco-regulującą (np. F. Boas, B. Malinowski, L. Lévy-Bruhl, E. Cassirer, H. Bergson, M. Eliade, P. Ricoeur). Mit ma sprzyjać harmonii społecznej, równowadze psychicznej, sankcjonować prawo, obrzędy, wyznaczać pole moralności, podtrzymywać tradycję i kulturę. Dane mu mogą być również pewne własności poznawcze. Doceniali je szczególnie: H. Bergson, F. Nietzsche, E. Cassirer, F. Boas, H.M. Urban, C. Lévi-Strauss, choć wywoływało to często protest ze strony etnologów i etnografów, np. L. Lévy-Bruhla, B. Malinowskiego, J.G. Frazera. H. Bergson mówił o wyobraźni mitotwórczej jako sprzeciwiającej się niszczącej sile rozumu. E. Cassirer uważał, że mit ma strukturę pojęciowo-spostrzeżeniową. Nie jest tylko masą niezorganizowanych i pomieszanych idei, ale syntezą organizującą świat doświadczenia. C. Lévi-Strauss widział w nim czynność w pełni logiczną, która mimo swej konkretności i powiązań z bezpośrednimi doznaniemmi zdolna jest do uogólnień, klasyfikacji i analiz. Tacy myśliciele jak: R. Otto, M. Eliade, P. Tillich podkreślali znaczenie mitu w poznaniu religijnym, w ujawnianiu i przybliżaniu *sacrum*. Przy czym, analizując mit jako formę myślenia, nie akcentowali w nim roli wyobraźni, nieświadomości, uczuć, intelektu, lecz intuicję, doskonale, ich zdaniem, dostosowaną do chwywania rzeczywistości niedostępnych i transcendentalnych. Mit miał oddawać więc w formie intuicyjnej tajemnicę. Posługując się obrazami, symbolami i opowiadaniem o bogatej skali

Współczesne badania uwzględniają też wyjątkową rolę mitu w genezie literatury, podkreślają ich wspólną metaforyczną, obrazową, symboliczną naturę. Zainteresowaniem cieszy się twórczość takich mistrzów jak: A. Dante, J. Milton, W. Blake, R. Wagner czy dwudziestowiecznych pisarzy mitologizujących typu: F. Kafka, J. Joyce, T. Mann. W.B. Yeats, W. Faulkner. D.H. Lawrence, H. Melville.

Dużo się mówi o relacjach mitu i historii (np. P. Ricoeur). Z jednej strony podkreślana jest ich odrębność, bo mit ma opowiadać o początkach wszystkiego, o tym, co dziwi człowieka, co go przerasta, czego się obawia, a historia tylko o przeszłych zdarzeniach. Z drugiej jednak strony nie wyklucza się różnych między nimi związków (same źródła historii w mitcie nie są tu wyjątkiem). Historia niekoniecznie musi zastępować mit. Są społeczności, w których istnieją one równoległe i wtedy relacja mit-historia rozpatrywana musi być w perspektywie klasyfikacji różnego rodzaju opowiadań, które owa społeczność wytworzyła w danym momencie.

Wszystkie opisane wyżej analizy i badania spowodowały, że w dwudziestym wieku mit stał się jednym z centralnych pojęć psychologii, socjologii, teorii kultury i zaczął wchodzić coraz częściej do potocznego słownika. Przy tym jego obiegowe znaczenie zazwyczaj utożsamiane jest z kłamstwem, iluzją, podaniem, wiarą, umownością, fantastyką, sakralizowaniem i dogmatycznym wyrażaniem społecznych obyczajów. Ogólnie mówiąc, o ile etnografia dziewiętnastowieczna widziała w mitach tylko „przeżytki” oraz naiwny, przednia ukowy obraz świata, to wiek dwudziesty udowodnił, że mity w społecznościach pierwotnych, ściśle wiążąc się z magią i obrzędem, funkcjonują jako narzędzia podtrzymywania porządku społecznego; że mitologizowanie jest swoistym językiem symbolicznym, poprzez który człowiek wyrażał i interpretował świat, siebie, społeczność; że myślenie mitologiczne odznacza się specyficzną logiką i psychologią, a jego cechy znajdują wyraźne analogie w innych wytworach ludzkich związanych nie tylko z czasami archaicznymi. Jednym słowem, mit jako typowy, dominujący sposób myślenia charakterystyczny jest dla kultur pierwotnych, niemniej jego występowanie ujawnia się w kulturze współczesnej, gdzie zaznacza swoją obecność

szczególne w literaturze i sztuce, dziedzinach związanych z nim genetycznie i istotowo (metaforyczność). Na plan pierwszy badacze dwudziestowieczni najczęściej wydobywają funkcję pragmatyczną mitu lub, jak psychoanalicy, jego aspekt podświadomościowy. Stworzona swego rodzaju apologetyka mitu była wykorzystywana przez różne ruchy społeczno-polityczne (nazizm, komunizm, kolonializm). Powodowało to utożsamienie mitu ze społeczną demagogią oraz wszczęcie analiz nad wszelkiego typu mitami ideologicznymi. Zajęto się też ujawnianiem mitów funkcjonujących w codziennym życiu.

Temat mitu spopularyzowany, na tak szeroką skalę, w ciągu ostatnich dziewięćdziesięciu lat był wszakże przedmiotem badań już dużo wcześniej: w pozytywizmie, w romantyzmie i oświeceniu. Na swój też sposób każdy z tych okresów odzywa się we współczesnych sformułowaniach problemu mitu.

Oświecenie, które należy w ogóle uznać za początek nowożytnych studiów nad mitem, jakkolwiek zdominowane raczej tendencjami bliskimi dziewiętnastowiecznym nurtom naturalistyczno-ewolucjonistycznym zwróciło jednak uwagę na aspekt psychologiczny i wagę społeczno-polityczną mitologizowania. J.F. Lafitau (krytykowany przez Voltaire'a i D. Diderota) sądził, że mit jest rozwinięciem naturalnej religijnej dyspozycji człowieka. D. Hume, B. Fontenelle źródeł mitu szukali w zaspokojeniu ludzkich potrzeb i uciszeniu lęków. Mit uważano za zgrabne i wygodne kłamstwo w utrzymywaniu władzy i przywilejów (Voltaire, D. Diderot, B. Fontenelle). Poza tym, mimo swej zdecydowanej jednostronności w podejściu do zagadnienia mitu, oświecenie zdobyło się na wydanie niezmiernie wszechstronnej pracy, która w sposób doskonały antycypowała przyszłe drogi rozwoju badań nad mitem. *Nauka Nowa* J.B. Vico, bo o nią chodzi, zapowiadała tak herderowską, jak i romantyczną poetyzację mitu, analizę związków mitu i języka poetyckiego M. Mullera (a nawet E. Cassirera), teorię przeżytków angielskiej etnologii i „szkoły historycznej” w folklorystyce, a w pewnym sensie — teorię „wyobrażeń zbiorowych” E. Dürkheima i prelogizm L. Lévy-Bruhla.

Vico stanowił rzeczywisty wyjątek wśród myślicieli swojej epoki. Jako jedyny widział pozytywną wartość mitu. Mówił o jego poetyc-

kości, wzniosłości, symboliczności, metaforyczności, wadze w badaniach nad językiem, kulturą, człowiekiem. Dostrzegał jego rolę poznawczą. Dowodził, że zanim nabrał charakteru czysto retorycznego, stając się ozdobnikiem tekstu, był swego rodzaju tłumaczeniem, pojęciowaniem, klasyfikowaniem rzeczywistości.

Mimo olbrzymiego znaczenia dzieła Vico, oświecenie w sumie oceniało mit negatywnie i dopiero romantyzm przyniósł w tym względzie odmianę. Charakterystyczne dla myśli romantycznej przychylnie nastawienie do całej sfery ludzkiej działalności pozanaukowej czyni ją w pewnym stopniu pokrewną do współczesnych tendencji interpretacyjnych kultury. Doceniając nie tylko racjonalne zdolności człowieka, ale również obszar: emocji, fantazji, irracjonalnych przeżyć, romantyzm zdecydowanie dowartościował mit. Widział w nim formę myśli, która wraca (F.W. Schelling), przekształca się (G.W. Hegel) i trwa (bracia Grimm). Kontynuacją mitu miała być sztuka, fantastyka ludowa. Akcentowano: wyjątkowość mitu, jego poznawczą izomorficzność w stosunku do rzeczywistości, jednorodność i całościowość oglądu (Hegel). Rozważano związki mitu z religią, sztuką (Schelling, Hegel). F.E. Schleiermacher doszukiwał się w micie nawet wyrazu poznawczego wobec Niepoznawalnego. Mit interpretowany był symbolicznie i jako typ specyficznej postawy myślowej.

Druga połowa XIX i przełom XIX-XX wieku również żywo zajmowały się mitem i współczesność nawiązywała bezpośrednio do tych badań, choćby w formie krytyki. Rozwinięta wtedy, w zakresie lingwistyki i etnografii, metoda porównawcza sprzyjała interpretacjom semantycznym i kulturowym mitu.

Ewolucjonistyczna teoria E.B. Tylora i A. Langa, zbijana później przez rytuałizm, funkcjonalizm i prelogizm dwudziestowieczny, z jednej strony widziała w micie naiwny sposób tłumaczenia świata, a z drugiej — pierwotnie żywą myśl (zwyczaj), która po pewnym czasie przeżyła się i skostniała w formie mitu (teoria przeżytków).

Nawiązująca do romantycznego symbolizmu naturalistyczna szkoła M. Mullera, prowadząc badania nad językiem, koncentrowała się nad rozpracowaniem mechanizmu semantycznego zjawiska mitu. Mit był

utożsamiany z błędem, omyłką, chorobą języka, przekłamaniami powstałym w wyniku zapomnienia pierwotnego znaczenia.

Otwarta pod koniec dziewiętnastego wieku przez H. Wundta pracownia psychologiczna zajmowała się badaniami nad wyobraźnią twórczą człowieka na drodze analizy takich wytworów, jak: mowa, religia, prawo, mit, społeczeństwo, historia. W powstawaniu mitów podkreślana była rola stanów emocjonalnych, marzeń sennych, a także łańcuchów skojarzeń. Nawiązała do tego szkoła psychoanalityczna, która oczywiście w odróżnieniu od teorii Wundta łączyła mit z głębokimi warstwami nieświadomości lub podświadomości człowieka.

Zagadnienie mitu pojawiło się także wielokrotnie w złożonej i kontrowersyjnej twórczości F.W. Nietzschego. Można powiedzieć, że twórczość ta była w pewnym sensie prekursorką dwudziestowiecznej apologetyki mitu. Nietzscheańskie przekonanie o całkowitej iluzoryczności kategorii filozoficznych i logicznych, przeciwstawienie woli poznania i mitu utraconego, wreszcie zwrot do mitotwórstwa jako niezbędnego środka odnowy kultury i człowieka można odnaleźć u wielu współczesnych myślicieli.

Nowożytna myśl zajmuje się więc mitem już blisko trzysta lat, ale sam temat mitu jako przedmiotu badań zrodził się jeszcze wcześniej. Okres antyku był nieustannym dialogiem mitologicznej i filozoficznej koncepcji świata, człowieka, boga.

Pierwotne naukowe podejście do mitu miało charakter niezmiernie krytyczny. Negatywnie oceniano aspekt poznawczy i pragmatyczny mitu. Wskazywano na jego nielogiczność i amoralność (Ksenofanes, Heraklit, Platon, Arystoteles). Mit przedstawiany był jako swego rodzaju bajka, zmyślenie, fabuła, coś nierzeczywistego i fałszywego. Do mitu podchodzono więc raczej w sposób dosłowny, widząc w nim zagrożenie dla rozwiązań naukowych.

Oczywiście pojawiały się również alegoryczne interpretacje mitu. Sofiści, stoicy bronili mitu widząc w nim przenośnię ukrywającą treści moralne i metafizyczne. Dyskutowano też stronę genetyczną mitu. Sofiści, epikurejczycy zwracali uwagę na źródła społeczne tego zjawiska. Mit miał sprzyjać utrzymaniu władzy i przywilejów. Euhe-mer dopatrywał się w nim zniekształconej rzeczywistości historycz-

nej, pewnej prawdy już przetworzonej, czegoś na kształt legendy, podania.

Przed wszystkim doszukiwano się jednak przyczyn antropologicznych mitu. Dostrzegano jego funkcje regulujące i kompensujące (Demokryt, Prodikos), czyli umieszczano w obszarze ludzkich potrzeb. Łączono mitologię z naturalną, wrodzoną skłonnością człowieka (Ksenofont).

Problematyka antropologiczna w ogóle dominowała od pewnego momentu w filozofii starożytnej. Pierwsze pełne jej opracowanie dał Platon. W ramach jego systemu zostało też opracowane zagadnienie mitu. Rozwijając trzyczęściową koncepcję duszy, widział mit jako odpowiedź na ludzkie obawy i nadzieje wypływające z irracjonalnych stanów ludzkiej psychiki. Za stany te odpowiedzialnymi czynił dusze: pożądliwą i popędliwą, a więc nie tę, która według niego miała skłonności do wyjaśniania, czym rzeczy są, jak coś się dzieje (czyli spekulatywną), ale te, które czują, że rzeczy są dobre albo złe, i które wyrażają się nie poprzez naukowe sądy teoretyczne, lecz przez odczucia wartościujące i przekonania. Właśnie dla owych części duszy mit (mit filozoficzny), zdaniem Platona, mógł stanowić doskonałą terapię. Traktując o honorze, zwycięstwach, przyjemnościach czekających na sprawiedliwych w życiu przyszłym, był apelem wyrażonym w zrozumiałym przez nie języku. Te obszary duszy ceniły bowiem szczególnie reputację, honor, zmysłowe zadowolenie. W ten sposób mit, gdy odpowiednio uformowany przez duszę rozumną, przekazywał im cenne prawdy naukowe w formie dla nich odpowiedniej.

Doceniając walory dydaktyczne i wychowawcze mitu, a także przenosząc koncepcję duszy na teren teorii społecznej (trzem częściom duszy odpowiadały stany społeczne: spekulatywnej — stan władców, walecznej — żołnierzy, a pożądliwej — rzemieślników), Platon rozwinął rozważania nad mitem w swoistą teorię ideologii. Mit odpowiednio kontrolowany przez filozofów powinien służyć stabilności państwa i pielęgnować właściwe wartości. Dotychczasowi twórcy mitów, poezji, muzyki zbyt często mieli trudności w odtwarzaniu godnego modelu postępowania. W swej niewiedzy operowali zazwyczaj terminami wywołującymi nadmierne zmysłowe zadowolenia.

Stąd niezbędne wydało się Platonowi nałożenie na nich cenzury rozumu i prawdy. Platon w sumie oparł więc życie idealnego państwa nie na filozofii, ale na filozoficznej mitologii, bo taki sposób postępowania wiązał się z oceną realnych możliwości przyswajania prawdy przez większość społeczeństwa. Masom, zdaniem Platona, dostępne raczej być mogło tylko wyobrażeniowe odbicie wiedzy. Mając to na uwadze nie zamierzał jednak udostępniać swoich przemyśleń filozoficznych tylko ograniczonemu gronu uczniów, a ludziom pozwolić żyć pod dominacją dość wątpliwej moralnie religii, którą sam pogardzał. Mit wydawał mu się dogodnym środkiem społecznej perswazji, propagowania osiągnięć nauki i przekazywania jedynej, właściwej, niepowątpiewalnej prawdy o świecie i człowieku. Nieskazitelnosc moralna filozofa, który miałby dostarczać materiału naukowego do opracowywania mitów, stanowiłaby gwarancję słuszności i rzetelności tego przedsięwzięcia.

Myśl starożytna, jak widać, wiele już o micie powiedziała i utożsamianie go z bajką, alegorią, legendą, ideologią czy niezupełnie racjonalną formą myślenia miało już swoje głębokie korzenie w filozofii antyku. Nauka współczesna oczywiście wiele wniosła nowego do badań nad mitem, wiele spraw opracowała i dopracowała, ale ogólny — genetyczno-funkcjonalny kierunek analiz zarysował się już wtedy. Współcześni badacze ciągle omawiają i będą omawiać zjawisko mitu. Organizowane są specjalne sympozja akademickie poświęcone mitowi. Mit staje się przedmiotem konfrontacji z różnymi dziedzinami typu teologia czy nawet fizyka. Wiele wysiłku jest wkładane, by powiązać język mitologiczny i strukturę mitu, tak z historycznymi i kulturowymi źródłami, np. matematyki i nauk przyrodniczych, jak ze współczesnym stanem całej nauki. Zjawisko mitu nasuwa nieustannie nowe i stare pytania. Naukowcy znowu zastanawiają się: czy mity rzeczywiście są wyjaśnieniem struktur prymitywnych kultur; czy kultura jest rozwinięciem mitu; czy mity dają się porównać do kulturowych paradygmatów: czy są podobne czy różne od ideologii; czy współczesny człowiek także ich potrzebuje, by dźwignąć sprawy dnia codziennego; czy mit jest konieczny dla zrozumienia świata w ogóle; czy jest przeciwny logosowi; czy jest tylko fikcją, czy też pierwszym

wyrazem świadomości, który czyni wszystkie dalsze myśli możliwymi. Ten zestaw pytań, nawet bez odpowiedzi, daje ogólne wyobrażenie o złożoności i wadze zagadnienia mitu.

Było wiele prób podania definicji mitu. Każdy badacz starał się stworzyć jakieś zadowalające go określenie. Ogólnie można przyjąć, że mit jest tworzeniem pewnych wizji, obrazów (bardziej lub mniej rozbudowanych i fabularyzowanych) mających status wyjaśniania typu nienaukowego. Mit (lub korpus mitów — mitologia) oznacza zespół pojęć, jakie człowiek ma o rzeczywistości tu i teraz, kulturowanych w danej społeczności i uznawanych przez nią za prawdziwe. Mit jest pewną czynnością poznawczą, a więc rozumną. Niemniej w dużej mierze korzysta z wyobraźni i uczuć. Do nich odwołuje się w momentach tworzenia i prezentacji. Mit przekonuje nie racjonalnym dowodem, lecz czerpie siłę perswazji z sugestywnych opisów wywołujących skojarzenia i nastawienia emocjonalne na tyle silne, by powodować jego akceptację bądź odrzucenie. Obecność mitu charakterystyczna jest nie tylko w czasach archaicznych. Mit ciągle towarzyszy człowiekowi. Można go nazwać bardziej marzycielską niż krytyczną postawą wobec świata. Mit dlatego łatwo daje się przekształcać w ideologię, zbiorowe szaleństwo, patologię społeczną. Źródłowo związany jest z podstawową sytuacją egzystencjalną człowieka. To sytuuje go w pewnym sensie na pozycjach bliskich metafizyce i religii.

Mit niewątpliwie rozpoczął ludzką drogę szukania ostatecznej siły, własności i dyspozycji bytu. Stanowił serię prób zrozumienia świata, wyjaśnienia życia i śmierci, przeznaczenia, natury bogów. Tworzył zazwyczaj cały system (mitologię) dający pewien uporządkowany układ myśli, który w tej chwili może nasuwać skojarzenie systemu filozoficznego. Jednak mimo tych nieznacznych podobieństw formalnych oraz wyraźnych zbieżności przedmiotowych, mających swe źródło w spontanicznym doświadczeniu istotowych elementów ludzkiego istnienia doznawanym przez każdego człowieka niezależnie od czasu i kręgu kultury, między filozofią, religią a mitem zachodzą zdecydowane różnice, które dałoby się może ogólnie wyrazić określeniem mitu jako „fałszywej religii” czy „fałszywej filozofii”.

O micie bowiem mówi się wtedy, gdy prawda jest nieznaną. Mit ma zastąpić prawdę. Często przy tym wypełnia w ludzkim życiu miejsce przynależne religii czy też wysyca ciekawość, którą mogłaby zaspokoić filozofia. Niewątpliwie istnieje więc jakiś związek mitu z błędem, fałszem, wynikającym z jego relacji do rzeczywistości. Mit stanowi niepełne, niejasne lub zniekształcone odczytywanie zagadki świata i człowieka albo zbudowanie całkowitej fikcji na ten temat. Tworzy zestaw poglądów, za którymi nie stoi ani prawda Objawiona, ani uzyskana na drodze rzetelnych naukowych analiz.

Jak filozofia, tak mit jest dziełem ludzkiego rozumu. Formuluje całości, schematy, uogólnienia, w których asymiluje i nadaje sens różnemu doświadczeniu. Jak religia jest formą społecznego myślenia i wiary. Chociaż uznawany indywidualnie, w gruncie rzeczy nie tworzy go jednostka, a nawet jeśli, to do jego społecznego funkcjonowania potrzebna jest grupowa jego akceptacja. Mit właśnie, jak religia, może promować kolektywne akcje, odzewy i w ogóle społeczne życie: łączyć grupę, udogadniać komunikację międzyludzką, pielęgnować obyczaje i popularne wartości, ustanawiać i akceptować formy społeczne, orientować społeczność i popychać ją w określonym kierunku. Będąc ludzkim wytworem, mit oczywiście nie jest mniej realny niż filozofia, nauka, sztuka, a jego wartość na płaszczyźnie psychospołeczno-kulturowej mogłaby się wydawać zbieżna z wartością religii na tej płaszczyźnie. W rzeczywistości mit nacechowany jest jednak ujemnie, a to ze względu na właściwe mu odciąganie człowieka od rzeczywistości, zaborczość wobec ludzkiego umysłu, którego jest tworem i który łatwo omamia. Mit stanowi faktyczne zagrożenie, bo stopniowo może wypełniać ludzkie zainteresowania, zastępować poszukiwanie prawdy i wpływać na osłabienie ludzkiej inteligencji i procesu samorealizacji człowieka.

Sprawa jest o tyle paląca, że mitowi sprzyja zaznaczający się od dłuższego czasu kryzys naukowej orientacji w świecie. Mimo nagromadzenia ogromnej wiedzy o naturze, kosmosie i człowieku, zagadka istnienia jest nadal przez naukę nie rozwiązana. Bolesność tego faktu ujawnia się szczególnie w sytuacjach granicznych ludzkiego życia iak: śmierć, choroba, cierpienie, konflikty, poczucie winy. Człowiek

musi sobie to jakoś wyjaśnić i właśnie mit często staje się sposobem na życie.

E. Gilson pisał: „Świat, który zgubił Boga chrześcijańskiego, nie może być tylko podobny do świata, który Go jeszcze nie znalazł. Zupełnie jak świat Talesa z Miletu i Platona, nasz świat dzisiejszy jest «pełen bogów». Jest ślepa Ewolucja, dalekowzrocza Ortogeneza, przyjazny Postęp i wielu innych, których bezpieczniej nie wymieniać po imieniu. Dlaczego niepotrzebnie urażać uczucia ludzi, którzy dziś oddają im cześć boską? Jest jednak bardzo ważne, by zdać sobie sprawę z tego, że ludzie dopóty będą się skazywać na życie coraz bardziej pod urokiem tej czy innej mitologii naukowej, społecznej lub politycznej, dopóki zdecydowanie nie wyegzorcyzmują tych pojęć, mających taki przemożny wpływ na życie współczesne. Miliony ludzi głodują i wykrwawiają się na śmierć, dlatego że dwie czy trzy pseudonaukowe czy pseudospołeczne ubóstwiane abstrakcje prowadzą obecnie wojnę. Bo gdy bogowie między sobą walczą, ludzie muszą umierać. Czyż nie można się wysilić, by zrozumieć, że ewolucja będzie w dużej mierze tym, co my sami z niej uczynimy? Że Postęp nie jest jakimś automatycznie samodedukującym się prawem, lecz czymś wytrwale wypracowanym przez ludzką wolę? Że Równość nie jest faktem aktualnie danym, lecz ideałem, do którego trzeba się progresywnie przybliżać środkami sprawiedliwości? Że Demokracja nie jest boginką — patronką tych czy innych społeczeństw, ale wspaniałą obietnicą, którą mają spełniać wszyscy przez stałą wolę przyjaźni tak silnej, by trwała z pokolenia w pokolenie”².

Zagrożenie mitologizacją myślenia jest czymś realnym. Do mitu potrafią nawoływać ludzie szczególnie odpowiedzialni za kulturę. Z ich wypowiedzi można wnioskować, że mit to rodzaj uniwersalnego *panaceum*, że dzięki niemu metafizyka zyskuje nowe życie, bo przywracane są do życia jej problemy, tzn. sprawa *arche*, istnienia, transcendencji, skończoności. Mit ma być nową drogą do starych problemów.

2. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, wyd. II. Warszawa 1982, s. 104.

Mity wcale nie przywracają problemów metafizyki, bo są to problemy nierozzerwalnie związane z człowiekiem. Mity mogą tylko uświadamiać niezbywalność metafizyki dla ich rozwiązania realnego i godnego człowieka. Metafizyka tworzy naturalny środek demitologizacji myślenia i jej sukcesy na tym polu mogą być mierzone stopniem przyswojenia i akceptacji głoszonych przez nią prawd w środowiskach wykraczających poza kręgi uniwersyteckie. Mity i mitologie oczywiście należy badać, ale nie po to, by uzdrowić metafizykę, ale po to, by zrozumieć ich implikacje na życie współczesnego człowieka. Trzeba więc z ostatecznością i koniecznością właściwą filozofii analizować naturę, przedmiot i funkcję mitycznego myślenia, a także uwzględnić złożoność sytuacji kulturowej, w której obecnie się żyje.

Niewątpliwie współczesny człowiek stawiany jest wobec spraw, które wyraźnie opierają się jego inwencyjnemu geniuszowi. By osiągnąć wewnętrzną integrację oraz orientację w kierunku nieznanego, nie musi jednak sięgać do środków wyobrażeniowo-uczuciowych, ale powinien podejmować trud krytycznego rozwiązywania każdego problemu, zrodzonego przez życie.

Maria Boużyk

ZUSAMMENFASSUNG

Die Notwendigkeit des Mythos

Es ist Ziel des Artikels, die Anwesenheit des Mythos in der zeitgenössischen Kultur zu erklären und diese Erscheinung zu bewerten. Der Mythos wird definiert als eine besondere Art der deformierten, entstellten Erkenntnis. Er erscheint in drei Elementen, die mit dieser Entstellung verbunden sind: im Element der „Welt“, im Element der „Erkenntnis“ und im Element der „Kultur“. Er entstammt der allgemein empfundenen, existentiellen Erfahrung und damit der Situation, in der der Mensch versucht, sich mit der Welt erkenntnistmässig in

Übereinstimmung zu bringen. Es zeigt sich, dass eine Interpretation dieser Erfahrung eine schwierige Sache ist. Seitens der Dinge ist nämlich allzu viel zu ergründen — die Wirklichkeit ist sehr mannigfaltig und für unseren Intellekt auch nicht ganz durchsichtig. Seitens des erkenntnissuchenden, mit dieser Fülle von Dingen befassten Intellekts, besteht immer die Gefahr eines erkenntnismässigen Reduktionismus, oder dass man der Wirklichkeit die eigenen Schemata für ihr Verstehen aufzwingt. Seitens der Kultur gibt es die Gefahr, dass die übernommenen Regeln, Moden und Interpretationen Einfluss auf das menschliche Erkennen gewinnen. Indem der Artikel sich den mythoschöpfenden Faktoren zuwendet, richtet er sein Hauptaugenmerk auf zwei Dinge, die das Antlitz des zwanzigsten Jahrhunderts geformt haben: die Entwicklung der Wissenschaft und Technik sowie die Richtung in der Philosophie, die auf die heute allgemein akzeptierte Vorstellung von Rationalität geantwortet hat.

Uebersetzer: Klaus-Peter Friedrich

Ks. Piotr Moskal

Kłopoty z realizmem filozofii dziejów

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 2, s. 95-111

Wielkie przemiany w dzisiejszym świecie, związane z klęską systemu komunistycznego, prawdopodobnie spowodują kolejny wzrost zainteresowania problematyką historiozoficzną. Tymczasem jednak, na przestrzeni ostatnich lat, daje się zauważyć pewien impas w rozwój u tej tematyki. Spotyka się nawet publikacje obwieszczające koniec tradycyjnie pojmowanej filozofii dziejów. Charakterystyczna pod tym względem jest wypowiedź profesora z Bonn, H. M Baumgartnera¹. Jego zdaniem filozofia dziejów ma być krytyką wielkich systemów spekulatywnej filozofii dziejów, a także ma stanowić teorię poznania historycznego,

Wśród przyczyn spadku zainteresowania dla wielkich spekulatywnych historiozofii z pewnością znajduje się ich jakże częsty aprioryczny charakter, dowolność w konstrukcji przedmiotu dociekań, a w konsekwencji falsyfikacje poprzez faktyczne następstwo wydarzeń.

Postawmy zatem pytanie: czy możliwa jest realistyczna metafizyka dziejów rozumiana jako metafizyczna teoria określająca ostateczne przyczyny sprawcze, istotę, ukształtowanie, sens i cel ludzkich dziejów jako całości? Zdaniem S. Świeżawskiego. znakomitego historyka

¹ *Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 12:1987 z. 3 s. 1-21.

filozofii, taka metafizyka dziejów może powstać wyłącznie na gruncie filozofii apriorycznej i idealistycznej. Zaś historiozofie metafizyczne, które wyrastają na gruncie poglądów realistycznych, są właściwie rezultatem idealistycznej domieszki. Autor stwierdza, że „monizm, ewolucjonizm i determinizm są tym gruntem, na którym najlepiej przyjmują się ziarna systemów historiozoficznych”².

Postawione wyżej zagadnienie rozważymy w dwóch etapach. Najpierw poddamy analizie konkretną propozycję filozofii dziejów, powstałą w nurcie szeroko rozumianej tradycji tomistyecznej, a następnie zastanowimy się nad zasadniczą możliwością takiej historiozofii.

|

Ks. Konstanty Józef Michalski CM (1879-1947) należy do stosunkowo nielicznej grupy tomistów podejmujących metodologiczną refleksję nad dziejami. W jej ramach szuka odpowiedzi na pytanie o sprawcze czynniki dziejów, o cel ostateczny dziejów i środki do niego prowadzące oraz o kształt-formę dziejowego rozwoju. Nas będzie tu interesował przede wszystkim jeden problem: sposób rozumienia przedmiotu filozofii dziejów, czyli zagadnienie realizmu w interpretacji faktu „dzieje”.

K. Michalski w wykładzie rektorskim stawia pytanie o rzeczywistość historyczną³. Jest to jednak pytanie natury epistemologicznej: co jest przedmiotem w punkcie dojścia wiedzy historycznej? W ramach ogólnej teorii poznania poszukuje rozwiązania zagadnienia rzeczywistości, także historycznej. Opowiada się (bo analiz nie przeprowadza, ograniczając się do zreferowania stanowisk) za rozwiązaniem realistycznym (w teoriopoznawczym znaczeniu tego terminu), w myśl którego historyk rzeczywistość odpoznaje. Nie pokazuje jednak, w jaki sposób refleksja teoriopoznawcza ma prowadzić do odpowiedzi na postawione pytanie. Epistemologiczny punkt wyjścia jest jednak mo-

Zagadnienie historii filozofii, Warszawa 1966, s. 455-551.

Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów, Kraków 1931.

mentem bardzo znamienne. Przyjmując realizm poznania historycznego można próbować wejść w tzw. rzeczywistość dziejową poprzez nauki-syntezy historyczne. Każdy typ syntezy historycznej — objętnie, czy będzie to historia narracyjna czy też synteza typologiczna, generalizująca, czy jakakolwiek inna — jest pewnym bytem intencjonalnym, całością o określonej treści aspektywnie i wybiórczo traktującą o tzw. rzeczywistości dziejowej. I skoro historia — byt intencjonalny — jest pewną myślową całością, to także rzeczywistość dziejową poznający podmiot skłonny jest uznać za pewną realnie istniejącą całość, i to całość w sensie mocnym, a nie tylko jedność relacji kategoryalnych⁴. Wiąże się to z faktem, że przedmiotem naszego intelektu jest byt i że cokolwiek poznajemy, poznajemy na sposób samodzielnie istniejącego bytu, na sposób samej substancji⁵. Ten fakt oraz pokusa wnoszenia ze sposobu poznania o sposobie bytowania (błąd intuicjonizmu poznawczego) tłumaczy z kolei rozumienie różnych uogólnień czasowo-przestrzennych, właściwych poznaniu historycznemu, w duchu skrajnego realizmu pojęciowego.

Czym jest — zdaniem Michalskiego — rzeczywistość dziejowa? Chodzi oczywiście o dzieje ludzkie. Te dzieje są „procesem życiowym”. Autor mówi o „strumieniu dziejowym”, o „prądzie dziejowym”. Dzieje są pewną całością składającą się z faktów, mającą swój kierunek oraz „zwrotne punkty”. Rozwój dziejowy ma swoje fazy:

⁴ Są jeszcze inne względy, dla których filozof dziejów powinien bardzo ostrożnie i krytycznie korzystać z wyników badań historycznych. Po pierwsze, przedmiot historii nie utożsamia się z przedmiotem filozofii dziejów. Przedmiot historii to zdarzenia minione, i to wydzielone, wyselekcjonowane z olbrzymiej ilości faktów. Natomiast filozof ma ambicje wyjaśnienia całej rzeczywistości dziejowej. Po drugie, wejście w tzw. rzeczywistość dziejową poprzez syntezy historyczne wikia historiozofię w metodologiczne zależności od innych typów wiedzy i światopoglądowych przekonań. Nauki historyczne mają bowiem swoją bazę zewnętrzną, tzw. wiedzę pozaźródłową, m.in. w postaci filozoficznych i światopoglądowych rozstrzygnięć na temat natury człowieka i świata oraz wyjaśnień właściwych naukom szczegółowym, np. socjologii, psychologii czy ekonomii. Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacji nauk*, Lublin 1981.

⁵ M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 308-309, 406-407.

„Każda faza w rozwoju staje się i stać powinna szczeblem, z którego trzeba się podnieść do dalszej doskonałości. Scholastycy powiedzieliby, że każda faza dziejowa zawiera w sobie następną *in potentia*, zawiera ją w ten sposób, że cały zespół czynników zewnętrznych stwarza konkretną sytuację, wśród której dokonuje się przejście z możliwości w rzeczywistość”⁶.

Z kolei nasuwają się dwa pytania: o determinację podmiotu procesu życiowego oraz o charakterystykę owego życia. Wskazaliśmy już, że chodzi o proces życia ludzkiego. Autor jednak mówi nie tylko o życiu osób-jednostkowych bytów, ale także o życiu większych całości-organizmów. Mówi o jednostkach, które włączają się w „ogólny prąd dziejowy”, ale również o świecie, który poprzez kryzys zmierza do swego przeobrażenia, o zwrotnych punktach dziejów, od których rozpoczynają się nowe okresy istnienia ludzkości. To ludzkość ma się upodobnić do Boga, to ona się udoskonala, to narody i państwa prowadzi Bóg po szlakach dziejowych, to społeczeństwo po tych szlakach się porusza. Przy zachowaniu postawy realistycznej takie sformułowania są właściwe i wielce użyteczne dla poznania humanistycznego, właściwego zwłaszcza ujęciom socjologicznym i badaniom historycznym. Są jednak teksty, które naprowadzają także na inne rozumienie powyższych sformułowań.

Na inklinacje holistyczne i monistyczne autora wskazuje uznanie, z jakim referuje poglądy W. Sterna, E. Radia, a zwłaszcza O. Spanna. Ograniczymy się do zasygnalizowania niektórych tylko momentów referowanych przez Michalskiego poglądów.

Według W. Sterna osobami są nie tylko jednostki ludzkie, ale także wszystkie inne byty materialne i duchowe oraz — co dla naszych analiz jest szczególnie ważne — wszelkie grupy społeczne ze społeczeństwem ludzkim włącznie. Mamy więc taki konstrukt jak „osoba zbiorowa”.

Stanowisko E. Radia zreferowane jest następująco: „na miejsce ewolucji (chodzi o H. Bergsona koncepcję ewolucji twórczej — P.M.) należy wprowadzić pojęcie cywilizacji jako rzeczywistości *sui generis*”.

⁶ *Stwórczy Duch*, w: *Nieznanemu Bogu*, Warszawa 1936, s. 126.

ris. gdzie staje do pracy wolny i odpowiedzialny za swoje czyny człowiek, ażeby z przeszłości obrać to, co może służyć jako pierwiastek twórczy do budowania jutra⁷. Zauważmy, że pojęcie cywilizacji zostaje wprowadzone w miejsce koncepcji ewolucji twórczej i pędu życiowego z tej racji, że koncepcja Bergsona — zdaniem Radia i Michalskiego — jest zbyt naturalistyczna, pozbawiona pierwiastków duchowych, cywilizacyjnych, ściśle historycznych. A jeżeli tak, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby przyjąć, że istnieje pewna dynamiczna całość społeczna, na podobieństwo żywego organizmu, przeniknięta pierwiastkiem życia duchowego, tj. ludzkiego, które to życie zajmuje miejsce *élan vital*.

Spośród zreferowanych przez Michalskiego poglądów O. Spanna przytoczymy następujące tezy: Społeczeństwa są żywymi całościami, w których dokonuje się stopniowo organiczna przemiana. Znaczy to m. in., że nowe części mogą wchodzić w miejsce dawnych. Również dzieje są żywą całością.

Decydujące znaczenie dla naszych analiz ma sposób, w jaki autor odpowiada na pytanie o ostateczny cel dziejów: „dla Św. Tomasza cel ostateczny dziejów polega na tym, że przez nie dokonuje się asymilacja ludzkości do Boga. (...) To samo hasło «bądźciecie jako bogowie» podejmuje filozofia tomistyczna (... w myśl której) asymilacja ma się dokonać wysiłkiem i pracą niezliczonych stuleci⁸».

A oto tekst Akwinaty będący — zdaniem Michalskiego⁹ — podstawą dla determinacji celu dziejów: „... *assimilari ad Deum est ultimas omnium finis. Id autem, quod proprie habet radonem finis, est bonum. Tendant igitur res in hoc, quod assimilentur, Deo proprie in quantum est bonus. Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum*”⁹.

Pomijając inne aspekty tekstu Tomasza zwróćmy uwagę, że to *res tendant*. Chodzi tu o byty emanujące działanie, a więc o substancje

⁷ *Zagadnienia*, s. 19.

⁸ *Dokąd idziemy*, „Znak” 1:1946 nr 1, s. 13.

⁹ *Summa contra gentiles* III, 20. Por. *Dokąd idziemy*, s. 13 przyp. 1.

— konkretne, jednostkowe, samodzielne w istnieniu bytu. Można też mówić o procesach ich upodabniania się do Boga. Mamy wówczas koncepcję bytu społecznego rozumianego nie jako sieć relacji osobowych, ale jako organiczną, substancjonalną całość. Ludzie rodzą się i umierają, ale organizm społeczny trwa i ma swój dziejowy rozwój. Czy konkretny człowiek jest tylko momentem większej, substancjalnej całości? Oczywiście nie. Jest osobą, podmiotem. Ale podmiotowość, substancjalność cechuje też grupę społeczną i całą ludzkość w całym wymiarze czaso-przestrzennym. Dzieje są więc pewną całością: procesem rozwoju, życiem pewnej substancjalnej całości, jaką jest ludzkość.

Scharakteryzujemy obecnie rodzaj tego życia. Chodzi o życie ludzkie, jako ludzkie: „*Genus humanum arte et ratione vivit*”¹⁰. Referując poglądy E. Radia Michalski mówi o cywilizacji. Częściej jednak posługuje się nazwą „kultura”. Zakresowa definicja kultury obejmuje zdaniem autora naukę, sztukę, instytucje państwowe i prawne, moralność, technikę i religię. Jaka jest metafizyczna interpretacja kultury? Michalski — jak wynika z jego prac drukowanych oraz ze skryptów z jego wykładów — nie zna koncepcji wtórnej intencjonalności¹¹. Aby dać interpretację metafizyczną kultury, sięga do ontologii N. Hartmanna¹². Kulturę interpretuje więc jako „obiektywację”, „obiektywizację”, „duch obiektywny” i „duch zobiektywizowany”. Kultura jest oczywiście dziełem człowieka. Tylko człowiek („duch

¹⁰ *Dokąd idziemy*, s. 15; *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, s. 41¹³. Jest to parafraza zdania, jakie św. Tomasz napisał na początku komentarza do Drugich Analitik Arystotelesa: *hominum genus arte et rationibus vivit*. Podaje za: A. Usowicz, K. Klósak, *Książd Konstanty Michalski (1879-1947)*, Kraków 1949, s. 204.

¹¹ Chodzi o takie rozumienie bytu intencjonalnego, które prezentuje M. A. Krąpiec (*Intencjonalny charakter kultury*, w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971, s. 203-218).

¹² *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, Gniezno 1935, s. 11; *Między heroizmem a bestialstwem*, s. 41-50; *Dusza i Duch*, „*Verbum*” 4:1937, s. 691-717. Nie wnikamy tu ani w samą ontologię Hartmanna ani w to, czy Michalski ją poprawnie rozumiał. Dla naszych analiz ważne jest to, jak autor zrozumiał myśl Hartmanna i co z jego ontologii przejął.

personalny") tworzy ducha zobiektywizowanego, rozumie go, przyswaja sobie i przekazuje przyszłym pokoleniom. Człowiek też jest celem kultury. „Wytwory kultury (...) wyszedłszy raz z twórczej czynności człowieka, usamodzielniają się, zdobywając *sui generis* byt. Związany zawsze w pewien sposób z materią”¹³; „składniki ducha zobiektywizowanego istnieją we właściwy sobie sposób (...), ale życie realne zdobywają jedynie przez kontakt z duchem personalnym, który je potrafi zrozumieć i zamienić na treść własnej myśli i uczucia”¹⁴. Na czym polega owo istnienie we właściwy sobie sposób, owo usamodzielnienie, ów *sui generis* byt, oraz czym jest owo życie realne kultury, tego autor głębiej nie wyjaśnia. Zatrzymuje się właściwie na progu koncepcji bytu intencjonalnego i tzw. wtórnej intencjonalności. Kultura jest sposobem istnienia człowieka jako człowieka, jednostkowego podmiotu, ale także jest zasadą życia wspólnotowego. Co więcej, jest ona zasadą substancjalnego zjednoczenia ludzkości w całym wymiarze czasu i przestrzeni; jest zwornikiem całości organicznej, także w jej aspekcie dynamicznym¹⁵. Tak jak istnieje jedno życie ludzkości, jak istnieje proces rozwoju rozumianego jako substancjalna jedność rodzaju ludzkiego, tak też kultura jest nie tylko całością wytworów ludzkiego ducha (duch przedmiotowy), ale jest „żywym, nieustającym procesem” i „nurtem życia”, skoro ona właśnie jest sposobem życia człowieka jako „osoby jednostkowej” i „osoby zbiorowej”-

A zatem dzieje — w rozumieniu Michalskiego — są procesem kulturowego życia ludzkości. Interpretacja metafizyczna tego wniosku — w świetle implikowanej koncepcji bytu społecznego i kulturowego — jest następująca: dzieje są ruchem, procesem przechodzenia z możliwości do aktu ludzkości — samoistnego, cechującego się substancjalną jednością bytu społecznego, który to byt jest podmiotem ruchu.

¹³ *Między heroizmem a bestialstwem*, s. 41.

¹⁴ *Dusza i Duch*, s. 713.

¹⁵ „... dobro kulturalne rozumiane jako duch przedmiotowy wchodzi jako ożywczy i karmiący duch w poszczególne jednostki ludzkie, ażeby włączyć je w ogólny prąd dziejowy jako osobowości przez tradycję historyczną wychowane” (*Zagadnienia*, s. 9).

Źródeł powyższej — wyraźnie monizującej — interpretacji dziejów należy szukać przede wszystkim w esencjalnym charakterze metafizyki, jaką prezentuje Michalski. Autor nie zna analogii bytowej (wewnątrzbytowej i międzybytowej). W rezultacie mamy esencjalną koncepcję bytu¹⁶ oraz zatarcie zasadniczej różnicy między bytami istniejącymi obiektywnie, niezależnie od poznającego podmiotu, a samymi treściami poznawczymi, istniejącymi istnieniem poznającego podmiotu, a w dalszej konsekwencji fakt hipostazowania ujęć poznawczych. Nie pozbawiony znaczenia jest epistemologiczny punkt wyjścia w rozważaniach autora, prowadzący — jak się wydaje — do utożsamienia treści poznania historycznego, operującego różnymi pojęciami ogólnymi, i przedmiotu tegoż poznania w punkcie dojścia z samą rzeczywistością dziejową (platonizm). U źródeł wskazanej interpretacji dziejów leży również postawa asymilująca w filozofowaniu. Autor programowo korzysta z rozwiązań różnych systemów filozoficznych i różnych typów ludzkiej wiedzy, w pewnym stopniu je modyfikując (Radia koncepcja cywilizacji, Spanna teoria całości społecznej i przemiany organicznej, Sterna idea osoby zbiorowej, Hartmanna koncepcja ducha zobiektywizowanego). Zwłaszcza inspiracja Radiem, Spannem i Stemem zdaje się współtworzyć źródło metafizycznej koncepcji bytu społecznego. Model społeczeństwa, jaki implikuje historiozofia Michalskiego, przypomina organizm biologiczny z tą jednak różnicą, że żyje on życiem duchowym, a jego elementy są nie tylko momentami większej całości, ale mają także swoje własne, osobowe życie. Byłby to refleks biologizmu idącego poprzez Bergsona ewolucję twórczą zmodyfikowaną przez Radia, a także drogą socjologii i historiozofii Spanna, która chociaż akcentuje moment życia duchowego, to jednak operuje modelem społeczeństwa i jego przemiany wziętym z nauk przyrodniczych. Kategorie wzięte ostatecznie z nauk szczegółowych urastają do rangi kategorii metafizycznych. Byt społeczny staje się podmiotem-substancją. Podobnie jak osoba ludzka

¹⁶ „Metafizyka w ujęciu perypatetycznym pomija nawet tę stronę rzeczy, czy byt jest realny czy idealny” (K. Michalski, *Filozofia*, Wykłady. Cz. III, Metafizyka, Kraków 1929 s. 3 mps powiel.).

ma swoje własne, osobowe życie, tak życie takie, mianowicie dzieje, posiada „osoba zbiorowa”, byt społeczny noszący znamiona substancjalnej jedności. I jak w organizmie ludzkim wymieniają się pewne materialne części, następuje przepływ materii, tak i w owej wielkiej „osobie zbiorowej” wymieniają się osoby ludzkie. Autor nie dostrzega, że istnieją różne typy jedności. Inną jednością (substancjalną) cechuje się byt osobowy, a inną (relacyjną) byt społeczny. Koncepcja bytu społecznego pojawia się na zasadzie niekonsekwencji w stosunku do koncepcji bytu osobowego, chociaż — rzecz paradoksalna — jest daleką konsekwencją jednoznacznej, esencjalnej koncepcji bytu.

W stosunku do tak zinterpretowanego przedmiotu filozoficznej eksplanacji jako rozwoju, działania czy ruchu jednego podmiotu natury humanistycznej, można postawić jak najbardziej metafizyczne pytania o przyczynę celową, wzorcą i sprawczą tego rozwoju. Są to bowiem metafizyczne pytania pod adresem jakiegokolwiek konkretnego ruchu-działania. I Michalski problemy te rzeczywiście podejmuje. W rezultacie otrzymujemy aprioryczną i jedynie równokształtną z realistyczną filozofią historiozofię. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że sama ontologiczna interpretacja dziejów jest idealistycznym konstruktem o wyraźnie monizującym obliczu.

II

Zastanowimy się teraz nad zasadniczą możliwością przedmiotowej i ściśle filozoficznej refleksji nad dziejami.

Otóż każdy typ wiedzy o dziejach (podobnie jak o jakimkolwiek innym przedmiocie) będzie się cechował jednością poznawczą, a mówiąc dokładniej, „jednością treści poznawczych. Jedność treści poznawczych jest jednak wtórna wobec jakiegoś typu jedności bytowej, będącej przedmiotem poznania. Trudno kwestionować fakt historyczności bytu ludzkiego, fakt ludzkich dziejów. Cały problem polega jednak na tym, aby poprawnie opisać ten fakt i prawidłowo go zinterpretować w kategoriach bytowych, a to oznacza także: prawidłowo określić charakter jedności przedmiotu filozofii dziejów.

Teoretycznie możliwe są następujące interpretacje, które w bardziej lub mniej „wydestylowanej” postaci w dziejach filozofii faktycznie zaistniały:

1. Historiozofia ma postać daleko idącej syntezy historycznej, odwołującej się często do psychologii, socjologii czy antropologii kulturowej. Posługuje się zasadniczo jakościowym językiem humanistyki (rzadziej ilościowym językiem matematycznego przyrodoznawstwa), stosuje różnego rodzaju czasowo-przestrzenne uogólnienie, jak np. „nurt filozoficzny” czy „historia ludzkości”. Tych uogólnień nie musi wcale rozumieć w duchu skrajnego realizmu pojęciowego, a co za tym idzie, tak uprawiana historiozofia nie musi implikować monistycznego rozumienia ludzkich dziejów jako jednego ruchu (działania) jednego podmiotu (w tym wypadku podmiotem byłaby ludzkość). Podstawą jedności treści poznawczych jest tu bowiem jedność relacji przyczynowo-skutkowych lub innych stosunków (np. podobieństwa) pomiędzy faktami-zdarzeniami. A więc jedność natury akcydentalnej, a nie substancjalnej. Tak rozumianą historiozofia jest w dużej mierze propozycja J. Maritaina¹⁷.

W ramach tego typu historiozofii podejmuje się zagadnienia tzw. czynników dziejowych, ukierunkowania dziejów czy pewnych tendencji dziejowych oraz różnego rodzaju analogie historyczne nazywane nieraz prawami dziejowymi. Podkreślmy jednak, że taka historiozofia jest zasadniczo humanistyczną refleksją nad dziejami, która wcale nie musi implikować nierealistycznej interpretacji metafizycznej swego przedmiotu. Ale jako refleksja humanistyczna nawet nie podejmuje problematyki właściwej dla poznania ściśle filozoficznego.

2. Jedność przedmiotu filozofii dziejów oparta jest na jedności działania Absolutu. Wszystko, co się dzieje — wszystkie konkretne ludzkie aktywności i całe procesy życia konkretnych osób — jest ostatecznie kierowane przez transcendentny w stosunku do świata Absolut. Jedność dziejów to jedność realizacji boskiego planu w drodze sukcesywnego pojawiania się osób i ich działań.

¹⁷ *On the Philosophy of History*, New York 1957.

Jednak nie mamy intuicji Bytu Bożego i nie znamy sposobu boskiego działania. Filozoficzne poznanie Boga jest poznaniem pośrednim, opartym o ostatecznościowe tłumaczenie konkretnych, realnych bytów i nie upoważnia do snucia dalszych spekulacji na temat tego, co ewentualnie Bóg chciałby osiągnąć na drodze sukcesywnego pojawiania się tych bytów. Bóg może swoje zamiary jakoś człowiekowi objawić. Ale wtedy wkraczamy na teren wiedzy teologicznej, a historiozofia staje się — jawnie lub w sposób ukryty — teologią dziejów. Na bazie Objawienia można w sposób zasadny mówić o najgłębszym sensie (treści) dziejów, o ich początku i kresie, o wzajemnym oddziaływaniu Boga i człowieka, sił łaski, ludzkiej wolności i mocy grzechu. Klasycznym przykładem teologii dziejów jest historiozofia św. Augustyna.

3. Jedność przedmiotu filozofii dziejów zasadza się na jedności podmiotu (substratu) zmian dziejowych, dziejowego procesu. Jest to zatem perspektywa monistyczna. Nieprzeliczalną wprost ilość konkretnych, jednostkowych bytów, emanujących z siebie konkretne działania, sprowadza się do jedności substancjalnej wyższego rzędu. Każdy konkretny jest momentem czy przejawem wyższej, „prawdziwej” jedności, a każde jednostkowe ludzkie działanie jest przejawem działania substancji dziejów. Dzieje są ostatecznie konieczną ewolucją, metafizykalnie rozumianym ruchem jednego podmiotu natury duchowej lub materialnej. Jest to interpretacja idąca nie w kierunku wyjaśnienia danego w doświadczeniu faktu pluralizmu bytowego, ale w kierunku zakwestionowania tego faktu i wskazania na iluzoryczny charakter naszego doświadczenia świata!

3.1. Gdy ten podmiot jest natury duchowej, mamy panteistyczną lub panenteistyczną interpretację świata i jego dziejów. Najbardziej reprezentatywną historiozofia tego typu jest propozycja G.F. W. Hegla, wedle którego dzieje są ostatecznie dziejami samego Absolutu i to według żelaznych praw dialektyki. O faktach historycznych, które owego ruchu Idei-Absolutu nie realizują, Hegel wyraża się pogardliwie, że posiadają jedynie „kiepskie istnienie” (*Jaule Existenz*). Temu, co nie mieści się w schemacie triadycznego rozwoju, Hegel po prostu odmawia racjonalności i rzeczywistego istnienia! Hegłowska historiozofia nie liczy się z faktami.

Autor przytacza jedynie te, które (odpowiednio zinterpretowane) „potwierdzą” aprioryczną kategorię całości dziejowej ewolucji samego Absolutu: rozwoju fundowanego ostatecznie na ruinach racjonalności, jeśli zważymy, że cała heglowska metafizyka opiera się na sprzecznościowej koncepcji bytu, który jest jeden i który zarazem będąc i nie będąc, musi się dopiero stawać. System heglowski żyje wewnętrzną „logiką” dialektyki, gdzie siłę kreatywną posiada sprzeczność, a nie odczytywaniem rzeczywistości. Rzeczywistości pozostaje jedno: dopasować się do apriorycznej konstrukcji Hegla! A aprioryczna konstrukcja Hegla określa wszystko: także sprawcę, rytm i kształt dziejów, ich nieuchronny kierunek i cel, a nawet relację Boskiej Opatrzności i ludzkiej wolności. Ta aprioryczna konstrukcja rozpoznaje wreszcie w sobie samej (!) najpełniejszą realizację Absolutu — szczyt absolutnej samowiedzy.

3.2. Równie dowolną i bezwzględną wobec faktów jest materialistyczna wersja monizmu, zwłaszcza materializm marksistowski. Według materializmu historycznego ostatecznym podmiotem dziejów jest materia rozwijająca się wedle praw heglowskiej dialektyki, a więc w sposób sprzecznościowy, czyli — nieracjonalny! To właśnie materia stanowi ostateczny substrat całej rzeczywistości i staje się podmiotem-nosicielem dziejowych zmian, a więc i zasadą jedności filozofii dziejów. Wszystko, co humanistyczne, jest ostatecznie funkcją procesów materialnych. Determinizm materii określa w ostatniej instancji kształt kultury i poszczególne, konieczne etapy ewolucyjnego rozwoju (tzw. formacje społeczno-ekonomiczne) aż do stanu ziemskiego królestwa eschatologicznego w postaci bezklasowego społeczeństwa komunistycznego dobrobytu i szczęśliwości. Wszystko musi się „zmieścić” w kategoriach bazy i nadbudowy oraz kulturotwórczej roli walki klas, czyli międzyludzkiej nienawiści. Stąd wykrzywiona, „zatruta” humanistyka i skazanie na niepamięć tego, czego żadną miarą nie udało się zinterpretować schematem koniecznej, dialektycznej ewolucji materii.

Materializm historyczny jest możliwy dzięki apriorycznej konstrukcji jednego bytu materialnego, który jest podmiotem jednego procesu dziejowego, dokonującego się z nieubłaganą koniecznością praw dia-

lektyki. Prawa te są negacją niesprzeczności bytowej, są negacją racjonalnej struktury świata, a ich koniecznym dopełnieniem jest uznanie nienawiści (walka klas) za siłę napędową dziejów. Tak oto negacja racjonalności i miłości staje się instrumentem wyjaśniania, a właściwie ujarzmiania świata i nade wszystko samego człowieka.

Teoria materializmu historycznego, przez całe lata ignorująca fakty, doczekała się na naszych oczach — właśnie ze strony faktów — zasadniczej falsyfikacji. Tym większym zdumieniem napawa fakt pewnej żywotności idei marksistowskich w krajach trzeciego świata. Chodzi tu zwłaszcza o asymilację treści marksistowskich w tzw. teologii wyzwolenia. Także w krajach tzw. soc-demoliberalizmu pojawiają się na nowo głosy o zasadniczej słuszności poglądów i analiz klasyków marksizmu, zwłaszcza samego K. Marksa!

3.3. Za podstawę całości-jedności dziejów uznaje się osobliwie rozumianą jedność świata kultury. Chodzi mianowicie o koncepcję tzw. świata intencjonalnego (E. Husserl) czy tzw. trzeciego świata (K. Popper). Dzieje byłyby rozwojem takiego właśnie obiektywnie, samodzielnie istniejącego świata. Problem jednak w tym, że te światy to swoiste hipostazy naszych treści poznawczych, najzwyczajniejsze konstrukcje naszego umysłu. A zatem historiozofie bazujące na takiej koncepcji kultury są po prostu idealistyczne a nie realistyczne.

3.4. Źródła jedności procesu dziejowego można upatrywać w ludzkości rozumianej organicystycznie na wzór konkretnego człowieka, cechującego się substancjalną jednością. Jest to interpretacja monistyczna i holistyczna, nie rozróżniająca między substancjalną jednością bytu osobowego i relacyjną jednością bytu społecznego.

Przy takiej interpretacji bytu społecznego dzieje można tłumaczyć jako metafizykalnie rozumiany ruch (ewolucję) ludzkości od stanu mniej doskonałego do stanu bardziej doskonałego. Z pokolenia na pokolenie następuje sukcesywna aktualizacja ludzkiej natury. Dla tak nierealistycznej konstrukcji, tak jak dla każdej postaci metafizykalnie rozumianego rachunku-działania, można poszukiwać przyczyny sprawczej (kto jest sprawcą dziejów?), celowej (co jest celem dziejów?) oraz wzorczej (jaki jest kształt i kierunek dziejów?). Tego typu namysł nad dziejami jest jednak w zasadzie jedynie równokształtny

z refleksją metafizyczną, bo dotyczący nierealistycznej konstrukcji ludzkiego intelektu.

Zarysowany tu błąd pojawia się dość często także wśród propozycji autorów związanych z tradycją perypatetycką. Przykładem tego błędu jest właśnie zanalizowane wyżej stanowisko K. Michalskiego.

4. Inną (teoretycznie) możliwość uprawiania filozofii dziejów stwarza monizm procesualny, czyli procesualna wizja świata. Jednością dziejów byłaby jedność procesu — ciągu zdarzeń.

Wedle filozofii procesu podstawową kategorią ontologiczną jest nie substancja, ale zdarzenie czy raczej proces (ciąg zdarzeń). W świecie nie ma jakiegось substancjalnego fundamentu. Są za to zdarzenia pozostające w relacji do innych zdarzeń. Nawet Bóg zostaje uwikłany w procesualną strukturę świata (panenteizm!). I chociaż twórca filozofii procesu — A.N. Whitehead — nie zastosował swojej teorii do refleksji nad dziejami, to jednak możliwość taka istnieje¹⁸: wszak została ukonstytuowana pewna jedność — jedność procesu bez podmiotu. Na tym apriorycznym tworze, nie liczącym się z doświadczalnym faktem podmiotowania działań, można budować dalsze, ale także już tylko dowolne konstrukcje intelektualne, zaskakujące być może oryginalnością sformułowań, ale tylko tak prawdziwe, jak prawdziwy jest aprioryczny punkt wyjścia ignorujący fakty codziennego doświadczenia.

Jawi się zatem poważny problem determinacji i interpretacji w kategoriach bytowych przedmiotu filozofii dziejów. Jeśli bowiem dzieje są faktem, to jest możliwa i filozofia dziejów. Jaką zatem jednością są dzieje będące przedmiotem filozofii dziejów? A pytanie to jest równoważne pytaniu: jakiej kategorii bytem są dzieje?

Aby na to pytanie dać poprawną odpowiedź, należy wpierw poprawnie określić, co jest faktem, a co ewentualną hipostazą rzeczo-

¹⁸ Na tę możliwość zwraca uwagę D. H. Porter (*History as Process*, „History and Theory” 14:1975, s. 297-313).

wo-czasowo-przestrzennych uogólnień, czyli treści poznawczych. Następnie tak określone fakty należy scharakteryzować w kategoriach bytowych. Okazuje się wówczas, że dziejów nie można traktować jako jednego ruchu jednej substancji — obojętne jakiej natury. Także wizja ewentystyczna czy procesualna kłóci się z doświadczeniem chociażby ludzkiej podmiotowości.

Jedynie życie konkretnego człowieka (jego dzieje) jest me ta fizykalnie rozumianym ruchem-procesem zapodmiotowanym w tej konkretnej osobie. I to życie, jak i jego każdy etap w postaci konkretnego działania, podlega wyjaśnieniu przez określenie przyczyny celowej, wzorczej i sprawczej.

Co poza tym stanowi o ludzkich dziejach? Z całą pewnością takie fakty, jak sukcesywne pojawianie się osób, ich działań i wytworów kulturowych, a także to, że życie osobowe, także w wymiarze społeczno-kulturowym, jest uwarunkowane do pewnego stopnia faktami zaistniałymi wcześniej i tymi, które są jakoś przewidywane. Jest faktem nabudowywanie się dorobku kulturowego oraz istnienie związków przyczynowo-skutkowych między faktami. Pomiedzy sukcesywnie występującymi zdarzeniami zachodzi często pewne podobieństwo dające podstawę właściwym humanistyce czasowo-przestrzennym uogólnieniom typu „nurt filozoficzny” czy „epoka oświecenia”. Niekiedy naśladuje się fakty bardziej oddalone w czasie (tzw. renesansy). Innym razem zrywa się radykalnie z dotychczasowym stylem życia społeczno-kulturowego (tzw. odejścia od przeszłości). Z pokolenia na pokolenie zmieniają się pod pewnym względem formy życia ludzkiego, ale z drugiej strony daje się zauważyć względną jednorodność faktów humanistycznych na przestrzeni wieków.

Z jakiego typu jednością mamy więc do czynienia? Nie jest to z pewnością jedność jednej substancji czy jednego procesu owej substancji, ani jedność procesu bez podmiotu. Jest to natomiast jedność różnego typu relacji (jedność relacyjna).

Wszystkie fakty dziejowe łączą faktyczność transcendentalnych relacji przyczynowych (w płaszczyźnie przyczynowania celowego, wzorczego i sprawczego) z Absolutem. Teza ta stanowi filozoficzną podstawę dla teologii dziejów, która wykorzystuje przede wszystkim

dane objawione o zbawczych zamiarach Boga i interpretuje dzieje jako dzieje zbawienia. Niemniej sama z siebie filozoficzna teza o związkach przyczynowych każdego konkretnego z Absolutem nie stanowi wystarczającej przesłanki do określenia jakichś ewentualnych zamiarów Boga, które miałyby być sukcesywnie w dziejach zrealizowane.

Fakty dziejowe łączą ponadto rozliczne relacje kategoriałne. Są to relacje uprzedniości i następstwa, podobieństwa i niepodobieństwa, relacje o charakterze poznawczym i dążeńiowym osób do innych osób i do zaistniałych wcześniej wytworów kulturowych. Oczywiście, dla jedności dziejów w rozumieniu jedności relacji kategoriałnych można poszukiwać — zgodnie z epistemologią i metodologią szczegółowych nauk o człowieku i kulturze — różnych tzw. tendencji historycznych, uwarunkowań rozwoju dziejowego, jakichś prawidłowości historycznych. Nie będzie to jednak wiedza właściwa dla filozofii klasycznej w rozumieniu filozofii bytu.

Filozofia klasyczna poszukuje bowiem ostatecznych uniesprzeczeń bytowych. Mówi się nieraz, że wyjaśnia rzeczywistość poprzez odwołanie się do przyczyn ostatecznych. Relacje kategoriałne interpretuje i wyjaśnia przez wskazanie członów relacji, charakteru tej relacji i jej bytowych podstaw. W wypadku relacji dziejowych ich filozoficzna eksplanacja będzie się koncentrowała na wskazaniu wielokrotnie złożonej struktury bytu ludzkiego, jego przygodności, spencjalizowania i przyporządkowania do dobra wspólnego, aktualizującego jego bytowość.

Nieporozumieniem zaś byłoby szukanie przyczyny celowej, formalnej i sprawczej dla procesu dziejowego, bo dzieje nie są — w sensie ontologicznym — jednością jednego ruchu jednej substancji. Tym samym — właśnie ze względu na charakter świata realnie istniejącego — niemożliwa jest realistyczna metafizyka dziejów w sensie teorii metafizycznej określającej ostateczne przyczyny sprawcze, formę oraz cel i sens ludzkich dziejów jako całości. Natomiast wszelkie historycznie zaistniałe historiozofie tego typu stają się nieuchronnie zlaicyzowanymi teologiami dziejów (teologiami w najwyższym stopniu karykaturalnymi), dotyczącymi na dodatek dowolnie skonstruo-

wanego przedmiotu nazywanego dziejami. Jako takie — chociaż w wybranych aspektach i fragmentach mogą „pasować” do rzeczywistości — w sposób zasadniczy ignorują fakty i stają się fałszywymi prorocत्वami. Historiozofie stają się wówczas utopiogenne. Stają się gnozą wyprowadzającą tak poza porządek sprawdzalnej, rzetelnej ludzkiej wiedzy, jak i poza religijną myśl objawioną. Zinstrumentalizowane jako ideologia stają się po prostu niebezpieczne.

Ks. Piotr Moskal

ZUSAMMENFASSUNG

Schwierigkeiten mit dem Realismus in der Geschichtsphilosophie

Der Artikel befasst sich damit, ob eine realistische Geschichtsmetaphysik möglich ist. Darunter wird eine metaphysische Theorie verstanden, die die letzten Wirkursachen, das Wesen, die Gestaltung, den Sinn und das Ziel der menschlichen Geschichte als Ganzes bestimmt. Die Antwort ist negativ. Derartige Probleme kann man begründeterweise auf der Basis humanistischer und theologischer Erkenntnis angehen und lösen. Eine Geschichtsmetaphysik, wie sie oben verstanden wird, geht jedoch immer von einer unrealistischen Interpretation dessen aus, was wir als Geschichte bezeichnen.

Nichtsdestoweniger ist Geschichte eine Tatsache — und dazu eine facettenreiche. Im metaphysischen Verstaendnis bedeutet sie mannigfaltige Relationen, und der letzte Grund fuer ihr Geschehen ist einerseits das schoepferische Wirken Gottes, andererseits das nicht notwendige und potentialisierte Sein des Menschen.

Uebersetzer: Klaus-Peter Friedrich

Urszula Michalak

Przedfilozoficzne rozumienie rzeczywistości

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 2, s. 123-142

Rzeczywistość, a przede wszystkim sam człowiek zadziwia każdego, kto zamyśla się nad światem — jego istnieniem i trwaniem. Potęgą i tajemnicą kosmosu budzą podziw i zdumienie, ale również człowiek fascynuje bogactwem myśli, twórczości, przeżyć i możliwością wniknięcia do własnego wnętrza. Jest on najciekawszym, a zarazem najbardziej skomplikowanym bytem pełnym sprzeczności i paradoksów. Ceni i zachwyca się strukturą materii budując z niej swoje środowisko i podejmując wysiłki zawłaszczenia jej w możliwie największych rozmiarach. Jednocześnie doświadcza, że bezkresne przestrzenie ducha rodzą w nim tęsknotę za nieśmiertelnością otwierając przed nim szansę uwolnienia się od zbytecznego balastu, która w wielu przypadkach staje się skuteczną przeszkodą w procesie stawania się człowiekiem. Ograniczenia i determinacje wynikające z jego cielesności pozwalają mu czuć się nie do końca udanym dziełem natury. Zarazem intuicja budzi w nim świadomość, że droga jego życia od początku aż po kres wykracza poza granice widzialnego świata. Bez prawdy i miłości nie potrafi on żyć. Za wolność zdolny jest płacić najwyższą cenę. Społeczeństwo, które nie zawsze uznaje jego wartość, ceni jako konieczny warunek własnego rozwoju. Równocześnie jako świadomy byt osobowy dystansuje się od społeczeństwa; gdyż jego „ja” nie utożsamia się z „my”. Drugi człowiek staje się powiernikiem jego zwierzeń. W nadziei na zrozumienie opowiada mu o swoich powodzeniach i porażkach. Ale także ów drugi bywa jego wrogiem w walce rozgrywanej na arenie życia.

Powyższe wnioski, które dają się zaobserwować w codziennym życiu, stanowią pewien szkic portretu, który potęguje ciekawość i rozbudza pragnienie rozwiązania zagadki, jaką jest człowiek.

Ludzkość stawiała i wciąż stawia pytanie o człowieka. Kim jest ten, który ma świadomość swojego bytowania, który od zarania dziejów stanowi sekret rzeczywistej obecności?

Pociągająca głębia i rozległe możliwości ukryte w pokładach rozumnej i wolnej natury budzą pragnienie odkrycia tajemnicy. Rozpalają w człowieku przemożną, nie zaspokojoną do końca, chęć dotarcia do źródła prawdy, skąd można czerpać odpowiedź na pytania wypływające z ludzkiej natury — kim jest człowiek, co stanowi rację jego istnienia, jaki jest sens i perspektywa jego życia, ku jakiemu celowi zmierza?

Owe pytania rodzą się wraz z człowiekiem. On stanowi zarazem ich podmiot, jak i przedmiot. On je zadaje, a jednocześnie staje się obszarem badań i terenem poszukiwań prawdy o nim samym. Pyta i poprzez osobiste życiowe doświadczenia dostarcza odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania.

Dzieje myśli ludzkiej dowodzą, że pytania dotyczące bytu ludzkiego towarzyszą człowiekowi zarówno w jego spontanicznej refleksji nad samym sobą, jak również refleksji filozoficznej, a także myśli naukowej.

I. DOŚWIADCZENIE ZALEŻNOŚCI BYTOWEJ WSZYSTKIEGO, CO ISTNIEJE

¹ Nie jest konieczne naukowe czy filozoficzne nastawienie, by człowiek mógł stwierdzić, że świat istnieje, a on w nim jako jedna z części świata. Codzienne, zwykłe doświadczenia utwierdzają w pewności, że wszystko to, z czym człowiek się kontaktuje, co stanowi przedmiot jego praktycznych działań, nie jest tylko wymysłem wyobraźni, lecz realnie istniejącym bytem. Osoby i rzeczy należące do naturalnego środowiska człowieka, miejsce jego narodzin, życia i śmierci, pośrednio odsłaniają przed nim prawdę, że wszystko, co stanowi otoczenie

człowieka, jak również on sam, istnieje. Zarówno ludzie jak i przedmioty, z którymi człowiek obcuje na przestrzeni swojego życia, nie są jedynie myślowym pojęciem istniejącym istnieniem myślącego podmiotu, ale istnieją istnieniem rzeczywistym. Po prostu są konkretnymi, realnymi bytami. „Istnienie (...) jest aktem realnego bytu. (...) Istnienie w bycie jest (...) uzasadnieniem całej bytowości rzeczy: jest podstawą tłumaczenia rzeczy”¹.

Człowiek, zanim pozna, czym rzecz jest, wcześniej doświadcza jej obecności, jej istnienia. Ponieważ treść bytu, to wszystko, czym byt jest, co czyni go dostrzegalnym i nadaje mu konkretnych wyrazów, wzbudza zainteresowanie dzięki temu, że byt istnieje. Zauważenie go jest możliwe tylko na mocy istnienia².

Podobnie, jeśli chodzi o poznanie samego siebie. Pierwotne i podstawowe doświadczenie, na kanwie którego człowiek zauważa siebie, to, że istnieje, zauważa własną tożsamość, odrębność w stosunku do otoczenia — świata osób i rzeczy łącznie z wytworami swojej działalności, stanowi spontaniczne i bezpośrednie przeżycie samego siebie. „... pierwotnie ludzką sytuacją, w której jesteśmy świadomi siebie, w której czujemy się właśnie jako ludzie, dokonujący «swoich» aktów — jest bezpośrednio nam dana w poznaniu samowiedza tego, że istnieje jako «ja», które jest podmiotem (...) tego wszystkiego, co «moje»”³.

Prawda odkrywana o sobie jest zakorzeniona w realnym ludzkim istnieniu. Afirmacja własnego istnienia stanowi fundament, na którym wznosi się potężny gmach, będący w ciągłej budowie, odkrywanej prawdy o człowieku. Prawda bowiem jest wewnętrzną, pozwalającą się odkryć treścią istniejącej rzeczy. Równocześnie afirmacja rzeczywistości, jej właściwe dostrzeżenie wskazuje na strukturę bytu w jego niepodzielności. Ponieważ realny byt tworzy niejako wspólnotę istoty, treści, natury z istnieniem. Powyższe podstawowe składniki bytu

¹ M.A. Krępiec, *Metafizyka*, Lublin 1985, s. 404, 405.

² Por. MA Krępiec, *O realizm metafizyki*, ZN KUL, 12 (1969) nr 4, s. 9-20.

³ M.A. Krępiec, *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 102.

splatają się w nierozdzieloną parę, która tworzy całość. Dzięki temu każdy rzeczywisty byt jest zarazem pewną istniejącą istotą, czymś istniejącym, dającym się zauważyć i zrozumieć poprzez istotę, która go określa⁴.

Zanim człowiek zapozna się z szerokim wachlarzem — jakże często niepełnym — prawdy o nim samym, proponowanej przez rozliczne filozofie, ideologie i nauki, oraz zaakceptuje jeden z wielu obrazów siebie, wcześniej przebywa rozległe, dziewicze dla niego samego teryeny spontanicznej refleksji nad samym sobą. Tam jego pierwszym i fundamentalnym przeżyciem staje się doświadczenie owego „ja”, które wie o swoim istnieniu i tożsamości, oraz świadomość własnej bytowej niewystarczalności, która rodzi się na kanwie osobistych, życiowych doznań.

Istnienie jego samego budzi w nim uczucie zdumienia pociągające za sobą szereg pytań, z których jedno długo, inne na zawsze pozostają bez odpowiedzi. Człowiek dostrzega siebie jako odkrywaną i wciąż nie odkrytą tajemnicę: byt, który jakże często staje się igraszką natury, bezbronny i pozbawiony szans przewyciężenia jej żelaznych praw. Jednocześnie mocą własnego intelektu oraz siłą woli i mięśni ujarzma żywioły wykorzystując potęgę ich energii.

Poznawana treść własnych przeżyć staje się powodem ambiwalentnych postaw. Poczucie lęku, obawa, trwoga wynikające z doświadczenia egzystencjalnej niewystarczalności przeplatają się z zachwytem nad światem i ludzkimi możliwościami. Jednakże ostateczny bilans życiowych zwycięstw i porażek zmusza człowieka do uznania niesamodzielności i kruchości własnego istnienia. We wszystkich trudnych doświadczeniach szuka on pomocy u innych. Oczekuje wsparcia od społeczeństwa. Wzmacnia swoją niedostateczną siłę wynalazkami naukowymi. Spodziewa się umocnienia swojej bytowości. bo jego własne siły zawodzą.

Jakkolwiek człowiek jako istota rozumna i wolna potrafi w pełni uświadomić sobie i stwierdzić fakt swojego istnienia, tak okazuje się on w dużej mierze bezradnym wobec zagrożeń i niebezpieczeństw,

⁴ E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, s. 69-105.

które bądź od wewnątrz, bądź od zewnątrz czynią ludzkie życie egzystencjalnie niepewnym. Nie ma on w sobie takiej mocy, która by skutecznie oddaliła groźbę nieszczęścia lub zawsze z każdego starcia z losem wyszła zwycięsko.

Struktura ontyczna człowieka sprawia, że nie panuje on całkowicie nad własną bytowością. Jest bytem z pogranicza dwóch światów: materialnego i duchowego. Określa się go jako „byt dziwny i wyjątkowy, wyłaniający się z przyrody i będący tej przyrody częścią, ale zarazem wielostronnie tę przyrodę transcendujący, mający za cel swoich działań nie przyrodę, ale siebie samego jako opanowującego, przekształcającego i przyporządkowującego przyrodę swoim pozaczasowo-przestrzennym celom”⁵. Uświadamia sobie i realnie przeżywa swoje zakorzenienie w świecie i równocześnie swoją odrębność od świata. Doświadcza siebie jako powiązanego z naturą pewnymi koniecznymi prawami, których w żaden sposób i za żadną cenę nie można uchylić. A z drugiej strony, jako świadomy i wolny byt wymyka się niektórym ślepych siłom przyrody stając się jednocześnie autorem rozumnie i dobrowolnie narzuconych sobie ograniczeń, które stanowią niezbędny warunek tworzenia środowiska sprzyjającego prawidłowemu rozwojowi człowieka. W ten sposób wchodzi na drogę, która prowadzi do stopniowego odkrywania prawdy o sobie. Podejmuje decyzje i dokonuje wyborów, które wypływają z samego rdzenia człowieczeństwa, a jednocześnie kształtują owe człowieczeństwo; które noszą na sobie bolesne znamię możliwości błędu i wielorakich nieporozumień. Obok dobrowolnie narzuconych sobie ograniczeń człowiek doświadcza również licznych niemożliwości i przeszkód wynikających z jego konstrukcji bytowej. One to uniemożliwiają człowiekowi absolutną władzę nad sobą samym i światem zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym.

Nierzadko boleśnie doświadcza on zależności w bytowaniu od świata zewnętrznego i osobistych ułomności. Mając świadomość, że jest, że żyje, wie również, że nie jest panem swojego istnienia, że nie

⁵ M.A. Krąpiec, *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 45.

panuje całkowicie nad biegiem swojego życia i poszczególnymi jego etapami. Ono nie należy w pełni do niego, jak również nie jest uzależnione do końca od niego. Jest uwarunkowane prawami natury oraz ingerencją sił, które wymykają się spod kontroli natury. Podlega procesom, którymi w przeważającej mierze człowiek nie kieruje, które przebiegają niezależnie od jego woli i na które nie ma decydującego wpływu. W związku z tym przeżywa życie jako kruche, nietrwałe, przemijające, narażone na nieistnienie.

Owe doświadczenia wzbudzają w człowieku poczucie zagrożenia, niepewność, trwogę. Człowiek uświadamia sobie, że nie potrafi zapobiec do końca ludzkim pomyłkom, za które jakże często płacić musi wysoką cenę. Wie, że od cierpienia i chorób, które towarzyszyły mu od zarania dziejów, nigdy wcześniej nie mógł i nadal nie może uwolnić się raz na zawsze. Stwierdza z pełną jasnością i przekonaniem, że nawet największe wysiłki nie wyeliminują dramatu śmierci z jego własnego życia i życia innych ludzi.

Niejednokrotnie jego osobiste doznania skłaniają go do uznania nie tylko kruchości życia i zdrowia fizycznego, ale również zagrożonej i wątpliwej odporności psychicznej. Szczególnie w momentach różnorodnych kryzysów psychiczne, a także duchowe oblicze człowieka okazuje się słabe. Ugina się pod ciężarem odrzucenia, samotności, braku akceptacji oraz doświadczenia własnej słabości moralnej. Owe przeżycia głębokim bólem wyciskają się w ludzkiej psychice. Z kruchością bowiem ludzkiego istnienia na ziemi łączy się nieuchronnie podatność na zranienia zarówno fizyczne, psychiczne, jak i duchowe. W obliczu takich sytuacji człowiek w swoich pragnieniach daje dowód tęsknoty za czymś, co byłoby wzmocnieniem jego słabej kondycji.

W wymiarze osobowym na płaszczyźnie poznania, miłości, twórczości również doświadcza człowiek bólu wynikającego z niemożności osiągnięcia pełni tych wartości, które tworzą niezbędny fundament dla rozwoju człowieka, a zarazem są stymulatorami tegoż rozwoju. Wędrując po obszarach racjonalnej myśli jakże często człowiek błądzi. Nie zawsze umie odnaleźć właściwy trop, który wiedzie do prawdy. W doświadczeniach miłości stwierdza, że jest niezdolny do

przyjmowania i okazywania jej zawsze i wobec wszystkich. Jego twórczość nie zawsze osiąga zamierzony i właściwy cel. Na drogach specyficznie ludzkiego działania zauważa człowiek opór materii i jakby stawanie w poprzek jego aktywności. Owe drogi nierzadko graniczą z bezdrożami, a ich prosty bieg staje się zakryty przed niedoskonałym wzrokiem ludzkich umysłów i serc.

Władza nad światem i sobą jest niemożliwa, tak jak niemożliwe jest zdobycie pełnego szczęścia w ramach konkretnej egzystencji, w ramach konkretnego życia człowieka w świecie empirycznie poznawalnym. Owo nieosiągalne w pełni, choć upragnione szczęście człowiek zdobywa jedynie jako częściowe, aspektowe, najczęściej jako nietrwałe. Zwłaszcza w obliczu chorób, najrozmaitszych strat, niedostatku doświadcza człowiek niestałości szczęścia i jego przemijającego charakteru. Sytuacje trudne, które ludzkie władze fizyczne, psychiczne i duchowe stawiają — niejako — „na granicy”, sytuacje próby ujawniają naturę osiąganego szczęścia, które okazuje się niezwykle kruche, podobne do bańki mydlanej, która, jakże często, przyska niespodziewanie i zawsze przedwcześnie. Dzieje się tak, ponieważ zarówno ogólna struktura świata, jak i człowieka nie jest w stanie zapewnić osiągnięcie absolutnego szczęścia. „Zadowolenie pełne, trwałe, dotyczące całości życia — to miara szczęścia bardzo wysoka, miara ideału szczęścia. Szczęścia pełnego, trwałego, całkowitego, bez zastrzeżeń, wyjątków, przerw nie można się spodziewać w warunkach życia ludzkiego. Nie ma bodaj człowieka, nawet wśród tych, których mamy za najszczęśliwszych, który byłby zadowolony bez zastrzeżeń czy bez wyjątków, czy bez przerw”⁶.

Podobnie żadne wysiłki nie zdołają zaspokoić pragnień człowieka, jakie wiąże on z prawdą, dobrem, pięknem, świętością. Nawet najbardziej wytężone siły stają się niewystarczające w zmaganiach, których celem jest dotarcie do pełni upragnionych wartości. Wzmoczone działanie i koncentracja na upragnionym celu nie przynoszą pożądanych skutków. Osiągnięcia nie zadowolają w pełni i zawsze są tylko częścią spodziewanych efektów. Człowiek „nastawiony jest bowiem

⁶ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1990, s. 31.

na poznanie prawdy pełnej, absolutnej. To samo dotyczy dziedziny moralności, miłości, piękna. Ale i w tym dążeniu doświadcza słabości i ograniczeń, czyli doświadcza nie-bytu (przygodności): — w poznaniu wyraża się to trudem zdobywania prawdy, narażeniem na pomyłki i błędy (fałsz) — w miłości doświadcza miłości udanej i nieudanej⁷. Doświadcza zawodu, zdrady, porażki. Staje się zarówno podmiotem, jak i przedmiotem tych przeżyć. Uczucie niedosytu towarzyszy we wszystkich poczynaniach. Doświadcza często bolesnych konsekwencji swoich pomyłek. Decyzje niewłaściwie podjęte przysparzają mu dodatkowych cierpień. Osaczony zarówno przez siebie samego, jak i przez czynniki zewnętrzne kapituluje pogrążając się w niepokoju i przerażeniu.

Jednym słowem, codzienne życiowe doświadczenia stanowią teren, na którym człowiek uczy się prawdy o niewystarczalności i kruchości swojego życia wyrastającego z koniecznych praw natury, ale jednocześnie przekraczającego owe prawa. Jego doświadczenia niejako odzwierciedlają rozgrywający się w nim samym dramat natury i osoby⁸. Odślaniają owo zmaganie się w nim dwóch światów, dwóch rzeczywistości, z których zarówno jedna, jak i druga niejako rości sobie prawo do człowieka.

Jednocześnie człowiek, będąc częścią świata, dostrzega, że wszystko to, co go otacza, stanowi naturalne środowisko ludzkości⁹. W tym środowisku przechodzi on wszystkie etapy swojego życia. Rodząc się wchodzi na drogę wielorakich zależności, które dyktuje natura. Świat zewnętrzny — cała przyroda, jak również wytwory ludzkiej działalności — jawi się, podobnie jak on sam, jako rzeczywistość o dwóch obliczach.

Wspaniałość istnienia rozumianego w możliwie najszerszym sensie, bogactwo życia, wprost niewyobrażalne konfiguracje elementów „wyrosłych” w świecie natury tworzą rzeczywistość zdumiewającą,

⁷ Z.J. Zdybicka, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, w: *Nauka Światopogląd Religia*, red. Z.J. Zdybicka, Warszawa 1989, s. 87.

⁸ Tamże, s. 87.

⁹ M.A. Krąpięc. *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 99.

którą człowiek przeżywa w zachwycie. Dostrzega w niej dobra, które ułatwiają mu egzystencję, dociera do bogactw i wartości, które mają wpływ na jego rozwój. Znajduje swoje miejsce, by móc się „zakorzenić” w świecie i panować nad nim.

Z drugiej strony, niezwykle ostro rysuje się niemal zupełna bezsilność człowieka w stosunku do świata zewnętrznego. Owe bolesne uczucie nasila się i szczególnie wyraźnie uwidacznia w obliczu wszelkiego rodzaju kataklizmów, klęsk żywiołowych zarazem. Niepokój oraz troska o siebie i innych spowodowana różnorodnymi zagrożeniami paraliżuje; uniemożliwia bądź ogranicza racjonalne działanie. Często bezradność staje się nie do przewyciężenia, człowiek zostaje zepchnięty na pozycję pokonanego. Jako jedyny byt w przyrodzie, nie posiadający najmniejszego nawet konkurenta pod względem świadomości własnego istnienia, jest jednocześnie jednym z wielu przedmiotów, nad którymi — w wielu sytuacjach — bezwzględnie góruje natura. Wobec potężnej siły świata przyrody ludzkie możliwości kapitulują. Niemoc człowieka odzywa się w jego sercu poczuciem lęku i bojaźni.

II. DOŚWIADCZENIE TRANSCENDENCJI OSOBY LUDZKIEJ

Ta bezwzględna i bolesna dla człowieka rzeczywistość, która nierzadko czyni go igraszką natury, nie jest w stanie odebrać mu jego niewątpliwie uprzywilejowanej pozycji bytowej. On nieustannie uświadamia sobie ograniczenia pochodzące z wnętrza jego bytu, jak również wpływające z warunków zewnętrznych, i wciąż dąży do przekraczania ich.

Wypowiada on walkę czasowi, własnej niepełności i ograniczoności, zмага się z bezwładem materii, podejmuje niemały wysiłek udoskonalenia aktów poznania i miłości, chociaż wie, że nie posiada takiego oręża, które zwyciężyłoby czynniki będące źródłem egzystencjalnego zagrożenia, które czynią ludzkie życie bytowo nietrwałym i skończonym.

Człowiek, jako byt świadomy i wolny, transcenduje świat zewnętrzny w porządku ontycznym, jak również w pewnym sensie wykra-

cza poza siebie samego. Jego racjonalna działalność na polu nauki, wszelkiego rodzaju twórczości, oraz w zakresie moralności i religii jest dowodem, znakiem i wyrazem transcendencji człowieka. Ustawicznie podejmuje on próby odrywania się od swojego naturalnego środowiska rozumianego jako jedynie świat przyrody. W pewnej mierze w jego mocy leży zdolność rozrywania więzów materii, dzięki czemuś silniejszemu niż on sam, ku rzeczywistości pełniejszej, większej, która góruje nad światem ograniczonym prawami przyrody. Pozornie, wbrew racjonalnej myśli, człowiek rozpoczyna wędrówkę ku nieosiągalnej doskonałości; ku wartościom niedostępnym za pomocą środków, którymi dysponuje natura. Wybiega naprzód jakby dystansuje samego siebie. Wzrokiem sięga poza horyzont. „Nikt nie potrafi uciec przed tajemniczym pragnieniem wyjścia poza to, co się już urzeczywistniło, co stanowi ciasnotę naszego położenia. Człowieka wypełnia bezmiar ambitnych roszczeń. Sami jeszcze jesteśmy „przed sobą”. We wszystkich swoich egzystencjalnych impulsach człowiek dostrzega, że trawi go jakaś tęsknota, że z jego istnienia chce się jakby wyrwać coś, czego nigdy przedtem nie było, że tkwi w nim jeszcze jakiś rodzaj miłości, która czeka na spełnienie”¹⁰.

Nie tylko na zewnątrz siebie, ale również poza światem empirycznym doświadczalnym człowiek poszukuje takiego bytu, z którym wiąże nadzieje na umocnienie swego kruchej istnienia i niewystarczalności. Zmaga się ze sobą i otoczeniem, podejmuje wysiłki zdążające w kierunku odkrywania i dochodzenia do usilnie poszukiwanego bytu, który będzie pomocą i dopełnieniem braków ludzkiej natury. Transcendowanie umożliwia przewyciężanie różnorodnych kryzysów i zagrożeń. Jest ono wyrazem poszukiwania sensu życia, sensu cierpienia, przemijania, ludzkich ograniczeń. Człowiek przekracza granice ludzkiego istnienia, by swoimi pragnieniami sięgnąć nieskończoności.

W osobową strukturę człowieka wpisana jest również potrzeba bycia w relacji do „ty”, do drugich osób, które mogą stać się adresatem i niejako odpowiedzią na potrzebę miłości i samourzeczywistnienia

L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Misterium mortis*, Warszawa 1985, s. 16-17.

siebie oraz wszelkiego osobowego działania. Drugie osoby są koniecznym warunkiem, by życie człowieka było autentycznie ludzkie. By mógł on rozwijać w sobie cechy ludzkie, które w momencie zaistnienia człowieka dane są mu w formie załączkowej. By mógł on aktualizować swoją naturę, swoją osobę, której pełny rozwój można uzyskać jedynie w społeczności. „Relacje «ja-ty» prowadzą do zupełnie nowej formy życia interpersonalnego, którą można by nazwać «my». (...) Tworzy się konieczność ukonstytuowania podstawowej grupy społecznej i przy jej pomocy ukonstytuowania społeczności, która umożliwi nie tylko utworzenie obiektywnych wartości, przekraczających możliwości poszczególnych jednostek (czy grup: «ja-ty»), ale także zagwarantowanie wewnątrzosobowego rozwoju poszczególnym jednostkom”¹¹. W codziennym życiu człowiek doświadcza wartości więzi społecznych. Bogate relacje zachodzące między osobami stanowią źródło pomocy, solidarności, wsparcia, uświadamiają obiektywną konieczność tworzenia grup i wspólnot. Życie w pojedynkę, w zupełnej izolacji od społeczeństwa jest niemożliwe, ponieważ człowiek z natury swej jest bytem społecznym. Jedynie wśród innych i z innymi aktualizuje możliwości bytu świadomego i wolnego, zdolnego do miłości; staje się człowiekiem. Jednakże, mając poczucie zależności od innych wynikające z koniecznego związku „ja”-„ty”-„my” transcenduje owe relacje, przekracza je, nie znajdując w nich pełnego zaspokojenia swoich pragnień wypływających z samego rdzenia jego ontycznej struktury. Wiedziony wolą odnalezienia czegoś, co będzie szczytem poszukiwanych wartości, ku czemu skierowana jest cała ludzka bytowość, „opuszcza” świat i jego trzy wymiary i „wyrusza” w nieznanne.

Świadomość śmierci, świadomość kresu istnienia w ogóle, a kresu istnienia osobowego w szczególności rodzi pytanie o cel życia. Dokąd ono zmierza? Jakie jest przeznaczenie człowieka? Czy śmierć będzie interesującym doświadczeniem i czy będzie końcem życia? Czy rzeczywiście poza granicą śmierci jest życie i dlatego tak trudna

¹¹ M.A. Krapiec, *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1974. s. 284-285.

i bolesna jest owa podróż do upragnionej i oczekiwanej krainy absolutnego szczęścia?

Te i podobne pytania zawsze nurtowały umysł i serce człowieka. Stawały się treścią jego życia, w stosunku do której nigdy nie pozostawał on obojętny. Szukał na nie odpowiedzi doświadczając niewystarczalności i niesamoistności swojej własnej, osób drugih i świata rzeczy. Codzienne doświadczenia wskazują na ową ułomność bytową wszystkiego, co istnieje; pobudzają człowieka do myśli o istnieniu takiego bytu, który nadaje sens ludzkim cierpieniom, chorobom, śmierci. W perspektywie którego ludzkie życie, wciąż wzbogacane o trud przekraczania własnych ograniczeń i braków, w momencie kresu istnienia osiąga rzeczywistość dotychczas dla niego niedostępną, a wolną od wszelkich niepełności. „Doświadczenie niepełności i niedoskonałości bytowo-egzystencjalnej przy równoczesnym transcendowaniu świata i siebie samego powoduje otwarcie człowieka na inną rzeczywistość przewyższającą go zarówno co do natury, jak i co do istnienia”¹².

Na skutek bolesnych doznań życiowych, mających bezpośredni związek ze strukturą bytową zarówno świata, jak i człowieka, otwiera się on na transcendencję i jednocześnie żywi nadzieję na dotarcie do bytu nie mającego odpowiednika wśród bytów istniejących w świecie dostępnym bezpośredniemu doświadczeniu, będącym pełnią, doskonałością. Ów byt jest poszukiwany jako sens ludzkiej doli bez względu na konkretne doświadczenia. Jako uzasadnienie i umocnienie osobowego życia, jak również wszystkiego, co istnieje. Pragnienie tego bytu szczególnie mocno odzywa się w obliczu śmierci. Jawi się on zawsze jako potężna siła, która istnieje inaczej niż osoby i rzeczy, która istnieje poza granicą śmiertelności.

Pragnienia i tęsknoty człowieka wypływające z jego statusu ontycznego niejako zmuszają go do otwarcia się na rzeczywistość transcendentną, która ostatecznie nadaje sens i dopełnia istnienie człowieka. Stanowi pełnię wartości ustawicznie poszukiwanych przez niego i jest odpowiedzią na istotne pytania o ludzki los. Niewystarczał-

¹² M. Rusecki, *Chrześcijańska interpretacja genezy religii*, w: AK 79 (1987) s. 234-252.

ność bytowa i uwikłanie człowieka w liczne związki i zależności od świata rzeczy i osób nie umożliwiają mu transcendowania tego świata. Byt ludzki, aczkolwiek trwale naznaczony znamieniem i pięknem owego świata, przekracza go, wychodzi poza, zrywa pewne więzy. W pewnym stopniu uwalnia się od przymusu natury, by poprzez te akty dawać wyraz żmudnym poszukiwaniom bytu pełnego i doskonałego, który wesprze kruche ludzkie istnienie.

Szczególnie w obliczu sytuacji granicznych natura człowieka niezwykle doniosłym głosem woła o umocnienie. Odzywa się pragnieniem nierozzerwalnej więzi z kimś, kto w pełni zaspokoi wyrastające z tej natury dążenia i cele, które samodzielnie człowiek osiąga jedynie jako cząstkowe i fragmentaryczne. Z kolei w takim wymiarze osiągnięte cele nigdy człowieka nie satysfakcjonują.

Osoby drugie, a tym bardziej rzeczy, tylko w pewnym stopniu odpowiadają na te najbardziej głębokie potrzeby ludzkiej natury. Niewątpliwie różnorodne relacje interpersonalne oraz posiadane rzeczy umacniają istnienie i działanie człowieka. Stanowią pomoc w trudnościach i cierpieniach, do pewnego stopnia pozwalają opanować egzystencjalne bolączki, są cennymi wartościami ubogacającymi życie, niemniej okazują się bezsilne w konfrontacji z radykalnym zagrożeniem bytu ludzkiego, jakim jest dla człowieka własna śmierć.

III. DOŚWIADCZENIE ŚMIERCI

Nie potrzeba zbyt wnikliwych obserwacji, by dostrzec szereg nie kończących się dowodów na to, że śmierć, przemijanie, kres wszechpionne są we wszystko, co istnieje w świecie dostępnym naszemu poznaniu. Ów koniec istnienia, jako dzieło natury, jest ostatecznie zrozumiałe, gdyż jest naturalnym rozpadem tego, co ze swej istoty zmierza ku śmierci, a co wciąż dokonuje się poprzez procesy dysymilacyjne. Wiadomo, że wszystko, co kiedykolwiek zaistniało, rozwija się, dojrzewa, starzeje, umiera. W ten sposób ulega przemijaniu, jako naturalnemu biegowi rzeczy. „Śmierć biologiczna jest koniecznym dziełem natury, która działa na mocy wewnętrznych determinacji

czynników, jakie się na nią składają. Jest to może i bolesne, zwłaszcza gdy to dotyczy w jakimś sensie mnie, ale jest zrozumiałe"¹³.

Natomiast brzemie śmierci, ciężące na wszelkich aktach ludzkiego życia i z mozołem dźwigane przez osobę ludzką, jest samo w sobie niezrozumiałe. Jest ono gwałtem dokonany na osobie, której obce jest pragnienie kresu, która za wszelką cenę pragnie i szuka nieśmiertelności.

Człowiek nierzadko z przerażeniem doświadcza swojej bezradności wobec potężnej siły przemijania, która bezlitośnie uderza w niego na przestrzeni całego życia. Osłabia jego witalne moce, aż do ostatecznego skonania. Życie staje się mniej lub bardziej świadomie przeżywaną lekcją umierania, której nie sposób opuścić i zlekceważyć. Jest ona wpisana na stałe w istnienie i dlatego „Śmierci tak potrzeba uczyć się jak życia"¹⁴. Owa lekcja trwa tak długo, jak długo trwa życie, ponieważ umieranie rozpoczyna się z chwilą narodzin, a kończy się wraz z ostatnim uderzeniem serca. „Śmierci człowiek się rodzi"¹⁵. Jako dzieło natury rodzi się on do przemijania, rodzi się po to, by umrzeć. Jego ostateczną perspektywą jest kres. Natomiast celem życia człowieka jako osoby nie jest śmierć, lecz życie, istnienie, dlatego buntuje się on wobec tej rzeczywistości; wobec tej perspektywy, jaką rozciąga przed nim natura. Tak więc śmierć jest niezrozumiała tam, gdzie ujawnia się współistnienie natury i osoby.

Nasza śmiertelna natura wciąż przypomina o sobie. Nie milknie głosząc prawdę o przemijaniu. Wsłuchiwanie się w głos natury stanowi dla osoby nieuniknioną i przydatną lekcję, gdyż ustawicznie człowiek ociera się o kres, nieustannie dotyka śmierci, która towarzyszy mu nieodłącznie, jak własny cień. Czerni o niezwykle bogatej gamie natężenia wciąż wślizguje się do naszego życia. Jako nieodwołalna i bolesna dla człowieka posłanniczka natury chce zawładnąć tym, co stanowi jej własność.

¹³ M.A. Krapiec, *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 399.

¹⁴ L. Staff, *Poezje zebrane*, t.I, Warszawa 1967, s. 959, w. 18.

¹⁵ K. Brodziński, *Pisma*, t.I, Warszawa 1821, s. 183-189, w. 67.

Śmierć jest metą ludzkiej egzystencji w świecie, którego granice wyznacza empiria. Tajemniczo i zniechęca, brutalnie przecina ona drogę istnienia. Puka w nędzną budowlę człowieczego bytu i nie czekając na zaproszenie wchodzi doń i zagarnia dla siebie to, co nosi w sobie pierwiastek śmiertelności. Ona kończy ludzkie życie całkowicie i definitywnie. Urywa wszystko to, czym człowiek żył i co go pochłaniało. Ucina ostatecznie pasmo jego wysiłków, niepokojów, prac, zainteresowań. Wrywa go z nurtu życia, który jakże często przesłaniał mu tę najpewniejszą, tajemniczą przyszłość. Ów wartki nurt życia nierzadko absorbował człowieka tak, iż ten nie znajdował dość siły i czasu, by realnie spojrzeć na czekający go koniec. „Perspektywa śmierci nie jest radosna ani przyjemna. Dlatego też człowiek na ogół broni się przed nią, odsuwa ją w mglistą i daleką przeszłość. Spycha ją w głąb podświadomości, chciałby nie wiedzieć, nie myśleć o tej nieuchronnej konieczności. Życie «ma swoje prawa», ogarniając swym wirem zajęć myśl i troskę człowieka; odrywa prawie bez reszty jego uwagę od zbliżającego się nieuchronnie końca. Ale nie tylko życie, również śmierć «ma swoje prawa». Przypomina się. Przy różnych okazjach wyłania się z mroków podświadomości, nabiera znaczenia jako perspektywa i mocy jako przeżycie”¹⁶. Jednocześnie z całą mocą skłania do refleksji i zadumy nad własnym, osobistym przemijaniem i nieuniknioną koniecznością własnej śmierci oraz domaga się zajęcia konkretnej postawy wobec tej rzeczywistości. W jej obliczu z neodpartą siłą narzucają się pytania — co dalej, jaki jest sens śmierci, czy możliwa jest jej akceptacja? Tym i wielu innym pytaniom towarzyszy przemożne pragnienie nie kończącego się nigdy istnienia.

Afirmacja istnienia, chęć życia, witalność są wpisane w rdzeń bytu ludzkiego. Stanowią one przemożną, bezwzględną siłę, która w sytuacji zagrożenia mobilizuje wszystkie władze, wyzwala gromadzoną energię, by ocalić istnienie, by je zachować, by nie uległo zniszczeniu i zatraceniu. Świadomość kruchości istnienia i licznych zagrożeń bytu powoduje, że człowiek szuka umocnienia dla swojej egzystencji.

¹⁶ S. Olejnik, *Etos umierania*, w: AK 72 (1980), s. 62-^7

Szuka przedmiotu zaufania, któremu będzie mógł zawierzyć własne istnienie, który będzie tarczą i obroną przed wszelkim niebezpieczeństwem. Człowiek „uświadamia sobie potrzebę pomocy, umocnienia, dopełnienia, uchronienia przed różnymi formami zła (nie-bytu), nicości”¹⁷.

Fakt śmierci pozwala człowiekowi stwierdzić, że na jego potrzebę pomocy nie potrafi w pełni odpowiedzieć ani drugi człowiek, ani społeczeństwo, ani nawet najnowocześniejsze i niezwykle precyzyjne wynalazki techniki, ani nawet najbardziej skomplikowane i służące życiu zabiegi medyczne. Człowiek nie łądzi się, mimo najsilniejszych marzeń, że przeszczepy poszczególnych organów ciała zagwarantują bezproblemową wymienialność zużytych części, że nauka po całej serii wynalazków w niedługim czasie zaofერuje życie bez śmierci.

Okazuje się, że poszukiwania przedmiotu umocnienia kruchości istnienia bytu ludzkiego na płaszczyźnie horyzontalnej są nieskuteczne. Rozczarowania, zawody, niespełnione nadzieje oraz lęk człowieka przed kresem, a w szczególności przed własną śmiercią stają się niejako pomostem rzuconym poza wymiar świata empirycznego. Przekraczając granice egzystencji własnej, społeczeństwa i świata człowiek kieruje się ku mniej lub bardziej określonemu przedmiotowi swoich pragnień związanych z dążeniem do niezawodnego wsparcia własnego istnienia i osiągnięcia szczęścia. Wie, że wobec faktu śmierci zawodzą najbliższe osoby. Ich pomoc w pewnych momentach staje się bądź nieskuteczna, bądź niemożliwa.

Również najpotężniejsze społeczeństwa i najlepsze rzeczy stają się jedynie tłem dramatu, którego nie potrafią rozstrzygnąć na korzyść osoby. Wówczas jedynym oparciem staje się byt absolutny, mocny, niezależny od praw tego świata, świadomie bądź nieświadomie poszukiwany na przestrzeni całego życia. Konieczne uwarunkowania natury ludzkiej zmuszają do takich poszukiwań. Doświadczenie przygodności bytowej ukierunkowuje człowieka na transcendencję, wyzwala w nim pragnienia i tęsknoty zakotwiczone w ludzkiej naturze.

¹⁷ Z.J. Zdybicka, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, w: *Nauka Światopogląd Religia*, red. Z.J. Zdybicka, Warszawa 1989, s. 89.

które swoje spełnienie wiążą z rzeczywistością posiadającą inną naturę niż byty osobowe istniejące w świecie dostępnym naszemu poznaniu, a tym bardziej rzeczy.

Tak więc człowiek sięga transcendencji i ją uprzedmiotawia. Ów przedmiot odnaleziony w akcie transcendencji stanowi źródło umocnienia ludzkiego bytu oraz jest niezawodnym wsparciem i skuteczną tarczą osłaniającą przed złem.

Natomiast transcendowanie, które nie znajduje swojego przedmiotu, jest negacją ludzkiej natury, bowiem człowiek wybiega poza materialny wymiar świata w celu dotarcia do konkretnego bytu, do konkretnej rzeczywistości. Nieodnalezienie owej konkretnej, transcendentnej rzeczywistości, ku której człowiek kieruje wszelkie swoje dążenia stawia go w sytuacji absurdalnej. Pozbawia go możliwości dopełnienia jego wątpliej egzystencji. Człowiek nie godzi się na absurd. Nie potrafi żyć w świecie sprzeczności ze świadomością, że w żadnym porządku: poznania, twórczości, miłości jego nadzieje i tęsknoty nigdy nie zostaną spełnione. Z absurdu wyprowadza jedynie odnaleziony przedmiot aktów ludzkiej transcendencji. On nadaje sens ludzkiemu życiu, uwalnia go od beznadziei, wprowadzając zarazem w tajemnicę. Daje człowiekowi szansę wejścia w relacje, które przewyższają wszelkie związki z bytami dostępnymi naszemu bezpośredniemu poznaniu. Dopiero w świetle tej tajemnicy osobowe życie z całym jego różnorodnym bogactwem staje się zrozumiałe.

Ów przedmiot transcendencji to byt, do którego istoty należy istnienie. Byt Pierwszy. Jedyne i absolutne Pan wszelkiego istnienia. Władca wszelkiego trwania, który nie podlega przemijaniu i zmienności. Osoba; jedynie ona zdolna jest w pełni umocnić egzystencję bytów przygodnych. Język Biblii imię Bytu Pierwszego określa jako „Jestem, który Jestem”¹⁸. „Jestem, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba”¹⁹. Byt, który nie od razu jawi się człowiekowi czytelnie i jasno. Wcześniej jest pewnym nie sprecyzowanym do końca pragnieniem, jakimś ledwo krystalizującym się u-

¹⁸ Wj 3,14.

¹⁹ Wj 3,15.

czuciem, załączkiem, z którego przy udziale ludzkiej woli rozwija się świadomość i pewność, że Bóg istnieje. Ze jedynie On jest w stanie ukoić ból serca człowieka i rozterki ułomnej ludzkiej natury. Jedynie w Nim ludzkie tęsknoty zostają w pełni zaspokojone i nasycony zostaje głód doskonałości. Jedynie w Nim niesamodzielność istnienia wszystkiego, co jest na świecie, znajduje ostateczne umocnienie.

IV. ŹRÓDŁO INTUICJI BOGA

Przykre doświadczenia życiowe, które wzmacniają świadomość kruchości i przemijalności ludzkiego istnienia, stają się gruntem, na którym rodzi się i dojrzewa intuicja Boga; mgliste i niejasne odczuwanie Bytu Koniecznego, który jest początkiem i końcem wszystkiego, co istnieje. Intuicja Boga, przecucie, obecności siły przewyższającej możliwości natury i ingerującej w procesy zachodzące w świecie, pragnienie dotarcia do bytu, od którego oczekuje się niezawodnego wsparcia, dokonuje się spontanicznie, bez udziału wnioskowania, bez pomocy abstrakcyjnego myślenia i kalkulowania. „Na tym etapie (przedfilozoficznego poznania Boga — U.M.) przeważają argumenty pozaracjonalne, subiektywne, myślenie nie jest uporządkowane, ujęte w karby systematycznej kontroli rozumu”²⁰. To spontaniczne, intuicyjne poznanie Boga nie stanowi żadnej wiedzy teoretycznej, nie jest podbudowane żadnym naukowym twierdzeniem. Jest ono raczej żywiołową refleksją ujmującą z miejsca, automatycznie, na gorąco osobiste przeżycia wypływające z trudów i niepokojów istnienia. Człowiek na skutek jakiegoś doświadczenia silnego pozytywnie lub negatywnie — w jednym przeblysku odczuwa jakieś istnienie wyższego rodzaju²¹. W intuicyjnym odczuwaniu Boga człowiek doświadcza Go jako wielką wartość, jako coś bardzo ważnego i bezpośrednio zwią-

²⁰ S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, *O sposobie poznania istnienia Boga*, w: „Znak”, 16 (1964), s. 635-661.

²¹ M.T-L. Penido, *O „naturalnej” intuicji Boga*, w: „Życie i Myśl”, 1 (1957), s. 38-50.

zanego z jego życiem. Jawi się On nie tylko jako ogólna przyczyna świata, lecz przede wszystkim jako źródło osobistego, własnego istnienia i działania oraz ostateczny cel życia. Owego Boga, doświadczanego po omacku i niewyraźnie, przeżywa się nie tylko jako początek i koniec wszystkiego, ale głównie jako konieczny warunek własnej egzystencji. To intuicyjne odkrycie Boga może okazać się niekiedy rzeczywistym, gwałtownym wstrząsem dla człowieka, który uświadomi sobie odkrycie Boga, jako źródła życia i ostatecznego celu, ku któremu zmierza jego życie. Owo odkrycie staje się wówczas silnym światłem rozpraszającym mrok życiowych dróg²².

Podstawowe, egzystencjalne przeżycia człowieka są czynnikiem religioennym; fundamentem, na którym wyrasta religia. Ona korzeniami swymi sięga natury człowieka. Ludzka natura zaś posiada ontyczne zapotrzebowanie na kontakt z istotą transcendentną. Jest na nią otwarta i do niej dąży. „... natura ludzka w swych podstawowych instynktach, strukturze organizacyjnej, dążeniach i tendencjach jest nieomylna, absolutnie i celowo skonstruowana. (...) Gdyby tak nie było, natura ludzka byłaby chybiona, gdyż ukierunkowałaby człowieka ku czemuś, co nie istnieje; byłaby źle, niecelowo skonstruowana i wyposażona. A tego nie da się stwierdzić”²³. Jest niemożliwe, by w tym jednym wypadku, gdzie chodzi o doświadczenie Boga i skierowanie człowieka ku transcendencji, natura ludzka popełniła błąd. Pewne potrzeby i pragnienia zakodowane w niej wskazują na istnienie Bytu Absolutnego.

Człowiek z całym bagażem doświadczeń wypływających z ułomności i niewystarczalności bytowej jest odpowiedzią i wytłumaczeniem zjawiska religii, która ma swój fundament w naturze człowieka. On wiedziony nieomylnym zmysłem poszukuje Boga, by Jemu przedstawić niepokój, z jakim przeżywa swoją ludzką kondycję, w nadziei że zostanie wsparty w istnieniu, że nie dozna zawodu, bowiem prośbę swą kieruje do Bytu w pełni doskonałego.

²² Tamże.

²³ M. Rusecki, *Chrześcijańska interpretacja genezy religii*, w: AK 79 (1987), s. 234-252.

Zatem religia jako wielkie i nieustanne szukanie korzeni ludzkiego życia towarzyszy człowiekowi wciąż, jest z nim na przestrzeni całej jego ziemskiej historii. Jest ona wyrazem potrzeby trwałego oparcia wobec oczywistego doświadczenia przemijalności i śmierci oraz niezgody człowieka na nie.

Urszula Michalak

ZUSAMMENFASSUNG

Vorphilosophisches Verstaendnis der Wirklichkeit

Die alltaeglichen Erfahrungen lehren uns, dass — ebenso wie der Mensch — alle Wesen, die unserer Wahrnehmung zugaenglich sind, verschiedenartigen Bedrohungen ihrer Existenz ausgesetzt sind. Als das einzige Verstand besitzende und freie Wesen in dieser Welt durchlebt der Mensch bewusst die ihn bedrohenden Unsicherheiten sowohl von Seiten der Natur (darunter auch den Tod), als auch von Seiten anderer Menschen und sich selbst. Da das so ist, sucht der Mensch Rettung vor diesen ernsthaften Noeten seiner eigenen Existenz.

Das, was er bei der Suche nach einer Bestaerkung des eigenen Lebens erreicht, stellt ihn nicht voll zufrieden, denn angesichts des menschlichen Todes haben alle erworbenen Gueter keinen Bestand.

In Anbetracht solcher Erfahrungen keimt im Menschen das Gefuehl, dass es ein Absolutes Wesen geben muesse, das die Existenz voll und ganz bestaerkt und allem, was existiert, Sinn verleiht; das ihn niemals enttaeuscht. Jenes Gefuehl ist das Fundament, auf dem sich die Religion erhebt, die mit ihren Wurzeln nach der Natur des Menschen ausgreift. Die menschliche Natur ist wiederum ontisch mit dem Absoluten Wesen verbunden. Deshalb ist sie Ihm gegenueber offen und strebt stets nach Ihm.

Uebersetzer: Klaus-Peter Friedrich

Ks. Andrzej Maryniarczyk SDB

Dlaczego tomizm dziś?

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 2, s. 143-163

Słowo „tomizm” budzi dziś różne skojarzenia¹. Dla jednych oznacza rzeczywistość minionej epoki, coś jak „archeologia”, dla innych pewne „monstrum”, które jako przestrozę przywołujemy, by przybliżyć obraz przeszłości. Jedni w tomizmie widzą „ideologię” teologii chrześcijańskiej (*ancilla teologiae*), drudzy niebezpieczne narzędzie totalitaryzmu Kościoła zmierzającego do podporządkowania sobie wszystkich i wszystkiego. Dla jednych tomizm to symbol „skostniałej”, „schołastycznej”, oderwanej od życia filozofii, dla innych to obraz filozofii konserwatywnej, by nie powiedzieć „zacofanej” filozofii.

Mówić więc o współczesnym tomizmie to rzecz dość ryzykowna i niebezpieczna. Niebezpieczna, by nie powiększyć tych negatywnych obrazów, a ryzykowna, by nie być posądzonym o ignorancję co do odkryć współczesnej filozofii. Czy mi się to uda? — Zobaczymy. Trzeba spróbować. A jak to mówił stary góral: „Próba nic strzelba. Będziesz widzioł, jak nie będziesz wisioł!” A teraz zobaczmy.

To, że we współczesnej filozofii spotykamy się z negatywnym nastawieniem co do realizmu tomistycznego, nie znaczy, że ten styl filozofowania jest już nieobecny we współczesnym myśleniu. Sam przecież sprzeciw czy krytyka nic czyni tym samym faktu nieobec-

¹ Termin „tomizm” jako określenie filozofii, a raczej teologii, zaczął funkcjonować od 1879 roku, a więc po encyklice Leona XIII *Aeterni Patris*, zalecającej tomizm jako obowiązujący w ośrodkach kościelnych sposób filozofowania. Zob. M. Gogacz. *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982. s. 60 n.

ności tomizmu w kulturze zachodniej. Trudno bowiem zaprzeczyć, że ten typ filozofowania nie kształtował przez długi czas i dziś także nie kształtuje oblicza nie tylko teologii chrześcijańskiej, ale także filozofii i kultury zachodniej. Co więcej, z perspektywy czasu można z całą odpowiedzialnością powiedzieć, że wyjaśnienia, które proponował tak w dziedzinie rozumienia świata i człowieka, jak i kultury, stanowią dziś niezbywalną wartość i są ciągle aktualne.

Jest faktem, że termin „tomizm” częściej wiązano z teologią, w której filozofia jest *ancilla teologiae*, ale jest też faktem, że „tomizm” to także autonomiczny sposób filozofowania nawiązujący do tradycji filozofii realistycznej. I w tym drugim ujęciu zajmujemy się „tomizmem”².

Skoro już państwo daliście się skusić i zainteresować tym tematem, spróbujemy, nie wikłając się w szczegółowe dyskusje na temat powyższych opinii (bo wiele z nich wyrosło bardziej na bazie dyskusji ideologicznych niż merytorycznych)³, odpowiedzieć sobie od strony pozytywnej na dwa pytania: co to jest tomizm współczesny oraz jaką funkcję pełni w dzisiejszej filozofii i kulturze? W wykładzie zostanie położony akcent na jego treściową zawartość i główne charakterystyczne cechy (wzięte raczej przykładowo niż wyczerpująco), mniej zaś na historyczne uwarunkowania poszczególnych faz jego rozwoju.

1. CO TO JEST TOMIZM WSPÓŁCZESNY?

Tomizm nic jest jakąś konfesyjną filozofią, która została sformułowana w XIII wieku przez Tomasza dla wyznawców religii chrześcijańskiej — musimy to sobie na początku uświadomić. Przymiotnik

² Zob. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 41.

³ Zob. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” 15 (1963) nr 113, s. 1339-1353; Tenże, *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967), z. 3, s. 59-70; Tenże, *Aktualność filozofii Tomasza z Akwinu*, w: *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 458-472.

zaś „współczesny” nie oznacza jego „reanimacji” w celu uwspółcześnienia i adaptacji. Czym więc jest?

Jak każda odpowiedzialna nauka czy teoria, nic wyrasta od „dziś” (jak np. niektórzy wyprowadzają całą filozofię od Kartezjusza. Kanta czy Hume’a), ale jest kontynuacją dziedzictwa bogatej tradycji filozoficznej wieków poprzednich (Platona, Arystotelesa, Augustyna, Bonawentury, Beocjusza, Awicenny i innych). Z tym jednak, że identyfikuje się przede wszystkim z tradycją filozofii realistycznej, której podstawy zbudował Arystoteles, rozwijali jego kontynuatorzy (tak arabscy jak i żydowscy), Tomasz zaś filozofii tej nadał „życiodajny impuls” i odsłonił nowe perspektywy.

Co było i co jest charakterystyczne dla filozofii realistycznej, a tym samym i tomizmu?

1. Przede wszystkim uznanie „służebnej” roli rozumu i nauki (w tym także filozofii) w stosunku do rzeczywistości⁴. Wszelkie teorie, filozofie, nauki itp. mają być na „służbie” rzeczy, a nie odwrotnie. Ta wrażliwość, by poznać świat realnie istniejący, a nie nasze wyobrażenia o nim, czy skonstruowane teorie lub modele — jest typowa dla filozofii realistycznej. Taka też postawa poznawcza gwarantuje poznawanie świata i odkrywanie prawdy o nim. „Jest bowiem cechą człowieka wykształconego — powie Arystoteles — żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu”⁵. Stąd — zdaniem Arystotelesa — wykształcony filozof „więcej powinien słuchać rzeczy i rozumu niż teorii”.

Z czasem postawa ta zostanie nazwana genetycznym empiryzmem i metodycznym racjonalizmem. A będzie to oznaczało, że podstawą formowania pojęć (i budowania wiedzy) są dane doświadczenia, metodą zaś wyjaśniania jest przechodzenie od tego, co złożone, do tego, co niezłożone, od tego, co proste, do tego, co skomplikowane, od

⁴ Oto jak pojęcie *ancilla* wrasta do filozofii realistycznej. Poznanie ma być „ancilla” świata realnego, filozofia „ancilla” teologii itd. W ten sposób uwalniamy się od ideologizacji „naukowości” odrzucając prymat poznania przed rzeczą, nauki przed człowiekiem, filozofii przed życiem.

⁵ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1094 b 23-25.

skutku do przyczyny, czyli — jak powie Arystoteles — oddzielenie „bytu od niebytu”. Tym też różnić się będzie realizm filozoficzny Arystotelesa od empiryzmu współczesnych nauk, że dla empiryzmu rzecz jest kryterium weryfikacji przyjęte wcześniej teorii czy hipotezy, a nie bezpośrednim przedmiotem poznania (rzecz nie służy do oświecania umysłu prawdą, lecz do potwierdzania skonstruowanej przez umysł prawdy). Stąd np. w fizyce przywołujemy przedmiot, by zwerifikować słuszność teorii kwarków czy strun; w biologii odwołujemy się do człowieka, by zwerfikować teorię ewolucji zamiast go poznawać; w literaturze do teorii *formgeschichte* czy „koła hermeneutycznego”, by badać zasadność ich sformułowania zamiast poznawać dzieło. Nie zawsze naukowiec jest świadomy, że weryfikacja przyjętej hipotezy czy teorii nie jest równocześnie weryfikacją rzeczy. Teorie bowiem zmieniają się, zastępujemy je innymi, a rzecz pozostaje rzeczą. Jak to wyraził Werner Heisenberg: „hipotezy się zmieniają, a żaba pozostaje żabą”.

2. Bezpośrednio z tą „wrażliwością” filozofii na świat realny i dopuszczania do głosu w teoriach naukowych i filozoficznych wpięrw „rzeczy i rozumu” wiąże się też rozumienie tego, co znaczy być „rzeczywistym”, „realnym” (bytem). Arystotelesowski realizm to także „sztuka” odróżniania tego, co rzeczywiste, od tego, co nierzeczywiste, co urojone, skonstruowane, od tego, co realne, „bytu od niebytu”. Kryterium tym jest samodzielność w istnieniu.

W historii filozofii możemy spotkać się z różnym pojmowaniem tego, co nazywamy „rzeczą” czy „rzeczywistym”. I tak dla fizyków jońskich „rzeczą” i czymś „rzeczywistym”, a zatem i „realnym”, były tylko jednorodne elementy (elementy wody, ognia, powietrza, ziemi, czegoś nieokreślonego itp.)⁶. W naturze swej były czymś materialnie upostaciowionym, „z których” i „dzięki którym” coś powstało. Realność i rzeczywiste istnienie im tylko przysługiwało, nie

⁶ Idea elementu jest idea grecką. Grecki odpowiednik naszego słowa „element” oznacza literę alfabetu, tak jak łacińskie słowo *elementum*, które niektórzy wyprawdzają od liter „LMN — tum”. Element w sensie litery istnieje autonomicznie w sylabie.

przysługiwało natomiast powstałym z nich przedmiotom. One były agregatami części i rozpadały się na elementy.

Inaczej natomiast „rzecz” i „rzeczywistość” pojmował Parmenides czy Platon. „Rzeczywistym” jest to, co niematerialne, niezłożone i niezienne. To, co jest przedmiotem myśli. Ono bowiem nie ginie, nie zmienia się. To, co jest rzeczą, może mieć postać myśli (Parmenides), idei (Platon) czy prawa (logosu). Sama zaś „rzeczywistość” jest rozwojem myśli (jak powie później Hegel), odbiciem idei (Platon) czy przejawem prawa Logosu.

Jeszcze inaczej pojmował rzeczywistość Heraklit. To, co rzeczywiste, nie jest w ogóle czymś, ono „zdarza się”, rzeczywistość zaś „dzieje się” w ciągłym procesie — *panta rhei kai ouden menei* itd.⁷

W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z dość osobliwym pojmowaniem tego, „co rzeczywiste”, i samej „realności”.

Przede wszystkim — powie Arystoteles — zabrakło u tych filozofów „wrażliwości” na rzecz samą, a została ona przytłumiona albo „ślepy” posłuszeństwem zmysłom i wyobrażeniom, albo rozumowi. Zabrakło też owej filozoficznej „wielkodusznej mądrości” pozwalającej być otwartym na wszystko, co istnieje; tak w postaci materii jak i czegoś niematerialnego, tak złożonego jak i prostego. Wskutek czego słowo „realny” wcale nie musiało oznaczać „rzeczywisty”, lecz „zgodny z przyjętym punktem widzenia”, teorią czy przekonaniem. W konsekwencji świat został rozbity na świat materii i świat ducha, bytu i niebytu, dobra i zła. Dualizm, jak bóg Janus o podwójnym obliczu, zaczął wyznaczać obraz świata i legł u podstaw rozumienia rzeczy.

Ten „okrojony” obraz świata, jego zafałszowane pojęcie „realności” (które było przenoszone na człowieka, jego działanie, wytwory kultury, a także Boga) próbuje zmienić Arystoteles. „Rzeczy” to konkrety, które istnieją, „rzeczywistość” to świat konkretnie istniejących przedmiotów. I nie ma innego świata jak właśnie świat konkretnych. Te zaś mogą być w sobie złożone z różnorodnych elementów i części. Jednak jako całości są czymś więcej niż sumą swych części. Kon-

⁷ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 984 a-993 a.

krety te mogą być materialne i oddzielone od materii (figury geometryczne, liczby, konstrukty myślowe, a także inteligencje). Mogą być dziełem natury lub kultury (człowieka).

3. Odpowiednio do rozumienia „rzeczy” i „realności” Arystoteles przebudowuje też całą teorię poznania. Do poznania przedmiotów świata realnego mamy dostęp przez zmysły i rozum. Nie ma i nie może być poznania i myślenia dotyczącego realnego świata bez realnego przedmiotu myślenia. Bez realnego przedmiotu może być najwyższe wymyślanie. Zostanie więc sformułowany przez Arystotelesa program filozofii maksymalistycznej. Wyrażać się będzie w tym, że filozofia traktowana jest jako poznanie autonomiczne tak ze względu na swój przedmiot, jak i metodę oraz cel. Poznanie to charakteryzować się będzie między innymi: prawdziwością-koniecznością (wskazywane w wyjaśnianiu faktów czy zjawisk przyrody są takie, bez których nie może istnieć dany fakt czy zdarzenie), obiektywnością (poznanie dotyczy realnie istniejącej rzeczy) oraz analogicznością (pozwala zachować odrębność poznawanych przedmiotów i chroni przed redukcjonizmem). I tak oto Arystoteles przecina zaczarowane koło dualizmu zmysłów i intelektu, materii i ducha, bytu i niebytu i odsłania przed filozofem szeroką perspektywę realnego świata jako pola jego dociekań i badań, który (realny świat) z jednej strony stanowi nieograniczoną możliwość twórczych dociekań człowieka, z drugiej zaś wskazuje na ich faktyczną granicę, którą jest realnie istniejący przedmiot. Realizmowi arystotelesowskiemu jest obca absolutyzacja praw rozumu, choć powie, że to rozum czyni człowieka, gdyż pozwala mu stawać się (człowiekiem) w prawdzie. Jest to jednak rozum postawiony w służbie prawdy, jej zaś nośnikiem jest przedmiot.

Dopiero Kartezjusz przyzna rozumowi absolutne prawo do stanowienia o prawdzie. Napis na nagrobku Kartezjusza w Sain-Germain-des-Pris sławi go jako *reconditor doctrinae* — „pierwszego obrońcę praw rozumu” (twórcę nauki)⁸. Historia uczy nas, co może rozum, który nie liczy się z rzeczami. Zawołanie Hegła, który poszedł za

Zob. J. Pieper, *Scholastyka*, Warszawa 1963, s. 9.

tym odkryciem Kartezjusza: „tym gorzej faktom”, jest dziedzictwem i testamentem tego odkrycia.

4. Realizm arystotelesowski to także określony obraz świata. Świat ten istnieje odwiecznie. Jego tajemnicą jest powstawanie i niszczenie — a więc zmiana i ruch. Nie jest to jednak świat dualizmu dobra i zła, bytu i niebytu, choć istniejące konkrety są w sobie złożone. Arystoteles daje prawo do bycia czymś rzeczywistym i realnym temu, co jest z ł o ż o n e (poprzednicy wszystko, co było złożone, uznawali za coś wtórnego, nie-rzeczywistego, nie-realnego, za rzeczywistość drugiej kategorii). To niebagatelne w skutki posunięcie. Pociągnie to za sobą przyjęcie istnienia także pewnej „tajemnicy” rzeczy. Gdyż całość złożonego konkrety nie jest sumą jego złożań. Stąd dotarcie do tajemnicy rzeczy wymaga nie lada wysiłku poznawczego. Wysiłku, który będzie polegał nie tylko na rozkładaniu rzeczy na części, ale na przedzieraniu się poprzez dane zmysłowe i docieraniu do tego, co tylko zaczątkowo było dane w zmysłach: od skutku do przyczyny, od właściwości do ich podmiotu, od tego, co materialne, do tego, co duchowe itd. W ten sposób rozpościera się przed rozumem szerokie pole działania, gdzie „rozum staje się rozumem”. Dokonując zaś tego rozum spełnia swe podstawowe zadanie: odkrywa tajemnicę (prawdę) rzeczy, to znaczy staje się w „prawdzie rzeczy”.

Tajemnica przedmiotów złożonych jest zawarta w tym, dzięki czemu są tym, czym są, dzięki czemu różne elementy tworzą całość i jedność, dzięki czemu z odwiecznego tworzywa formują się konkretne przedmioty.

Świat ten, będąc nośnikiem prawdy, dobra i piękna, jest też miejscem egzystencji człowieka. To w tym świecie człowiek poprzez rozum i wolę, twórczość i kontemplację odkrywa swoją transcendencję i wznosi się do poznania najwyższej Prawdy jako ostatecznej tajemnicy świata⁹.

⁹ Jest to bardzo optymistyczna perspektywa świata. Nie jest to świat przeniknięty walką pomiędzy dobrem i złem, bytem i niebytem, życiem i nicością. Jest to świat racjonalny, związany z rozumem i rozumny, z człowiekiem i ludzki. Jest naturalnym środowiskiem człowieka.

5. Z czasem bogate dziedzictwo Arystotelesowskiego realizmu i realistycznej filozofii podzieliło różne losy w interpretacjach filozofów arabskich (Alfarabi, Algazel, Awicenna) i żydowskich (Mojżesz, Majmonides). W wieku XIII nawiąże do niego św. Tomasz, który z jednej strony zafascynowany „wielkodusznością” filozoficznego poznania oraz otwartością na bogactwo świata, z drugiej świadomy wartości, ale i ograniczeń filozofii Platona czy Augustyna, przejmie dziedzictwo Arystotelesowskiej interpretacji świata i człowieka, jako interpretacji najbardziej całościowej, spójnej i to, co najważniejsze — interpretacji będącej na „służbie” rzeczywistości, a więc w miarę neutralnej.

Będzie to jednak twórcze przejęcie dziedzictwa realizmu filozofii Arystotelesowskiej¹⁰. Tomizm będzie czymś więcej niż asymilacją czy adaptacją. Będzie to po prostu „wdrapanie się na barki olbrzyma” i popatrzenie z nich jeszcze szerzej na świat. Mając zaś „przedeptane” szlaki będzie mógł Tomasz wnikać rozumem głębiej w rzeczywistość i dostrzec to, czego Arystoteles nie dostrzegł czy nie mógł dostrzec. Tomasz nie jest więc interpretatorem Arystotelesa (jak to próbują ukazać niektórzy historycy), ale jest przede wszystkim twórczym spadkobiercą realistycznej filozofii, którą sformułował Arystoteles.

Co więc św. Tomasz przejmie z dziedzictwa Arystotelesowskiego realizmu?

(a) Przejmie niekwestionowaną postawę filozofowania, która wyraża się w tym, że zadaniem filozofii jest poznanie i wyjaśnianie rzeczywistości, a nie naszych wrażeń o niej czy weryfikowanie hipotez i teorii.

(b) Rzeczywistość stanowią tak dla niego, jak i Arystotelesa konkretnie istniejące przedmioty (i tylko one!).

(c) Świat jednak, który tworzą owe konkretne przedmioty, choć jest jedynym światem realnym, nie może być jednak czymś wiecznym. Nic bowiem w tym świecie nie utwierdza nas w przekonaniu, że istnienie jest konieczną właściwością konkretów. Widzimy bo-

wiem, że rzeczy giną, to znów przemieniają się. Istnienie wchodzi więc w wewnętrzną strukturę tego świata i rzeczy jako czynnik konstytutywny. Nie jest on jednak tożsamy z treścią wyznaczającą istotę rzeczy. Gdyby bowiem istnienie było konieczną cechą rzeczy, a więc tożsame z jej istotą, np. tożsame z Janem czy drzewem, to wówczas koniecznym warunkiem istnienia byłoby być Janem czy drzewem itp. Wszystko więc, co by istniało, musiałyby mieć postać Jana czy drzewa. Ponadto każde poznawcze ujęcie istoty pociągałoby za sobą jej istnienie. Świat zaroiłby się od naszych uprzedmiotowionych myśli. A przecież widzimy, że to jest absurd¹¹.

I tak oto Tomasz odkrywa najgłębszy czynnik urealnający złożony konkretny, a mianowicie akt istnienia.

(d) Pociągnie to od razu konieczność innego widzenia całego świata. Już nie jest to świat, który odwiecznie istnieje, którego tworzywo jest niezniszczalne, ale będzie to świat niekonieczny, a więc przygodny. Tak widziany świat będzie potrzebował dla swego istnienia i działania nie tylko czynnika organizującego, ale przede wszystkim czynnika sprawczego, stwórczego. Tomasz na fundamencie Arystotelesowskiego realizmu, który nie był do końca wyjaśnieniem zagadki istnienia świata, buduje swój egzystencjalny realizm, w którym jako główne zadanie do wyjaśnienia staje problem niekoniecznego (przygodnego) istnienia świata.

Sformułowana przez Tomasza teoria stworzenia świata nie jest teorią pozytywnie wyjaśniającą powstanie świata. Jest to teoria negatywna, która głosi, że świat nie powstał z czegoś. A więc to, że świat istnieje, i wszystko, co ten świat tworzy (także materia), ostateczne swe uzasadnienie ma przez odwołanie się do Pierwszej przyczyny istnienia tego świata (przyczyny sprawczej stwórczej)¹².

¹¹ Św. Tomasz, *De ente et essentia*, c. IV.

¹² Tomasz — pisze Gilson — „zachował swobodę w stosunku zarówno do Arystotelesa, jak i do św. Augustyna. Zamiast biernie płynąć z prądem tradycyjnego augustynizmu, wypracował nową teorię poznania, zmienił podstawy, na których wspierały się dowody na istnienie Boga, poddał nowej krytyce pojęcie stworzenia i wznosił

W tym była istota Tomaszowej rewolucji filozofii realistycznej. Pociągnęło to za sobą konieczność popatrzenia z tej perspektywy tak na otaczający nas świat, jak i na człowieka oraz na wszystko, co dzieje się w życiu i działaniu człowieka. W pierwszym rzędzie człowiek musiał też zmienić swój stosunek do świata materii (ciała). Świat przedmiotów materialnych nie jest bezkształtną masą skazaną na twórcę, materia jest współelementem świata. Jest dla tego świata i każdego konkretnego konieczna. Stanowi jego zawartość, środowisko i współuczestniczy w tajemnicy jedności bytu. Nie jest symbolem zła, jak u Platona, czy obojętności (nieokreśloności), jak u Arystotelesa, przynależy do egzystencji tego świata. Tomaszowy człowiek podobnie jak Arystotelesowski jest *compositum* ciała i duszy, materii i formy. Z tym tylko, że jeśli Arystotelesowska dusza pełniła w człowieku funkcję autonomicznej zasady organizującej materię do życia nie będąc jednak zasadą istnienia owej materii-ciała, to w Tomaszowej wykładni tajemnicy człowieka dusza jest nie tylko formą ciała i zasadą życia, lecz także pierwszym i podstawowym aktem jego istnienia. Człowiek nie tylko istnieje przez duszę, ale i tym, czym jest i jak jest, jest dzięki duszy. Dusza ludzka, będąc autonomiczną zasadą działania ludzkiego, jest też ostatecznym aktem jego istnienia. Będąc w swym działaniu źródłem aktów tak materialnych, jak i niematerialnych wskazuje na swą specyficzną naturę i specyficzne, niematerialne pochodzenie. Jako dusza ludzka przejawia swe istnienie i działanie zawsze przez „ciało” jako konieczny element ludzkiego *compositum*, choć nie musi to być postać ciała tylko materialnego.

Ponadto cały człowiek, jako byt przygodny, rozpoznaje się jako istota z natury religijna, to znaczy jako istota, której ostateczną racją

nowy lub całkowicie przekształcił stary gmach etyki. Ale też, zamiast kroczyć biernie za arystotelizmem awerroistów, rozsadził jego ciasne ramy, przekształcając do głębi doktrynę, którą potrafił skomentować w taki sposób, że nabrała ona zupełnie nowego sensu. Cała tajemnica tomizmu tkwi w dążeniu — z bezwzględną uczciwością intelektualną — do odbudowania filozofii na takiej płaszczyźnie, aby jej faktyczna zgodność z teologią okazała się niezbędną jako spełnienie wymagań samego rozumu, nie zaś przypadkowym wynikiem dążenia do ich uzgodnienia” E. Gilson, *Tomizm*, s. 42.

istnienia i działania jest Absolut. Stąd —jak powie Augustyn — „niepokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu”. Dążenie to wyznacza ostateczną perspektywę ludzkiego życia i postępowania, cel i kres dążenia.

Człowiek wprawdzie przynależy do jedności tego świata, lecz świat ten transcenduje. Transcendencja ta ujawnia się w jego zdolności do poznania, w aktach miłości i wolności. Ponadto człowiek w kontekście życia społecznego jest postrzegany jako cel wszelkich działań. Jest bowiem istotą godną, suwerenną w bytowaniu oraz stanowi podmiot prawa.

Akt istnienia, który pełni funkcję zasady tworzenia i organizowania sobie materii, jest tym, dzięki czemu „rzecz jest” i „jest taka oto”. I tak z Arystotelesowskiego esencjalizmu, w którym forma była ostatecznym wyjaśnieniem zagadki bytu, Tomasz wprowadza nas do egzystencjalizmu, gdzie akt istnienia stanowi o ostatecznej tajemnicy bytu. Jest on nie tylko zasadą organizowania materii (jak arystotelesowska forma), lecz zasadą istnienia i organizowania istoty konkretnego bytu.

Odpowiednio do tego trzeba będzie przebudować teorię poznania, a także całą teorię bytu, czyli metafizykę. Poznanie zaś metafizyczne zakończy się teorią Absolutu. Na czym ta przebudowa będzie polegać? Spróbujmy się temu przyjrzeć.

Potrzeba przebudowy teorii poznania wiązała się z koniecznością dotarcia do „tajemnicy istnienia” bytu. W miejsce poznania abstrakcyjnego, które odsłaniało tajemnice uorganizowania materii w określonej treści bytu, Tomasz proponuje poznanie separacyjne, w ramach którego docieramy do koniecznych elementów warunkujących istnienie bytu. Jeśli poznanie abstrakcyjne polegało na odrywaniu jakiejś cechy i celem uczynienia jej przedmiotem poznania, to poznanie separacyjne dąży do wyróżniania i wskazywania w konkretności takiego czynnika, bez którego nie może istnieć dany konkretny, nie może istnieć dany proces czy nie może istnieć wyróżniona właściwość itp. Ponadto w poznaniu abstrakcyjnym zmuszeni jesteśmy do rozbicia całościowego obrazu rzeczy na rzecz wyróżnionego aspektu, zaś w poznaniu separacyjnym wyróżniane i wyodrębniane czynniki nie są bezpośred-

nim przedmiotem poznania, lecz stanowią podstawę poznania istnienia konkretnego jak i jego całości. Na czym polega poznanie separacyjne?

Poznanie separacyjne jest rozwinięciem najbardziej spontanicznego, zdroworozsądkowego poznania ludzkiego. Poznania, które odznacza się najmniejszym stopniem utcoretycznienia. Dotyczy tego, że „rzecz jest”, a nie tego, „jak rzecz jest” czy „czym rzecz jest”. Pierwszymi rezultatami tego poznania są wyrażenia: „coś jest”, „coś istnieje”, a więc sądy egzystencjalne. Sądy te są nie tyle pierwszymi rezultatami bezpośrednich aktów poznawczych, ile pierwszymi „stanami świadomego istnienia” człowieka jako bytu poznającego. Są więc pierwszymi aktami zaistnienia człowieka jako bytu poznającego, wyrazem zapoczątkowania „życia poznawczego” w człowieku, które będzie przybierać różne formy w jego świadomej działalności.

Jeśli natomiast sądy egzystencjalne potraktujemy jako wyrażenia językowe będące rezultatem werbalizacji pierwotnych aktów poznania istnienia bytu, to wyrażenia te odznaczają się nieograniczonym zakresem orzekania. Możemy to uzyskać dzięki temu, że ujmujemy w nich konieczne, a zarazem powszechne (transcendentalne) czynniki warunkujące istnienie realnego konkretnego. W ten sposób dochodzi do ugruntowania wszelkiego poznania ludzkiego, a metafizycznego w szczególności, w realnie istniejącym świecie.

Bezpośrednio z poznaniem abstrakcyjnym i pojęciami uniwersalnymi (abstraktami) wiąże się problem mediacji pojęć w stosunku do poznawanego przedmiotu. Wynikiem tej mediacji jest rozbitcie faktycznego (całościowego) obrazu rzeczy na szereg obrazów aspektywnych oraz niemożliwość w „punkcie wyjścia” dotarcia do samej rzeczy. Rodzi się więc uzasadniona obawa, że zniknie w poznaniu metafizycznym realizm, uniwersalizm i neutralizm (obiektywizm), a zamiast poznawania zacznie się dokonywać modelowanie rzeczywistości. By ten problem rozwiązać, proponuje się ujęcia sądowe, jako bazowe i zarazem jako jedynie właściwe do osadzenia poznania w realnym świecie i bezpośredniego ujęcia całości istniejącej rzeczy.

Ujęcia sądowe charakteryzują się silnym momentem afirmacyjnym polegającym na stwierdzeniu faktycznego istnienia rzeczy (i tylko ist-

nienia rzeczy! — „coś istnieje”). Tak rozumianym, pierwotnym ujęciem sądowym nie przysługuje jeszcze kwalifikacja prawdy lub fałszu (to pojawi się dopiero w dalszym etapie rozwoju poznania). Sąd bowiem egzystencjalny nastawiony jest przede wszystkim na stwierdzenie istnienia „czegoś” i ten moment afirmacji jest tu podstawowym w odróżnieniu od określenia natury tego „coś istniejącego”, a więc czy „istniejące coś” jest „Janem”, „jabłonią” czy czymś innym.

Tak rozumiany sąd egzystencjalny, w metafizyce, stanowi bazę (a więc punkt wyjścia, a nie ostateczny cel) dla dalszego teoretycznie rozwiniętego poznania. Teoretycznie zreflektowany sąd egzystencjalny (na terenie metafizyki) werbalizujemy przy pomocy wyrażenia „byt” (jako skrót sądu) i innych wyrażeń zwanych transcendentiami (takich jak: rzecz, jedno, odrębność, prawda, dobro, piękno) oraz terminów metafizycznych (typu: substancja, przypadłość, materia, forma, istota, istnienie, osoba itp.). W ramach tych wyrażeń jako rezultatów poznania separacyjnego otrzymujemy przede wszystkim wieloaspektowe rozumienie rzeczy, które jest rozumieniem bazowym — w oparciu na nich można dopiero lepiej rozumieć ujęcia aspektywne, jakie otrzymujemy w ramach separacji oraz w ramach nauk szczegółowych. Nie są to jednak ujęcia konkurencyjne, lecz uzupełniające. Tak jak poznanie metafizyczne nie jest w stosunku do innych typów poznania poznaniem konkurencyjnym i zastępującym, lecz jest poznaniem bazowym pozwalającym osiągnąć, w kontekście poznania aspektywnego, rozumienie rzeczy. I w tym sensie jest poznaniem bazowym.

Odpowiednio do tego typu poznania przebudowie musiała ulec także cała metafizyka, jako ogólna teoria rzeczywistości. Przedmiotem poznania metafizycznego jest oczywiście konkretnie istniejący byt. Celem zaś tego poznania jest dotarcie do jego ostatecznej tajemnicy istnienia i działania, poznania i postępowania, ustrukturyowania i jedności. W poszukiwaniu ostatecznej odpowiedzi na te problemy, nie znając jej ostatecznej wersji w ramach wewnętrznej struktury bytu jak i świata, Tomasz wskazuje na Absolut jako ostateczną rację pozwalającą nam w pełni wyjaśnić tajemnicę istniejącego bytu, jako „zwornik” istnienia i poznania świata. W przeciwnym razie musimy

zgodzić się na absurd poznawczy, to znaczy przyjąć, że coś jest bez racji swego istnienia lub pogрузьć się w agnostycy zm.

Teoria Absolutu pojawia się więc jako naturalna konsekwencja ostatecznego poznania istniejącego świata. Poznanie więc metafizyczne dosięga celu wznosząc się do odkrycia konieczności istnienia Absolutu jako ostatecznej przyczyny istnienia świata, który jest nam dany jako przygodny, zmienny, uprzychynowany, uporządkowany, obdarzony wartościami dobra, prawdy i piękna.

Tomasz rozróżni przy tym porządek objawienia i filozofii, wiary i rozumu, jako dwie drogi dojścia do Prawdy. Jednak dróg tych nie będzie sobie przeciwstawiał, twierdząc, że tak jak jedna jest rzecz i jeden jest świat, tak jedna jest prawda: rozumu i objawienia, choć może być osiągnana na różnych drogach. W ten sposób zaznaczy, że dziedzina religii nie jest tylko dziedziną wiary, lecz także i dziedziną rozumu. Stąd problem istnienia Boga nie jest tylko problemem wiar}', lecz także problemem poznania. A jeśli tak, to na terenie metafizyki problem ateizmu jawi się w pierwszym rzędzie jako błąd poznawczy, a wtórnice jako problem wiary.

Zaproponowane przez Tomasza drogi poznania Boga są nie tyle dowodami, ile metodologicznymi propozycjami, zgodnie z którymi rzeczywistość istniejąca jako przygodna, zmienna, uprzychynowana, celowa, inteligibilna, poddana analizie poznawczej doprowadzi nas do odkrycia ostatecznej racji istnienia i działania, którą jest Absolut. „Filozofia, której naucza Św. Tomasz — jak powie Gilson — nie dlatego jest filozofią, że jest chrześcijańska. Wie on, że im prawdziwsza będzie jego filozofia, tym bardziej będzie chrześcijańska — im bardziej będzie chrześcijańska, tym będzie prawdziwsza”¹³.

¹³ Filozofia — komentuje Gilson — przeniesiona dzięki jego (Tomasza) usiłowaniam na płaszczyznę „objawialnego” ma odtąd udział w przymiotach mądrości teologicznej, o której św. Tomasz powiada, że jest zarazem najdoskonalszą, najwznioślejszą i najpożyteczniejszą wiedzą, jaką człowiek może zdobyć w tym życiu. Jest najdoskonalszą — gdyż w miarę jak człowiek poświęca się zagłębieniu mądrości, uczestniczy już na tym świecie w prawdziwej szczęśliwości. Jest najwznioślejsza — gdyż skoro Bóg wszystko ustanowił w mądrości, człowiek mądry upodabnia się poniekąd do Boga. Jest najpożyteczniejsza — gdyż wiedzie nas do wieczystego

Nie wszyscy jednak dostrzegli to, co Tomasz wprowadził do realistycznej filozofii Arystotelesa. Uczniowie jego i jego komentatorzy (Idzi Rzymianin, Jan od św. Tomasza, Kajetan z wyjątkiem Sylwestra z Ferrary) potraktowali jako genialnego komentatora Arystotelesa i na tym poprzestali. Inni skoncentrowali się na jego teologii, w której wykorzystał filozoficzny obraz świata i człowieka, by przybliżyć prawdę o Bogu. I trzeba było znowu czekać prawie VII wieków, żeby dopiero w XX wieku Tomasz został na nowo odczytany.

Nie chodzi tu jednak o odczytanie czysto werbalne czy komentatorskie. Chodzi tu o takie twórcze odczytanie Tomasza, jakiego Tomasz dokonał w odniesieniu do Arystotelesa. I choć wielu podejmowało wysiłki (np. J. Balmes, J. Kleutgen, S. Tongiorgi, T. Zigliara, J. Gredt, E. Mercier, E. de Vorges, J. Marechal, R. Garigou-Lagrange, P. Descoqs, R. Olgiati, A. Forest, H. Gouhier i inni) i wiele ośrodków to czyniło (Włochy, Belgia, Niemcy, Francja, Hiszpania, Kanada, Polska), to jednak tylko nielicznym się to udało¹⁴. Do takich, którzy twórczo odczytali Tomasza, na pewno należy E. Gilson¹⁵ i J. Maritain¹⁶, oraz bez wątpienia na terenie Polski ojciec prof. A. Krąpiec¹⁷. Z tym jednak, że o ile Maritain spopularyzował na nowo myśl Tomasza, Gilson odkrył jej głębię i potrafił ukazać jej aktualność, to

królestwa. Najbardziej obfituje w pociechy, gdyż wedle słów Pisma rozmowa z nią wolna jest od goryczy, a jej towarzystwo od smutku: znajdujemy w niej tylko radość i wesele (Mdr 8,16) E. Gilson, *Tomizm*, s. 43.

¹⁴ Szerzej na ten temat piszą: M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s.59nn; A.M. Krąpiec, *Współczesne kierunki epistemologiczne w tomizmie* (przegląd stanowisk), E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 167nn.

¹⁵ Jako typowe dzieła w tym kontekście to: E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960; Tenże, *Byt i istota*, Warszawa 1963; Tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1958.

¹⁶ J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiesses de la raison speculative*, Paris 1932-1933; Tenże, *Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer 1958; Tenże, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988.

¹⁷ Wśród podstawowych prac tego autora można wskazać: A.M. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959; Tenże, *Metafizyka*. Poznań 1956; Tenże, *Ja —człowiek*, Lublin 1979; Tenże, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962; Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975 i inne.

Krąpiec wprowadził do filozofii współczesnej (nie tylko polskiej) całe bogactwo realistycznego filozofowania¹⁸. Zasluga jego jest tym większa, że dał on całościowy wykład egzystencjalnej filozofii Tomasza w węzłowych problemach rozumienia świata, człowieka i kultury. Ponadto przy współpracy z S. Kamińskim ukazał podstawy i zasady przeprowadzenia metodologicznej refleksji w metafizyce, akcentując przy tym priorytet natury przedmiotu przy determinacji narzędzi metodologiczno-logicznej analizy języka i struktury metafizyki. Trudno go więc nazywać kontynuatorem czy komentatorem Tomasza, tak jak trudno nazwać Tomasza komentatorem Arystotelesa. Uczynił on to, co Tomasz w XIII wieku, mianowicie wykorzystując dziedzictwo myśli realizmu egzystencjalnego, a także inspirując się elementami bogatej tradycji filozoficznej, tak starożytnej jak i współczesnej, ukazał w całej perspektywie jego wartość, zaś opracowując na nowo szczegółowe problemy filozoficzne zbudował współczesną wersję autonomicznej filozofii realistycznej.

Oczywiście wiek XX jest bogaty w nowe propozycje odczytania Tomasza. Tomiści pozostający pod presją współczesnych nurtów filozoficznych, a także nauk szczegółowych nie zawsze w korzystaniu z dorobku tak filozofii współczesnej, jak i nauk szczegółowych zostali, tak jak dał temu wyraz Tomasz, neutralni w swym filozofowaniu. Zapożyczona metoda czy przejęty punkt wyjścia filozofowania od innych nauk (czy filozofii) pociągał za sobą odpowiednią determinację przedmiotu filozofii i wyznaczał *a priori* kierunki rozwiązań filozoficznych. I tak, poddając się modzie „unowocześniania” tomizmu, próbowali asymilować np. wysiłki nauk przyrodniczych i formalnych, elementy filozofii Kanta, Bergsona, fenomenologii czy filozofii analitycznej i innych — tworzyli podstawy pod tzw. tomizm lowański

¹⁸ Oczywiście na terenie Polski do przybliżenia Tomasza przyczynili się także inni, np. duża rolę w odczytaniu na nowo Tomasza odegra! także S. Swieżawski, J. Kalinowski, a więc prekursorzy tzw. Filozoficznej Szkoły Lubelskiej, a także K. Wojtyła, to jednak metafizyczne podstawy współczesnej interpretacji tomizmu daje bez wątplenia Krąpiec. On też rozbudowuje główne dziedziny filozofii realistycznej, takie jak: antropologia filozoficzna, metafizyka poznania realistycznego, filozofia prawa, kultury i polityki, filozofia języka i szereg innych.

(D. Mercier, P. Geny, L. Noel, K. Kłósak), tomizm transcendentali-
zujący (J. Marechal, J.B. Lotz, E. Coreth, W. Brugger), tomizm fe-
nomenologizujący (A. Forest, A. Brunner, G. Rabeau, A. Stępień),
tomizm precyzujący (J. Salamucha, J. Drewnowski, S. Kamiński), to-
mizm zachowawczy (J. Kleutgen, S. Tongiorgi, T. Ziligara, J. Greth,
S. Adamczyk) i inne¹⁹. I choć wszystkim przyświecała zbożna idea
odnowy tomizmu, to jednak podejmowane drogi stawały się nierzadko
drogami jego „deformowania”. A co polegało przede wszystkim na
tym, że w tych nurtach asymilujących realizm tomistyczny tracił to,
co było jego istotą, a mianowicie autonomię w stosunku do in-
nych nauk i filozofii oraz neutralizm w punkcie wyjścia.

Od zakończenia drugiej wojny światowej coraz częściej mówi się
o tomizmie egzystencjalnym. „Powstanie problemu egzystencjalizmu na gruncie tomistycznym — jak wyjaśnię Krąpiec — nie miało nic wspólnego z pojawieniem się współczesnego kierunku filozofii egzystencjalistycznej. Gilson już przed rokiem 1940 zauważył naczelną rolę istnienia w myśli św. Tomasza, a podówczas nie czytał jeszcze ani Heideggera, ani Jaspersa, ani nie znał prac Sartre'a, ani Kierkegaarda. Podobnie i Maritain, na długo przed wojną, bo w latach 1932-1933 podkreślał w bycie rolę istnienia. Zresztą była ona zawsze doceniana w myśli samego Tomasza. Mając to na uwadze, należy stwierdzić, że egzystencjalizm jest co do swego powstania wewnętrznym faktem w tomizmie”²⁰.

Dziś pozostają jedynie te interpretacje, które sprawdził czas. Zna-
kiem zaś tego jest uniknięcie absurdów w wyjaśnianiu kluczowych
problemów istnienia świata i człowieka. Absurdem może być przy-
jmowanie hipotezy przypadku, odwoływanie się do ślepej ewolucji

¹⁹ Wymienione tu zostały tylko przykładowo różne możliwości łączenia tomizmu ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi i korzystające w różny sposób z wyników nauk formalno-przyrodniczych. Także wskazano tylko reprezentatywnych przedstawicieli. Zob. szerzej: M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, s. 60 nn; *Współczesne kierunki epistemologiczne w tomizmie*, w: E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, s. 169nn. A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 209nn.

²⁰ A. Krąpiec, *Egzystencjalizm tomistyczny*, w: *Człowiek — kultura — uniwersytet*, Lublin 1982, s. 245nn.

czy nihilizmu itp. Filozofia zaś klasyczna w wersji tomizmu egzystencjalnego staje się, wśród innych propozycji, jedną z najbardziej adekwatnych, jeśli nie jedyną, metodą rozumiejącego poznawania świata, człowieka i całokształtu jego działania. Niesie ona bowiem dwie niezbywalne korzyści; prowadzi do poznania realnego świata (a nie wytworów naszej myśli czy konstruowanych teorii) oraz gwarantuje spełnienie się człowieka jako bytu poznającego, który jako taki może spełnić się tylko w poznaniu prawdy, a której nośnikiem jest konkretnie istniejący byt.

2. JAKĄ FUNKCJĘ PEŁNI FILOZOFIA REALISTYCZNA WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII I KULTURZE?

W przeszłości tomizm, jako spadkobierca filozofii arystotelesowskiej, nie był filozofią uprzywilejowaną. Wystarczy wspomnieć potępienia z roku 1277 (najpierw abp Paryża Stefan Tempier, a później abp Canterbury Robert Kildwardby). Od roku 1879 za sprawą encykliki Leona XIII tomizm staje się oficjalną filozofią wykładaną w ośrodkach kościelnych. Nowożytność traktuje ją jako „zło”, z którym należy walczyć, gdyż stanowi zagrożenie absolutnej autonomii rozumu. W czasach współczesnych powstające nowe nurty filozoficzne: egzystencjalizm, fenomenologia, filozofia analityczna, marksizm, filozofia procesu i inne, powstają w opozycji i traktują tomizm jako głównego przeciwnika, czasem bardziej ideologicznego (w przypadku marksizmu) niż merytorycznego. A jak wygląda sytuacja na dziś?

Kiedy w latach przełomów Soboru Watykańskiego II zapytano jednego z teologów francuskich (Yves Congar) o zadania współczesnych teologów w Kościele, odpowiedział, że podobne są one do zmiataczy ulic. Podobnie można by określić, upraszczając oczywiście problem, funkcję filozofii realistycznej we współczesnej filozofii i kulturze. Współczesne bowiem filozofie przeniknięte są różnorodnymi aprioryzmami. Aprioryzmy te są albo pochodne od przyjętej koncepcji poznania naukowego (matematycznego, empirycznego), w które chce się przybrać filozofię, albo od przyjętych metod (dedukcyjnych, in-

dukcyjnych, eksperymentalnych, opisowych, eidetycznych itp.), albo wreszcie od doraźnych celów: na przykład jako nadbudowa dla nauk szczegółowych (matematyczno-przyrodniczych). Wskutek tego filozofia, która mając stać na straży poznania rzeczy, rzeczą tą manipuluje. W rezultacie zaczyna brnąć w absurdy nihilizmów, i nacjonalizmów itp. Tak zaś uprawiana filozofia przyczynia się do zniewolenia człowieka w tym, co jest w nim najbardziej ludzkie, a mianowicie: w poznaniu.

Naczelną więc funkcją filozofii tomistycznej we współczesnej kulturze i nauce jest zachowanie dziedzictwa poznania realistycznego i pozwolenie człowiekowi być wolnym w poznaniu. Zagrożenie wolności może być fizyczne, gospodarcze, ekonomiczne — są one uciążliwe, ale nie tak niebezpieczne jak zagrożenie wolności poznania.

Jeśli człowiek, przystępując do poznania drugiego człowieka, jak i świata rzeczy, podchodzi do niego z gotową teorią czy hipotezą przedstawiającą go jako np.: „zwierzę wyżej uorganizowane" lub jako „absolut wolności" czy jako „produkt stosunków społecznych", zaś do świata rzeczy jako „agregatu części" czy „ciągu zdarzeń" — to wówczas nasze poznanie nie jest poznaniem „realnego świata rzeczy", lecz naszych teorii, konstruktów czy hipotez.

Pomyłka ta nie pozostaje bez echa. Ona konsekwencjami odbija się w kulturze, ta zaś zniewala człowieka. Samą zaś kulturę czyni kulturą anty-ludzką. A sprawa ta nie jest bagatelna; kultura to naturalna „nisza" życia i rozwoju człowieka i całego społeczeństwa. Dla unaocznienia tego przytoczmy choćby dwa przykłady. Pierwszy to fakt ekologii. Pojawił się dzięki człowiekowi i obrócił się przeciw niemu, w konsekwencji zapoznania metafizycznego obrazu świata, jako naturalnego środowiska człowieka. Świata, w którym człowiek jest bytem najbardziej suwerennym, ale nie niezależnym. Popatrzenie na świat przez „okular dumnego sejentysty", który wszystko widzi jako materiał do produkcji, zaowocowało nie tylko fałszem poznawczym, ale konkretnym zagrożeniem egzystencji człowieka.

Albo drugi przykład zniewolenia poznania ludzkiego przez współczesne teorie naukowe i filozoficzne. Dnia 13 marca br. Parlament Europejski ogłasza dwie ustawy. Pierwsza wzywa do potępienia

wszystkich parlamentów poszczególnych państw Europy, które w swym ustawodawstwie dopuszczają karę śmierci za przestępstwa. Przy okazji zaapelowano, by do tych państw, gdzie obowiązuje ustawa o karze śmierci, nie wydawać przestępców, którym grozi deportacja. Prawo bowiem ma bronić życia człowieka. Druga ustawa, podjęta w tym samym dniu przez ten sam Parlament Europejski, głosi, że należy potępić Parlament Irlandzki, bo nie dopuszcza aborcji, i domaga się, by zmusić Parlament Irlandzki do zmiany ustawy i zatwierdzenia „kary śmierci” na bezbronne dziecko w imię współczucia matce.

Czyż nie są to klasyczne przykłady „myślenia nie rzeczami”, lecz teoriami, słuchania bardziej teorii i koniunkturalnych ideologii niż „rzeczy i rozumu”, przykłady zniewolenia ludzkiego poznania. Gdyby parlamentarzyści kierowali się w myśleniu „rzeczami i rozumem”, to dostrzegliby, że przecież tak przestępca jak i nienarodzone dziecko są ludźmi. Jeśli więc jednemu przysługuje prawo obrony, to i drugiemu. Myślano teoriami.

A ponieważ współczesność takich paradoksów dostarcza nam coraz więcej, coraz też konieczniejszym wydaje się powrót do realistycznej filozofii, która w pierwszym rzędzie ma nauczyć człowieka, jak być wolnym w poznaniu i wartościowaniu. Jak osiągnąć pełnię wolności, która nie jest anarchią, której wyrazem będzie umiejętność wyboru dobra i „dobro-wolnego” działania.

PODSUMOWANIE

Spróbujmy na zakończenie wybrać kilka myśli, które wydają się być dość istotne dla rozumienia tomizmu i jego funkcji we współczesnej filozofii i kulturze.

1. Tomizm współczesny to przyjęcie i rozwijanie dziś dziedzictwa myślenia realistycznego.

2. Tomizm to bardziej postawa poznawcza niż system czy teoria. Postawa ta charakteryzuje się daniem pierwszeństwa rzeczy i rozumowi przed teorią.

3. Tomizm to filozofia, która wśród różnych współczesnych filozoficznych dróg poznawania świata i człowieka „broni, by nie wyprzedać myślenia za bezcen” na rzecz kombinowania czy przeliczania, by posłużyć się parafrazą Heideggera.

4. Realizm filozofii tomistycznej, zaproponowany na dziś w wersji egzystencjalnej, wydaje się być szkołą odpowiedzialnego (bo liczącego się z rzeczą i faktami) oraz wolnego poznania i filozofowania (bo traktującego wszelkie metody i teorie usługowo i narzędziowo, a nie absolutystycznie).

Filozofia, którą proponuje tomizm współczesnemu człowiekowi, nie dlatego jest dobrą filozofią, że jest tomistyczna. Wie on, że im prawdziwsza będzie filozofia, tym będzie bardziej tomistyczna.

Ks. Andrzej Maryniarczyk SDB

SUMMARY

In this paper, on the ground of selected problems, the author shows realistic philosophy in the version of existential thomism. He does not come into detailed historical discussions and does not want to offer the whole view of contemporary thomism. The author attempts to answer two questions: What is contemporary thomism? and What function does thomism play in modern culture and philosophy? In answering the author points out that: (1) Contemporary thomism takes possession of the heritage of realistic thinking and develops it; (2) Thomism is more a way of philosophising than a strictly described system or theory. Therefore in philosophical investigation, thomism gives priority to real things before theory; (3) The realism of thomistic philosophy seems to be the school of responsible thinking (because thomism takes into account the real things) and the school of free cognition and free philosophising (because it treats the methods and the theory as the tools of cognition).

Translated by the Author