

SEMINARE

t. 42 \* 2021, nr 1, s. 51-64

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1.04>



KRZYSZTOF WIECZOREK<sup>1</sup>

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

ORCID: 0000-0002-7987-168X

## CZY ŻYCIE DUCHOWE JEST NADAL ZASADNICZYM WSTRZĄSEM? JAN PATOČKA I KONCEPCJA CZŁOWIEKA POSTHISTORYCZNEGO<sup>2</sup>

IS SPIRITUAL LIFE STILL A FUNDAMENTAL SHOCK? JAN PATOČKA AND THE CONCEPT  
OF POST-HISTORIC MAN

### Abstract

According to Patočka, man is subjectivity set in a specific historical context. To understand man, we must get to know his inner world and his *Lebenswelt*. Patočka describes the following forms of *Lebenswelt*: a nonhistorical period, a prehistorical period and history proper, which begins with the “spiritual shock”. The question about the decadence of the scientific and technical civilization suggests that last-mentioned period is nearing its end.

Continuing Patočka’s thought, the author proposes to introduce the fourth, i.e., the post-historic period, and identifies its characteristics. The central problem is the way in which the inner tension between corporality and spirituality is experienced by the contemporary man. In the author’s opinion, it is this relationship, which is marked by an excessive interest in corporeality and a simultaneous reevaluation of spiritual life understood in the perspective of reductionism, that most clearly distinguishes the post-historic times from the earlier epochs in history.

**Keywords:** Patočka, post-historic Man, body, the problematisation of life, spiritual life

### Abstrakt

Według Patočki człowiek to subiektywność osadzona w określonym kontekście historycznym. Chcąc zrozumieć człowieka, trzeba poznać jego świat wewnętrzny oraz jego *Lebenswelt*. Patočka opisuje kolejne formy *Lebenswelt*: okres niedziejowy, przeddziejowy oraz historię we właściwym sensie, która rozpoczyna się od „duchowego wstrząsu”. Pytanie o schyłkowość cywilizacji naukowo-technicznej sugeruje, że ów okres dobiega końca.

---

<sup>1</sup> Prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek – profesor w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego. Stypendysta Katolischer Akademischer Ausländer-Dienst. W latach 1990. współpracownik Fundacji Renovabis. Członek kilku polskich i zagranicznych towarzystw naukowych, m.in. Internationale Ferdinand Ebner-Gesellschaft. Prowadzi badania w zakresie filozofii spotkania i dialogu, filozofii języka i komunikacji, ontologii i epistemologii wartości. Opublikował także prace m.in. na temat filozofii humoru, tanatologii, filozoficznych sporów o przedmiot poznania oraz ontologicznych i etycznych implikacji prac nad sztuczną inteligencją.

<sup>2</sup> Źródło finansowania – grant wewnętrzny Uniwersytetu Śląskiego.

Kontynuując myśl Patočki, autor postuluje wprowadzenie czwartego okresu – posthistorycznego – i dokonuje jego charakterystyki. Centralnym problemem staje się sposób przeżywania wewnętrznego napięcia między cielesnością a duchowością człowieka. W przekonaniu autora, właśnie ta relacja, naznaczona nadmiernym zainteresowaniem cielesnością przy jednoczesnym przewartościowaniu życia duchowego, ujmowanego w perspektywie redukcjonizmu, w największym stopniu odróżnia czasy posthistoryczne od wcześniejszych epok dziejów.

**Słowa kluczowe:** Patočka, człowiek posthistoryczny, ciało, problematykacja życia, życie duchowe

## WPROWADZENIE

Człowiek współczesny, podobnie jak jego przodkowie przed wiekami, często stawia sobie pytanie: jak żyć? Niełatwo znaleźć na nie zadowalającą odpowiedź, ponieważ w przestrzeni publicznej funkcjonuje wiele różnorodnych modeli, wzorców i strategii życiowych. Jak napisał Krzysztof Zanussi, „[k]ażde ludzkie życie toczy się inaczej i na szczęście nie ma prostych recept. Może w ogóle nie ma recept, ale warto zastanawiać się, rozmawiać, warto obserwować cudze losy, żeby lepiej pokierować swoim własnym. (...) Każdy, niezależnie od okoliczności, ma możliwość przyjęcia jakiejś strategii swojego życia, jakiejś wizji samego siebie, którą będzie realizował. (...) Trudność w dokonywaniu wyboru głównie polega na tym, że decydując się na jedno, rezygnujemy z innego” (Zanussi 2015, 7 i 12). Pomimo owej wielości i różnorodności – a może właśnie ze względu na nią – niełatwo dokonać właściwego wyboru postawy życiowej. Jedno wydaje się pewne: należy wracać do koncepcji głęboko przemyślanych, osadzonych w gruntownie i odpowiedzialnie przyswojonej tradycji kulturowej Europy. Jedną z takich propozycji rozumienia człowieka, jego miejsca w świecie oraz narzędzi budowania podmiotowej samowiedzy można odnaleźć w twórczości czeskiego fenomenologa, Jana Patočki (1907-1977).

Celem artykułu jest, po pierwsze, zrekonstruowanie Patočkowskiej wizji człowieka jako istoty świadomie odnoszącej się do siebie i otaczającego świata oraz osadzonej każdorazowo w określonym kontekście historyczno-kulturowym. Ludzki sposób bycia-w-świecie generuje cały szereg problemów, z którymi człowiek musi się zmierzyć z perspektywy własnej, indywidualnej subiektywności, gdyż każdy – jak twierdzą filozofowie podmiotowości – jest bytem ontologicznie niezastępowalnym. Dlatego pierwszoplanowym tematem refleksji Jana Patočki jest analiza ludzkiej subiektywności oraz jej osadzenia w świecie życia codziennego. W tym modelu antropologicznym elementem zapośredniczającym relacje między subiektywnością a światem jest ciało, będące koniecznym warunkiem ludzkiej egzystencji, lecz niewyczerpujące całej rzeczywistości bycia człowiekiem (wbrew tendencjom redukcjonistycznym, sprowadzającym człowieczeństwo wyłącznie do fenomenu cielesności). Dla Patočki centralną osią refleksji antropologicznej jest pojęcie duchowego podmiotu, aktywnie i suwerennie podejmującego trud „uporania się z własnym życiem” (Patočka 1998, 133). Jednym z problemów, które stają przed człowiekiem, jest wybór właściwego stosunku do własnego ciała, zawierającego w sobie ogromny potencjał

sprawczy, a jednocześnie będącego źródłem wielu ograniczeń. Szkicując w swym dziele *Eseje heretyckie z filozofii dziejów* syntetyczny obraz historii systematycznego dojrzwania ludzkiej podmiotowości, Patočka ukazuje również towarzyszącą temu procesowi ewolucję stosunku do ciała oraz zmiany w postrzeganiu relacji między pierwiastkiem cielesnym i duchowym. Szczególną wagę czeski filozof przywiązuje do momentu odkrycia w człowieku życia duchowego, które to odkrycie stało się dla ludzi żyjących w okresie przedhistorycznym „zasadniczym wstrząsem” (Patočka 1998, 192) i początkiem historii we właściwym sensie.

Kolejnym celem, jaki postawił sobie autor, jest rozważenie pytania o aktualną pozycję, przypisywaną dziś życiu duchowemu. Czy uświadomienie sobie wagi problemu, iż ludzie są istotami obdarzonymi życiem duchowym, nadal stanowi zasadniczy wstrząs? Sądząc po tym, jak niewiele miejsca i uwagi współczesny dyskurs publiczny poświęca zjawiskom duchowym, można dojść do wniosku, że człowiek znalazł się po drugiej stronie wytyczonej przez Patočkę granicy historyczności. Tym, co poprzedzało fazę dziejową, były kolejno czasy „historii niedziejowej, historii bez dziejów” (Patočka 1998, 41) oraz „epoki przed-dziejowej” (Patočka 1998, 45). To, co nastąpiło po niej, można nazwać *per analogiam* okresem po-dziejowym czy też posthistorycznym. Charakteryzuje się on powrotem do nadmiernego, nieproporcjonalnie wielkiego zainteresowania ciałem, jego potrzebami i coraz bardziej wyrafinowanymi sposobami zaspokajania owych potrzeb. Nauka i filozofia także poszukuje prawdy o człowieku w sposób coraz bardziej oderwany od jego życia duchowego. Nadzieję budzi jednak fakt, iż wolność – podstawowy atrybut życia duchowego – cały czas pozostaje jedną z fundamentalnych wartości, do których ludzkość jest przywiązana, zaś w ramach wolnego kształtowania własnego człowieczeństwa każdy może sięgnąć po narzędzia rozwoju duchowego.

## 1. REHABILITACJA SUBIEKTYWNOŚCI

Patočka rozpoczyna swą refleksję od rehabilitacji subiektywności jako uprawionego przedmiotu i metody filozofii. We wstępie do rozprawy habilitacyjnej *Świat naturalny jako problem filozoficzny* (napisanej w 1935 r., wydanej dopiero w 1976 w Martinus Nijhoff Publishers) pisze: „można wykazać, że główne pojęcia podmiotu, zwłaszcza te, które znamy z nowożytnych systemów idealistycznych, są w pełni uzasadnione, że są to etapy na drodze ku owej ostatniej twórczej sferze, do której sami próbujemy sprowadzić swój problem. Ilekroć stwierdzamy u poważnych myślicieli rozbieżność w pojmowaniu subiektywności, jest to oznaką, że płaszczyzna podmiotowa nie została dotąd ściśle oczyszczona (...) spróbuję wykazać, że istnieje pozytywna, analityczna metoda subiektywna, która ma znaczenie filozoficzne, a nie tylko psychologiczne” (Patočka 1987, 6).

W wyniku posłużenia się ową metodą, a także w nawiązaniu do wcześniejszych rozważań Edmunda Husserla na temat świata życia codziennego [*Lebenswelt*] (Husserl 1987, 45-50), Patočka dochodzi do wniosku, że „człowiek doby nowożytnej (...)

żyje w świecie podwójnym: w swoim środowisku danym w sposób naturalny oraz w świecie, jaki dla niego wytwarza nowożytnie przyrodznawstwo oparte na zasadzie matematycznej prawidłowości przyrodniczej” (Patočka 1987, 5). Dwoistości tej nie należy ignorować ani, tym bardziej, próbować ją redukować do jednego ze składników (albo naturalnego, jak czyni to np. filozofia życia, albo naukowego, jak proponuje nowożytny pozytywizm) – ona „po prostu jest” (Patočka 1987, 5). Zamiast dokonywać nieuprawnionej redukcji, czeski myśliciel rozpatruje i bada problem „rozdwojenia życia” z perspektywy „czegoś trzeciego. To coś trzeciego nie może być niczym innym jak podmiotowym działaniem, które w sposób różny, ale w obu przypadkach oparty na pewnych prawidłowościach, uorganizowany, kształtuje oba te światy. Jedność (...) nie może być jednością rzeczy, z których świat się składa, lecz musi być dynamiczną jednością działań, które wykonuje duch” (Patočka 1987, 5).

Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że pojęcia „podmiot” i „duch” są rozumiane przez Patočkę na sposób Heideggerowski, to znaczy na pewno nie w sensie odrębnej substancji duchowej czy też *res cogitans*, lecz jako „bycie w relacjach” ze światem, z innymi i z sobą samym. Filozof z Pragi widzi ów problem podobnie, jak Heidegger – o ile zaakceptuje się interpretację Stephena R. C. Hicksa, który pisze: „Heideggerowskim substytutem pojęcia «jaźń», «podmiot» lub «istota ludzka» jest «Da-sein» (...) powiedzmy, że Da-sein to właśnie bycie projektowanym – nie chodzi więc o to, że coś jest projektowane (...), ani też o to, że ktoś tworzy projekcję. Nacisk jest położony na czynność, tak więc unikamy założeń, że występują tu [wcześniej gotowe i ukształtowane – przyp. K.W.] przedmiot i podmiot, które nawiązują ze sobą relację. Jest to po prostu czynność «bycia tam», bycia «w to wepchniętym»” (Hicks 2016, 100-101).

To samo ma na myśli Jan Patočka, kiedy pisze o „działaniach, które są we właściwym znaczeniu osobowe (...), przez które wolna osoba wznosi się ponad to, co jest dla niej bezpośrednio obecne albo co ją bezpośrednio określa (ponad swoje skłonności organiczne)” (Patočka 1987, 6-7). W ten sposób – poprzez ruch wznoszenia się ponad bezpośrednie determinanty fizycznej egzystencji bądź też „wpadania” w niezapośredniczoną fizyczność – realizuje się dostrzeżona przez Patočkę dwoistość bycia. Dzięki owej zdolności dystansowania się od każdorazowych uwarunkowań środowiskowych człowiek Patočki upodabnia się do znanego ze starożytnej antropologii modelu mikrokosmosu, ponieważ „ma w sobie całościowy schemat otaczającego go wszechświata” (Patočka 1987, 7). Kiedy wchodzi z relacje z rzeczami – przedmiotowymi składnikami świata – postrzega je w ramach owego schematu, a jednocześnie (to kolejna odsłona ludzkiego „rozdwojenia”) używa nich, „żyje nimi” w bezpośrednim, fizycznym kontakcie; podobnie jak w opisie Emmanuela Levinasa: „Żyjemy dobrą strawą, powietrzem, światłem, widokami, pracą, ideami, snem itd... Nie są to przedmioty przedstawień. Żyjemy nimi” (Levinas 2002, 118).

## 2. CZŁOWIEK I JEGO CIAŁO

Szczególną pozycję w owej sieci relacji zajmuje własne ciało, będące – mó-

wiąć kolokwialnie – po trochu mną, po trochu rzeczą. Tę niewygodną dla refleksji dwoistość ciała dostrzegało już wcześniej wielu myślicieli. W filozofii nowożytnej za prekursora „dualizmu antropologicznego” można uznać Kartezjusza, ale świadomość owej dwuznaczności pojawiała się znacznie wcześniej, chociażby u Platona i neoplatoników czy też w koncepcji „życia według ciała i życia według ducha” u św. Pawła. Zjawisko niekompatybilności doświadczeń własnego ciała opisuje również José Ortega y Gasset w następujących słowach: „Ciało ludzkie jest jedyną rzeczą we wszechświecie, na której temat mamy dwoistą wiedzę, opartą na informacjach przekazywanych w zupełnie odmienny sposób. Znamy je z zewnątrz, tak jak znamy drzewo, łabędzia czy gwiazdę; ale zarazem każdy z nas zna swoje ciało od wewnątrz, ma o nim niejako osobistą, intymną wiedzę. (...) Czyż są na świecie dwie rzeczy bardziej różne?” (Ortega y Gasset 1980, 182). Hiszpańskiemu myślicielowi wtóruje Józef Tischner, pisząc: „ciało może być nam dane na dwa sposoby: poprzez doświadczenie wewnętrzne i poprzez doświadczenie zewnętrzne. Stąd wyłania się dwojaka wiedza o ciele: subiektywna, dostępna wyłącznie dla mnie, i obiektywna, dostępna zewnętrznym obserwatorom. (...) Doświadczenie wewnętrzne ciała dostarcza wiedzy o ciele jako moim ciele – moim i tylko moim. Doświadczenie zewnętrzne przynosi wiedzę obiektywną, naukową, o ciele ludzkim w ogóle. Wyniki obydwu rodzajów doświadczeń nie zawsze do siebie przystają. (...) Nawet wtedy, gdy przedmiot jednej i drugiej wiedzy jest w jakimś zakresie ten sam, to sposoby ujęcia przedmiotu są tak różne, że rodzą się uzasadnione wątpliwości, czy tożsamość przedmiotu istotnie została zachowana” (Tischner 1985, 167).

W refleksji Jana Patočki ciało jawi się jako „wewnętrzświatowy” korelat duchowego podmiotu. Twierdzi on, że ludzkie „ja” jest z jednej strony określone przez „skłonności organiczne” (Patočka 1987, 7), z drugiej – zdolne do podejmowania działań podmiotowych, transcendujących ową bezpośredniość. Jako przykłady takich działań filozof wskazuje „myślenie i wyraz językowy” (Patočka 1987, 7). Znamienne, że żadna z owych czynności – ani myślenie, ani ekspresja językowa – nie jest możliwa bez udziału ciała: siedliskiem myśli jest mózg, mowę umożliwia aparat głosowy. Tę organiczną więź podmiotu z ciałem podkreśla Patočka w następujących słowach: „Mówiąc, że przez te działania osoba wznosi się ponad to, co jest bezpośrednio dane, mówimy zarazem, że nie są one możliwe same w sobie, lecz tylko na owej bezpośredniej podstawie” (Patočka 1987, 7). Jednocześnie trzeba zauważyć, iż owe cielesne warunki możliwości działań podmiotowych nie służą ciału i jego potrzebom, lecz właśnie przekroczeniu roszczeń cielesności w stronę wolności osoby duchowej: „myślenie i język są przejawem ludzkiej wolności, ludzkiego dysponowania światem – tego, że człowiek nie jest całkowicie biernie zdeterminowany przez swoje otoczenie i wyłaniające się z niego tendencje, lecz że sobie rzeczywistość czynnie przyswaja i dysponuje nią” (Patočka 1987, 7-8).

Zdolność do przyswajania i dysponowania obejmuje nie tylko zewnętrzne otoczenie człowieka, ale przede wszystkim jego ciało jako najbliższy kontekst, cel i medium działań. Wszelkie relacje i odniesienia do świata przedmiotowego

są w sposób konieczny zapośredniczone przez ciało. To ono jest centralnym elementem „życielskiej gleby życia ludzkiego” (Patočka 1987, 7). Należy podkreślić, że nawet relacje z „rzeczami pomyślanymi” (np. pojęciami abstrakcyjnymi) są zapośredniczone przez ciało, gdyż myślenie to proces nierozzerwalnie związany z cielesną konstytucją człowieka.

Podsumowując tę część swych wywodów, Patočka stwierdza, że spełnienie aktu transcendowania własnych skłonności organicznych, czyli osiągnięcie poziomu życia duchowego, owocuje uzyskaniem nowej perspektywy życiowej i zasadniczo nowego stosunku zarówno do własnej, „naturalnej” cielesności, jak też do „unaukownego” obrazu świata i siebie samego jako zobiektywizowanego przedmiotu percepcji oraz refleksji. Przekroczenie progu inicjacji duchowej rozpatruje praski fenomenolog w dwojakiej perspektywie: filo- i ontogenetycznej; jako wydarzenie dziejowe o dalekosiężnych konsekwencjach w skali całej cywilizacji oraz jako wydarzenie egzystencjalne, które może – choć nie musi – dokonać się w indywidualnej biografii jednostkowego podmiotu.

### 3. POCZĄTEK ŻYCIA DUCHOWEGO

Jan Patočka przedstawia swój pogląd na genezę życia duchowego człowieka w (nieprzypadkowo tak nazwanych, by już brzmienie tytułu podkreślało nieortodoksyjność jego odczytania logiki dziejowego procesu) *Esejach heretyckich z filozofii dziejów* z 1975 roku. Umieszcza on tam wydarzenie inicjacji do życia duchowego w perspektywie historyczno-kulturowej, łącząc narodziny cywilizacji europejskiej nie tylko z powstaniem greckiej filozofii, ale także – za Husserlem – z radykalną zmianą nastawienia wobec rzeczywistości (z naturalnego i praktyczno-religijnego na teoretyczne). Jego zdaniem, „warto byłoby podzielić wydarzenia w życiu ludzkości na trzy stopnie: na stopień niedziejowy, przebiegający w anonimowości tego, co przeszłe, i w rytmie czysto przyrodniczym, stopień przed-dziejowy, gdzie istnieje pamięć zbiorowa w postaci pisemnej tradycji, oraz stopień właściwych dziejów. (...) Można chyba twierdzić, że tutaj (...) powstaje nie tylko zachodni świat i jego duch, ale w ogóle rodzą się dzieje świata” (Patočka 1998, 50 i 58). Konsekwencją owego wydarzenia – wedle Patočki – jest „sproblematyzowanie” życia, *eo ipse* odkrycie poziomu życia duchowego. Ten moment dziejów czeski fenomenolog uważa (w swej „heretyckiej” historiozofii) za właściwy początek historii, a zarazem – powtarzając za Husserlem – za narodziny „duchowej postaci Europy” (Husserl 1993, 16), opartej na zasadniczo nowym sposobie bycia człowiekiem. Można więc powiedzieć, że Patočka wtóruje Diogenesowi Laertiosowi, gdy ten twierdził, iż „od Greków zaczyna się nie tylko filozofia, ale w ogóle rodzaj ludzki” (Diogenes Laertios 1984, 6).

Początek dziejów – wedle Patočki – „oznacza odkrycie problematyczności – nie tego czy owego, lecz w ogóle całości i ściśle w nią włączonego życia w niej” (Patočka 1998, 38), a w ślad za tym – upowszechnienie się przymiotów ducha, takich jak rozumność, wolność, wspaniałomyślność i odpowiedzialność (Patočka 1998, 39-71).

Najważniejszym z tych czynników okazuje się wolność. Rozwijając tę myśl w dopisanych nieco później (w rok po ukazaniu się pierwszego wydania książki) *Glossach do Esejów heretyckich*, Patočka pisze: „dopiero wolność oznacza wstrząs, dotyczący ogólnego sensu dotychczasowego życia, tworzy nowe «z jakiego powodu», bowiem problematyczność, zagadnienie naturalnego sensu rzuca się jasno w oczy. (...) Gdy dotychczasowy sens zostaje zachwiany i pojęty jako «mały sens», jednocześnie rodzi się impuls poszukiwania nowych sensów, i to ze zrozumiałą natarczywością. (...) jest to skok w nowy sens realizujący się w jasności sytuacji problematyczności. (...) problematyczny charakter bezpośredniego sensu życiowego zostaje wyrażony w sposób, w jaki nie wyraził się w doświadczeniu religijnym: w formie pytania, bo pytanie zbudowane jest na uświadomionej problematyczności” (Patočka 1998, 192-193).

Warto zauważyć, że – pisząc o przejściu od doświadczenia religijnego do problematyczności, – Jan Patočka niewątpliwie nawiązuje do *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa* Husserla. Tam bowiem znajduje się oryginalna koncepcja „nastawień” człowieka do świata. Twórca owej koncepcji twierdzi, że „historycznie podstawowy sposób istnienia człowieka” charakteryzuje się nastawieniem naturalnym, które „możemy scharakteryzować jako naiwne otwarcie się na świat, który jako uniwersalny horyzont zawsze jest w pewien sposób obecny dla świadomości, ale nietematycznie (...) trzeba jednak szczególnych motywów, by ten, kto żyje w takim świecie, dokonał przestawienia i doszedł do tego, aby tematem uczynić jakoś sam świat, aby zainteresować się nim na stałe” (Husserl 1993, 26-27). Zanim jednak do tego dojdzie, pojawia się jeszcze – wspomniana przez Patočkę – postawa praktyczna, której odmianą jest również nastawienie religijne (w formie obecnej u pierwotnych i starożytnych ludów; chrześcijaństwo, które wchłonie w siebie szereg elementów nastawienia filozoficznego, będzie miało zdecydowanie różny charakter). Husserl wyjaśnia: gdy „interesy nowego nastawienia mają służyć naturalnym interesom życiowym lub – w istocie jest to to samo – naturalnej praktyce; wtedy nowe nastawienie samo przybiera charakter praktyczny” (Husserl 1993, 27); gdy natomiast owe praktyczne interesy zostaną zinterpretowane w świetle wierzeń mitologicznych, wówczas chodzi o „nastawienie religijno-mityczne”, które „polega na tym, że tematem, i to tematem praktycznym, staje się świat jako całość; jest to oczywiście świat uznawany mocą konkretnej tradycji danej społeczności ludzkiej (np. narodu), a zatem świat apercepowany mitycznie. Do świata nastawienia mitycznego należą nie tylko istoty ludzkie, zwierzęce i stojące jeszcze niżej, lecz także istoty ponadludzkie. Spojrzenie obejmujące je wszystkie jako całość ma [jednak nadal] charakter praktyczny” (Husserl 1993, 29-30). Przekroczeniem owego praktycznego nastawienia staje się dopiero – ostro się od niego odcinające, zdaniem Husserla – „niepraktyczne w każdym dotychczasowym sensie nastawienie «teoretyczne», nastawienie *thaumadzein* – w którym tytani pierwszego okresu kulminacji filozofii greckiej, Arystoteles i Platon, upatrywali źródło filozofii. (...) W tym zdumiewającym kontraście wychodzi na jaw różnica między przedstawieniem świata a światem rzeczywistym i pojawia się nowe pytanie o prawdę (...). Tak oto w poszczególnych osobach (...) rodzi się nowy sposób bycia

człowiekiem” (Husserl 1993, 31-33).

Ową historyczną cezurę, ów „zdumiewający kontrast” między starym a nowym sposobem bycia człowiekiem Patočka wiąże – jak wspomniano wyżej – z uświadomieniem sobie problematyczności świata i życia. Przez problematyczność można rozumieć ukazywanie się przedmiotu (świata, rzeczy, siebie samego) jako zadania dla rozumu, który poprzez stawianie pytań, badanie i roztrząsanie zbliża się do rozwiązania bądź rozjaśnienia problemu. O nastawieniu religijnym Patočka pisze: „Mit, religia, wiersz nie przemawiają z problematyczności, lecz *przed* problematycznością – na zasadzie zachwytu, entuzjazmu i bezpośredniego «opętania» bóstwem. (...) Odkrycie wymiaru problematyczności (...) jest więc głębszym wniknięciem w ludzkie życie (...). Dopiero tu życie jest radykalnie nowe, bo dopiero tu wyraźnie odkrywa wolność jako inną, własną, (...) przez nas przeprowadzalną (...) możliwość” (Patočka 1998, 193-194; interesującym i znamionym faktem jest, że Patočka łączy wolność z problematycznością egzystencji). Następnie – po odkryciu filozofii i wypełnieniu jej funkcji kulturotwórczych, co w swym wywodzie eksponował Husserl – jego czeski uczeń podkreśla wyróżnioną rolę polityki, ale rozumianej idealnie, tj. jako działanie w imię wolności: „Szczególne miejsce polityki jest uzasadnione tym, że życie polityczne w swojej oryginalnej i pierwotnej formie nie jest niczym innym, jak tylko działającą samą wolnością (z wolności dla wolności). Nie jest tu celem dążność życia dla życia (jakiegokolwiek by ono było), ale tylko życie dla wolności i z nią” (Patočka 1998, 194). W tym miejscu pojawia się motyw wstrząsu: „Jeśli więc życie duchowe jest zasadniczym wstrząsem (dla bezpośrednich pewników życiowych i jego sensu), to ten wstrząs w religii jest przeczuwany, w poezji i w ogóle w sztuce przedstawiony i wyobrażony, w polityce przekształcony w praktykę życiową jako taką, w filozofii ujęty (...) w pojęciach. W tej formie – jako radykalne pytanie o sens oparte na wstrząsie naiwnie i bezpośrednio przyjętego sensu życiowego – była (...) filozofia rozwijana jedynie w linii zachodniej” (Patočka 1998, 194).

#### 4. PYTANIE O KONDYCJĘ DUCHOWĄ WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Tyle o ujęciu problemu w perspektywie dziejowej. Pytanie o duchowy wstrząs oraz jego kulturowe, aksjologiczne i antropologiczne konsekwencje ma wszakże w wywodzie Jana Patočki nie tylko historyczne znaczenie. Przyglądając się kondycji duchowej współczesnego człowieka, dostrzec można jego ponowną aktualność. Tym razem ujawnia się ona nie w skali ogólnokulturowej, lecz w życiu indywidualnych osób. W tym nowym kontekście „zasadniczy wstrząs” miałby polegać na uświadomieniu sobie przez podmiot własnej, nieredukowalnej kondycji duchowej – podobnie jak u Hegla, wedle którego świadomość dochodzi do swej własnej prawdy, czyli samowiedzy, „aby osiągnąć przez to pewność siebie samej jako istoty” (Hegel 1963, 214). Hegel dodaje: „Samowiedza jako pojęcie ducha staje się punktem zwrotnym dla świadomości, która, opuszczając mieniący się barwami pozór zmysłowego świata zjawiskowego i pustą ciemność nocy nadzmysłowego świata pozazjawiskowego,



wkracza w duchowy dzień terazniejszej obecności” (Hegel 1963, 212).

Inaczej jednak niż u Hegla, u Patočki narzędziem odsłonięcia prawdy o sobie nie jest racjonalno-logiczna analiza ani metafizyczna spekulacja, lecz wsłuchanie się w „najbardziej własne” doświadczenie bycia, które zawiera w sobie rozmaite nastawienia, nastroje i emocje, a także przeżycia jakości wartości. W tym więc względzie (z wyjątkiem ostatniego – aksjologicznego – aspektu) Patočka podąża już nie za Heglem, lecz za Heideggerem. Ów bowiem myśliciel, jak zauważa Stephen Hicks, „odkładając na bok zarówno zasady i racje, jak i sam Rozum, (...) zgadzał się z Kierkegaardem i Schopenhauerem, że do [prawdy] bytu można zbliżyć się poprzez odkrycie własnych uczuć – zwłaszcza ciemnych i pełnych udręki” (Hicks 2016, 99). W konsekwencji człowiek postrzega siebie jako „wrzuconego” w życie duchowe, którego atrybutem jest permanentna problematyczność pojęta jako nieunikniona konieczność rezygnifikacji sensu egzystencji. Wyraża tę prawdę następująca wypowiedź Patočki: „Człowiek nie może żyć w oczywistości bytów pozaludzkich; musi swoje życie spełniać, nieść, musi sobie z nim poradzić, uporać się z nim. Wygląda to więc tak, jakby znajdował się zawsze między równoważnymi możliwościami. Ale tak nie jest. Wyobcowanie oznacza, że nie ma równoważności, że tylko jedno z możliwych żyć jest tym życiem prawdziwym, właściwym, niezastąpionym, dającym się spełnić tylko przez nas w tym sensie, że je naprawdę niesiemy, że jesteśmy z jego ciężarem utożsamieni – gdy tymczasem to drugie [każde inne możliwe] jest uchylaniem się, ucieczką, schronieniem się w nieprawdziwość i [fałszywym] ułatwieniem” (Patočka 1998, 133).

Zawarte w *Esejach heretyckich...* opisy i analizy są świadectwem osobistego zaangażowania autora w przeżywanie owej „dwoistości”, o której pisał (jeszcze z dystansem bezstronnego badacza) w swej rozprawie habilitacyjnej. Ów motyw powraca w *Esejach heretyckich...* w nieco innym kształcie: tym, co komplementarne wobec bezpośrednio danego świata naturalnego, jest świat odsłaniany (a w jakiejś mierze także współkonstruowany) już nie przez naukę, lecz cztery pokrewne obszary myślenia i działania: religię, sztukę, politykę i filozofię. Każda z nich – twierdzi Jan Patočka – na swój odmienny sposób konfrontuje nas ze światem, choć zarazem w każdej zawarta jest ta sama tendencja do „wyrwania” człowieka z immanentnej oczywistości i „wrzucenia” go w transcendentną problematyczność. O ile religia konfrontuje z przecuciem transcendencji, to sztuka stawia wobec przedstawień i wyobrażeń, polityka (ta wymarzona przez Patočkę, bo na pewno nie ta, która była faktycznie realizowana przez komunistyczne władze w jego ojczyźnie, Czechosłowacji) przekształca problematyczność życia duchowego w praktykę życiową, wreszcie filozofia „objaśnia rozumiejąco”, tworząc koherentne systemy pojęć (Patočka 1998, 194).

Rozdarcie wewnętrzne podmiotu, który internalizuje opisaną wyżej dwoistość, polega na tym, że w jedną stronę kierują jego uwagę i troskę pokusy naturalnego świata, apelujące do pożądań i potrzeb witalnych oraz hedonistycznych, w drugą zaś – odkryte dzięki sile duchowego wstrząsu zobowiązania do bycia na sposób ludzki (*humanitas*) i pogłębiania życia duchowego, nie tylko w planie indywidualnym, lecz

przede wszystkim w ramach kulturowej wspólnoty. W języku współczesnej debaty można powiedzieć, że o względy każdego człowieka zabiegają i konkurują z sobą dwie oferty – sekularna i postsekularna – a ludzie, osoby obdarzone wolnością i siłą osądu<sup>3</sup>, są powołani do dokonania wyboru.

## 5. WOLNOŚĆ WYBORU CZY WYBÓR WOLNOŚCI?

Jedną z konsekwencji odkrytego wymiaru życia duchowego jest zrozumienie, iż przywilejem człowieka jako osoby jest nie tyle wolność wyboru, ile wybór wolności. Wolność bowiem nie jest człowiekowi dana, lecz zadana. Można jej nie wybrać. Co wtedy? Wtedy – odpowiada Patočka – jako jednostki w obrębie szerszej wspólnoty pozostaje się na poziomie „przedproblematycznym”, czyli poniekąd (choć w wymiarze jednostkowym) powraca do „niezdziejowego” sposobu bycia. Przypomnieć tu warto, jak wygląda w oczach Patočki-historiozofa chronologiczna stratyfikacja czasu kulturowego: „warto byłoby podzielić wydarzenia w życiu ludzkości na trzy stopnie: na stopień niedziejowy, przebiegający w anonimowości tego, co przeszłe i w rytmie czysto przyrodniczym, stopień przed-dziejowy, gdzie istnieje pamięć zbiorowa w postaci pisemnej tradycji, oraz stopień właściwych dziejów (...), w którym głównym tematem jest rozwinięcie podstawowej możliwości wolnej istoty ludzkiej – możliwości zyskania lub utracenia siebie” (Patočka 1998, 50-51).

Co to znaczy zatem – w powyższym kontekście – nie wybrać wolności? Oznacza to: pójść za jakąś fałszywą koncepcją wolności – atrakcyjną, ale wiodącą na manowce, a w ślad za tym stawiającą pod znakiem zapytania „rozwinięcie podstawowej możliwości wolnej istoty ludzkiej”, o jakim wspomniał Patočka. Współczesny świat oferuje wiele takich modeli życia i postępowania, które obiecują łatwe osiągnięcie satysfakcji, powołując się na prawo każdego człowieka do szczęścia, a jako drogę do tego celu wskazują podążanie za prymitywną, infantylną wizją wolności, najczęściej opartą na „samym chceniu”<sup>4</sup>. Taka wolność zostaje sztucznie oderwana od odpowie-

<sup>3</sup> Stawiając i rozważając – podobnie jak Hegel, Husserl, Patočka i inni filozofowie – pytanie o sens i przejawy duchowego wymiaru egzystencji ludzkiej, Józef Tischner pisze: „Czy można w rozumieniu dziejów obejść się bez pojęcia ducha? (...) nasze czasy wolne są od tego przymusu. (...) Czy rezygnacja z pojęcia ducha uczyniła nas mądrzejszymi? Czy ubożsi o to jedno pojęcie lepiej rozumiemy człowieka i jego dzieje? (...) Spróbujmy zrozumieć, czym jest duch. Zrozumieć, czym jest duch, znaczy coś więcej niż zrozumieć definicję ducha. Znaczy w jakimś sensie «zobaczyć» ducha, «wywołać» ducha, «przebudzić» ducha w sobie. Nicią przewodnią naszych poszukiwań uczynmy słowa «siła osądu»” (Tischner 2016, 27).

<sup>4</sup> Karol Wojtyła – Jan Paweł II pisał: „Jeżeli jestem wolny, to znaczy, że mogę używać własnej wolności dobrze albo źle. Jeżeli używam jej dobrze, to i ja sam przez to staję się dobry, a dobro, które spełniam, wpływa pozytywnie na otoczenie. Jeżeli zaś źle jej używam, konsekwencją tego jest zakorzenianie się i rozprzestrzenianie zła we mnie i w moim środowisku. Niebezpieczeństwo obecnej sytuacji polega na tym, że w użyciu wolności usiłuje się abstrahować od wymiaru etycznego – to znaczy od wymiaru dobra i zła moralnego. Specyficzne pojmowanie wolności, które szeroko rozpowszechnia się dziś w opinii publicznej, odsuwa uwagę człowieka od odpowiedzialności etycznej. To, na czym dziś koncentruje się uwaga, to sama wolność. Mówi się: ważne jest, ażeby być wolnym i wykorzystywać tę wolność w sposób niczym nie skrupowany, wyłącznie według własnych osądów,

działności, a podejmowane w jej imię działania nie są na ogół poprzedzane refleksją problematyzującą rzeczywistość i odsłaniającą złożoność pola decyzyjnego.

Jedną z konsekwencji dokonania takiego wyboru jest zakwestionowanie innego niż materialny wymiaru egzystencji i – co za tym idzie – odrzucenie życia duchowego na rzecz praktycznego materializmu i spontanicznego konsumpcjonizmu. Można taką postawę interpretować – jak sugeruje Patočka – jako świadectwo ponownego podporządkowania woli wezwaniom płynącym ze strony „nagiego życia” jako „fizycznej konieczności istnienia” (Patočka 1998, 23), czyli postawienia za cel samoreprodukcji w miejsce autokreacji. Konsumpcjonizm jest bowiem postawą zasadniczo nietwórczą; jego logika opiera się na pasywnej akceptacji własnych „skłonności organicznych”, a celem staje się elastyczne adaptowanie ich do stale zmieniającej się sytuacji rynkowej i nic więcej.

Nietrudno zauważyć, że na historiozofii Patočki ciąży piętno filozofii dziejów Hegla, który postrzegał historię jako proces stopniowego urzeczywistniania się idei wolności (Kuderowicz 1981, 19-37). U Patočki można dostrzec analogiczną ewolucję: jego „niedziejowość” to epoka całkowitej zależności człowieka od sił przyrody, „przed-dziejowość” zrodziła się wraz z „wkroczeniem wolności (...) jako wolności do złego, przez pojawienie się namiętności zmysłowej i *libido dominationis*” (Patočka 1998, 51), właściwa dziejowość zaś to etap dochodzenia człowieka do samoposiadania dzięki nowoodkrytej możliwości swobodnego spotkania z bytem<sup>5</sup>.

## 6. WSPÓŁCZESNOŚĆ JAKO POSTHISTORYCZNOŚĆ

Czym jest w takim razie epoka współczesna, zwana – nie bez racji – posthumanizmem? Z pewnością nie można jej uznać za proste powtórzenie okresu niedziejowego, za nową odsłonę i nowy początek w cyklicznym biegu wiecznie powracających dziejów. Ta koncepcja została już dawno i ostatecznie przewyżczona. Można zatem – zasadnie, jak sądzę – domniemywać, że w „heretyckiej filozofii dziejów” Patočki mieści się implicite antycypacja nowej, czwartej epoki historycznej, którą można by określić jako „po-dziejowość” czy też okres „posthistoryczny”. Jego charakterystykę (która wymagałaby osobnej rozprawy) należałoby skonstruować analogicznie do koncepcji „oralności wtórnej”, która – zdaniem Waltera Onga – nastąpiła w wyniku zmierzchu epoki piśmienności, która z kolei nastąpiła po epoce oralności pierwot-

---

które w rzeczywistości są tylko zachciankami” (Jan Paweł II 2005, 42).

<sup>5</sup> Gdyż, zgodnie z koncepcją Jana Patočki, „[d]zieje aktywnie dystansują się od okresu przed-dziejowego, (...) są wzlotem ponad jego poziom, próbą odnowy i naprostowania życia. (...) Dopiero tam, gdzie życie nie jest jedynie życiem dla życia, lecz gdzie otwiera się możliwość życia dla czegoś innego, istnieje cezura o charakterze nie tylko ilościowym. (...) To zaś oznacza życie na owej granicy, która czyni je spotkaniem z bytem, na granicy całości wszystkiego, co jest, gdzie całość ta jest stale nagląca, ponieważ nieuchronnie wyłania się tu coś zupełnie innego niż poszczególne rzeczy, sprawy, rzeczywistości w nim (...) dzieje są tam, gdzie życie staje się wolne i całościowe, gdzie człowiek świadomie buduje przestrzeń dla tak samo wolnego, nie poprzestającego na samej tylko akceptacji życia i (...) decyduje się na nowe próby nadania sobie samemu sensu w świetle tego, jak mu się ukazuje bycie świata, w którym jest umieszczony” (Patočka 1998, 51-57).

nej, konstytuującej ramy kulturowe w czasach przed upowszechnieniem się pisma.

Posthistoryczność byłaby kolejnym, nowym etapem na drodze wielkiej przygody człowieka z wolnością. Nie trzeba bowiem zakładać, jak czynił to Hegel (Patočka zresztą jednoznacznie i zdecydowanie zawiesza to założenie, pytając wprost o schyłkowość cywilizacji technicznej), że w dziejach zagospodarowywania idei wolności przez człowieka dokonuje się linearny postęp. Równie dobrze można mieć do czynienia z okresami regresu, po których – być może – znów kiedyś zaznaczy się tendencja wzrostowa. Na razie ów model historyczny pod względem stosunku do wolności rysuje się mniej więcej następująco: człowiek „niedziejowy” nie mógł jeszcze wybrać wolności, ponieważ jeszcze jej nie odkrył i nie posmakował; człowiek okresu „przed-dziejowego” łączył pojęcie wolności z doświadczeniem stopniowego wyzwania się od wielorakich zależności, które krępowały swobodę jego życia i jego wyborów; człowiek dziejowy rozumiał dogłębnie nierozzerwalną więź wolności z odpowiedzialnością i dostrzegł, że „granica ludzkiej wolności jest wolność drugiego człowieka” (Tischner 1993, 136). Człowiek posthistoryczny natomiast świadomie rezygnuje z wyboru dojrzałej wolności, ponieważ zdążył się już nią znudzić, znużyć i zmęczyć.

Jednym z tych wymiarów ludzkiego życia, na który zasadniczy wpływ wywiera stopień i sposób uświadomienia sobie przez podmiot jego wolności, jest stosunek do własnego ciała. W czasach zagrożeń i niedostatku potrzeby cielesne wysuwają się na pierwszy plan i odczuwane są jako dominujące. Patočka podkreśla, że życie w takich czasach to „życie w najwyższym stopniu konkretne, któremu nie przychodzi na myśl nic innego, jak tylko żyć (jako cel) – zresztą tak wypełnione troską o teraźniejszy chleb powszedni i korzystaniem z tego, co dostarcza otoczenie, że zabiegi te prawie całkowicie wypełniają porządek każdego dnia” (Patočka 1998, 21). Przychodzi jednak taki czas, gdy ciało i jego natarczywe roszczenia do zaspokajania codziennych potrzeb przestają być postrzegane jako pierwszoplanowe, ponieważ zasadniczym celem ludzkiego życia staje się doskonalenie duchowe. Ciało, które przedtem domagało się nieustannej troski i ciągłych zabiegów, w nowej konfiguracji sensu egzystencji przesuwa się na antypody w stosunku do poprzednio zajmowanej pozycji: jawi się jako „więzienie dla duszy” (pitagorejczycy, Platon) bądź jako źródło niebezpiecznych pokus, które skłaniają do grzechu i stają na przeszkodzie osiągnięciu zbawienia.

Także wolność zmienia swój sens i zakres: już nie jest wolnością nieskrępowanego zaspokajania potrzeb cielesnych, lecz staje się ideałem wyzwolenia od pokus grzesznego ciała. Józef Tischner zauważa: „W myśli religijnej ostatnich dziesiątków lat szczególnego znaczenia nabrało pojęcie wyzwolenia. Bóg jest Tym, który wyzwala (...) najwięksi myśliciele chrześcijaństwa (...) uczyli, że ludzie rodzą się jako niewolnicy i dopiero potem z mozołem muszą zdobywać wolność. Chodzi (...) o to, że wszyscy ludzie są zniewoleni przez grzech. (...) Grzech zniewala bardziej niż wszystko inne. (...) Żywe doświadczenie wolności obecne w duszach ludzi, którzy są niewolnikami grzechu, nie jest doświadczeniem wolności czystej lub wolności absolutnej, lecz doświadczeniem stopniowego wyzwolenia” (Tischner 1993, 11-12). Wraz z nastaniem kolejnych epok radykalizm owego przeciwstawienia – albo życie według

ciała, albo według ducha (jak nauczał święty Paweł) – ulega osłabieniu, a kulturowa samowiedza człowieka (w obrębie cywilizacji europejskiej, która najbardziej interesuje Patočkę) zmierza w kierunku harmonijnej, zintegrowanej jedności pierwiastka somatycznego, psychicznego i duchowego. W ten sposób miejsce pierwotnego prymatu cielesności oraz następującej po nim epoki umartwień i ascezy zajmuje koncepcja autonomicznego podmiotu osobowego, zdolnego do samoopanowania i samoposiadania (Wojtyła 2000, 151-154), a tym samym dysponującego mocnym fundamentem do zbudowania wolnej relacji z własnym ciałem.

Nawiązując do Hegla, który pisał o pracy, że jest „pożądaniem hamowanym” (Hegel 1963, 226), Emmanuel Levinas określił wolność jako „odrozoną konieczność” (Tischner 1982, 182). Dzięki takiemu ujęciu problemu staje się możliwe odkrycie wolnej przestrzeni między własnym ciałem i skorelowanym z nim światem rzeczy z jednej strony, a wolną wolą podmiotu – z drugiej. Człowiek uświadamia sobie, że nie musi służyć bezpośrednio swemu ciału i jego potrzebom na drodze przyswajania – będącego, jak twierdzi Levinas, formą zawłaszczania – rzeczy niezbędnych do zaspokajania owych potrzeb. Wolność życia duchowego jawi się jako możliwość zawieszenia gotowości do ulegania presji bezpośrednich potrzeb życiowych, by w zamian móc usłyszeć dyskretny głos pragnienia transcendencji. Józef Tischner tak oto komentuje myśl Levinasa: „gdyby nie wolność, utopilibyśmy się w tym, co jest” (Tischner 1982, 182) – czyli w immanencji „naturalnego świata”.

Wbrew tej możliwości, człowiek posthistoryczny – jak wynika z analiz Patočki – rezygnuje z duchowego wysiłku odroczenia konieczności i z zapałem godnym lepszej sprawy „topi się w tym, co jest”, akceptując bez reszty – i bez cienia krytycznej refleksji – reguły dyktowane przez otaczającą współczesnego człowieka kulturę immanencji (Levinas 1984, 25-34; Skarga 1984, 137-152). Abdykuje tym samym z właściwej, tj. duchowej wolności, a w zamian stwarza sobie – jak powiedziałby Nietzsche – „piękny pozór”, uznając za wolność, po pierwsze, możliwość wyboru między towarami na półkach megamarketu, jakim staje się dlań cały świat, po drugie zaś możliwość zaspokajania potrzeb i pożądań, których jedynym źródłem są „skłonności organiczne” własnego ciała.

Tym, co zasadniczo różni jednak człowieka posthistorycznego od „niedziejowego” czy też „przed-dziejowego”, jest fakt, iż człowiek dzisiejszy cały czas dysponuje zdolnością wyboru, a także ma dostęp do wiedzy, czym jest to, co wybrał, i co oznaczają – oraz do jakich możliwych konsekwencji prowadzą – jego wybory. Nawet kiedy wybiera rezygnację z wolności, musi ten swój wybór stale na nowo potwierdzać. Jeśli tego nie uczyni, jest wielce prawdopodobne, że na jego życiowej drodze czeka go „zasadniczy wstrząs duchowy”, którego przeżycie może zaowocować załążkiem decyzji, by na nowo wybrać wolność. Nie jest więc całkiem pozbawiona racji taka możliwość interpretacji stanowiska filozoficznego Jana Patočki, wedle której stale obecna możliwość „nawrócenia na wolność” współczesnego człowieka, zniewolonego perspektywą łatwego i bezproblemowego życia w nieustannym karnawale, do jakiego zachęca „społeczeństwo spektaklu” (Debord 1998), została zasygnalizowana symbolicznym

znakiem „?” problematyzującym tezę o schyłkowości cywilizacji technicznej.

BIBLIOGRAFIA:

- Debord, Guy. 1998. *Spółczesność spektaklu*, tłum. Anna Ptaszkowska. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Diogenes Laertios. 1984. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. i opr. Irena Krońska. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg W. F. 1963. *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hicks, Stephen R. C. 2016. *Zrozumieć postmodernizm*, tłum. Piotr Kostyło i Katarzyna Nowak. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.
- Husserl, Edmund. 1987. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. Sławomira Walczewska. Kraków: Wydział Filozoficzny PAT.
- Husserl, Edmund. 1993. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość*. Kraków: Znak.
- Kuderowicz, Zbigniew. 1981. *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Levinas, Emmanuel. 2002. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levinas, Emmanuel. 1984. Filozoficzne określenie idei kultury, tłum. Barbara Skarga. *Studia Filozoficzne*, 9 (226), 25-34.
- Ortega y Gasset, José. 1980. Żywotność, dusza, duch. W: José Ortega y Gasset. *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. Piotr Niklewicz, 175-216. Warszawa: Czytelnik.
- Patočka, Jan. 1998. *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. Andrzej Czycibor-Piotrowski, Elżbieta Szczepańska i Juliusz Zychowicz. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Patočka, Jan. 1987. *Świat naturalny jako problem filozoficzny*, tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydział Filozoficzny PAT.
- Skarga, Barbara. 1984. Emmanuel Levinas. Kultura immanencji. *Studia Filozoficzne*, 9 (226), 137-152.
- Tischner, Józef. 1985. Ciało jako podmiot dramatu. W: *Twarz Innego*, red. Bogdan Baran, Tadeusz Gadacz i Józef Tischner, 167-177. Kraków: Wydział Filozoficzny PAT.
- Tischner, Józef. 1982. *Myslenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 1993. *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 2016. *Spowiedź rewolucjonisty*. Kraków: Znak.
- Wojtyła, Karol. 2000. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. Tadeusz Styczeń et al. Lublin: TN KUL.
- Zanussi, Krzysztof. 2015. *Strategie życia*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.