

# Studia Philosophiae Christianae

ROK LVI  
2020

NR 1

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2020

**UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
INSTYTUT FILOZOFII**

Cardinal Stefan Wyszyński University  
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470

**Rada Naukowa** / Advisory Board

Cyril Diatka (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), Bernard Hałaczek (Szwajcaria),  
Helena Hrehová (Trnavská Univerzita v Trnave), Stanisław Janeczek (KUL, Lublin), Andrzej Kiepas  
(UŚ, Katowice), Joseph Koterski (Fordham University, New York), Edward Nieznański (Warszawa),  
Andrzej Półtawski, Jan Sochoń (UKSW, Warszawa), Stanisław Wszolek (UPJPII, Kraków),  
Paul Weingartner (Universität Salzburg), Gerhard Zecha (Universität Salzburg)

**Kwartalnik recenzowany** / Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna / Original version

**Redakcja** / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Anna Latawiec

Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Jan Krokos, Anna Lemańska

Sekretarze / Assistant Editors: Grzegorz Bugajak, Kordula Świątorzecka

**Redaktorzy językowi** / Language Editors

Wiesława Tomaszewska, Alina Brzuska-Kępa (język polski), Simone Marini (English)

**Skład** / Typesetting

Maciej Faliński

**Adres redakcji** / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa  
spch@uksw.edu.pl

**Druk i oprawa** / Print and binding

volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

**Prenumerata** / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW  
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa  
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

<http://spch.uksw.edu.pl>

# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

- ANDRZEJ KOBYLIŃSKI  
Czym jest sakralny wymiar natury? Filozoficzna interpretacja  
twórczości Friedricha Hölderlina w dziełach Romano Guardiniego 5
- ARKADIUSZ LAO  
Krytyka idei „bezwyznaniowości” w ujęciu Wojciecha Dzeduszyckiego 27
- JERZY LUTY  
Jak możliwa jest adaptacyjna analiza sztuki? Niektóre problemy  
metodologiczne estetyki ewolucyjnej 55
- MAREK ŁAGOSZ  
Problem (a)czasowości Boga 79
- SYLWESTER WARZYŃSKI  
Między podmiotem absolutnym a bytową nieokreślonością.  
O antyhumanistycznych źródłach współczesnej kultury 103

## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

- ADAM ŚWIEŻYŃSKI (REC.)  
Marian Grabowski, *Pierwociny stworzenia. Pomędzy filozofią  
a fizyką*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2019 135
- EWA PODREZ (REC.)  
Piotr Stanisław Mazur, *Metafizyka istnienia człowieka*, Wydawnictwo  
Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018 143
- MARIA LUÍSA PORTOCARRERO (REC.)  
Andrzej Wierciński, *Existentia Hermeneutica: Understanding as the  
Mode of Being in the World*, LIT, Zürich 2019 157
- ANDRZEJ KOBYLIŃSKI  
Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej nt.  
*Przyrodnoznanstwo – Filozofia – Teologia. Obszary i perspektywy  
dialogu*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa,  
15–16 października 2019 r. 161

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej: <i>Jakie będzie chrześcijaństwo przyszłości? Doświadczenie religijne, kultura i racjonalność wiary w twórczości Romano Guardiniego</i> , Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław, 28 maja 2019 r.	171
MACIEJ NOWAK Sprawozdanie z konferencji: <i>Człowiek i społeczeństwo wobec wyzwań technologii. Filozoficzno-kulturowe aspekty postępu technicznego</i> , UKSW, 23.05.2019 r.	179

## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI What is the sacred realm of nature? Philosophical interpretation of Friedrich Hölderlin's works in the writings of Romano Guardini	5
ARKADIUSZ LAO A critical analysis of Wojciech Dzierduszycki's idea of "irreligiousness"	27
JERZY LUTY Is an adaptive analysis of art possible? Some methodological issues in evolutionary aesthetics	55
MAREK ŁAGOSZ The problem of the (a)temporality of God	79
SYLWESTER WARZYŃSKI Between an absolute subject and an indefinite being. About anti-humanistic sources of contemporary culture	103
<b>REVIEWS AND REPORTS</b>	<b>135</b>

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

## CZYM JEST SAKRALNY WYMIAR NATURY? FILOZOFICZNA INTERPRETACJA TWÓRCZOŚCI FRIEDRICH A HÖLDERLINA W DZIEŁACH ROMANO GUARDINIEGO

**Streszczenie.** Głównym celem artykułu jest prezentacja sakralnego charakteru natury, analizowanej przez Romano Guardiniego (1885–1968) w opracowaniach filozoficznych poświęconych interpretacji twórczości Friedricha Hölderlina (1770–1843). Guardini prowadził swoje badania nad twórczością Hölderlina na gruncie filozofii religii. Twierdził, że w wierszach i poematach tego wybitnego myśliciela i poety szczególną rolę odgrywa natura rozumiana jako przestrzeń, w której zamieszkuje *sacrum*. W twórczości literackiej Hölderlina jest obecna nowa forma religijności postchrześcijańskiej, która polega na reinterpretacji symboli chrześcijańskich i metamorfozie fenomenu religijnego z rzeczywistości obiektywnej w różnorodne formy zindywidualizowane.

**Słowa kluczowe:** natura, *sacrum*, religia, nowożytność, ponowożytność, doświadczenie religijne, sekularyzacja, religijność postchrześcijańska

1. Wprowadzenie. 2. Narodziny religijności postchrześcijańskiej. 3. Teologiczna koncepcja natury w powieści *Hyperion*. 4. Interpretacja natury w dramacie *Śmierć Empedoklesa*. 5. Podsumowanie.

### 1. WPROWADZENIE

20 marca 2020 r. świętowano w Niemczech 250. rocznicę urodzin Friedricha Hölderlina (1770–1843), który jest powszechnie uznawany za jednego z prekursorów klasyki weimarskiej oraz romantyzmu. W trakcie studiów w Tybindze do grona najbliższych przyjaciół tego wybitnego poety należeli Georg Wilhelm Friedrich Hegel oraz Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, z którymi dzielił on żywe i głębokie zainteresowanie szeroko rozumianą twórczością

filozoficzną<sup>1</sup>. Poezja Hölderlina porusza wiele ważnych zagadnień filozoficznych i teologicznych oraz bardzo często odwołuje się do kultury starożytnej Grecji.

Rok 2020 został ogłoszony w kraju nad Renem Rokiem Friedricha Hölderlina. W ramach obchodów 250. rocznicy urodzin tego wielkiego poety zorganizowano ponad 650 wydarzeń artystycznych i intelektualnych (wystaw, wykładów, konferencji naukowych, koncertów itp.)<sup>2</sup>. Niezwykle ważnym elementem świętowania w Niemczech Roku Hölderlina było przygotowanie wielu cennych opracowań naukowych, dotyczących analizy jego niezwykle bogatej twórczości<sup>3</sup>. Za najważniejszą z nowych monografii, poświęconych temu poecie, należy uznać książkę Rüdiger Safranski pt. *Hölderlin: Komm! ins Offene, Freund! Biographie*<sup>4</sup>.

Podjęcie w ostatnim czasie nowych badań naukowych, dotyczących analizy dzieł Hölderlina, można częściowo porównać z renesansem twórczości tego myśliciela i poety, który nastąpił w jego ojczyźnie po I wojnie światowej. W pierwszej połowie XX wieku wielu intelektualistów europejskich realizowało nowe badania filozoficzne nad wierszami i poematami Hölderlina. Wśród najważniejszych komentatorów tego autora byli m.in. dwaj niemieccy myśliciele Hans-Georg Gadamer i Theodor Adorno oraz węgierski filozof

---

1 Por. E. Witschke, *Hegel, Hölderlin, Schelling: Roman einer Männerfreundschaft*, Tübingen 2019.

2 Por. Th. Schmidt, *Hölderlin 2020. Das Jubiläumsjahr: Programm*, München 2020.

3 Por. M. Ladwein, *Friedrich Hölderlins griechische Seele*, Stuttgart 2020; U. Gonther, J.E. Schlimme, *Hölderlin: Das Klischee vom umnachteten Genie im Turm*, Köln 2020; J. Link, *Hölderlins Fluchtlinie Griechenland*, Göttingen 2020; K. Oesterle, *Wir & Hölderlin? Was der größte Dichter der Deutschen uns 250 Jahre nach seiner Geburt noch zu sagen hat*, Tübingen 2020.

4 Por. R. Safranski, *Hölderlin: Komm! ins Offene, Freund! Biographie*, München 2019. Rüdiger Safranski jest jednym z najbardziej znanych niemieckich filozofów współczesnych. Za szczególnie cenne należy uznać jego biografie, tłumaczone na wiele języków świata, poświęcone m.in. takim twórcom i myślicielom jak Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Artur Schopenhauer, Fryderyk Nietzsche czy Martin Heidegger.

György Lukács. Do badaczy dzieł Hölderlina należał także niemiecki myśliciel Romano Guardini (1885–1968), który opublikował w 1939 r. obszerne dzieło (568 stron) pt. *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, poświęcone w całości temu autorowi<sup>5</sup>.

Guardini uważał Hölderlina za poetę-wieszczą. Twierdził, że Hölderlin nie był poetą w sensie nowożytnym jak Johann Wolfgang von Goethe, ale w znaczeniu starożytnym jak Pindar, Ajschylos czy Dante Alighieri. Dla Guardiniego Hölderlin był tym, kim po autorze *Boskiej komedii* nie był już nikt inny: widzącym i głosem, który wzywa. Guardini podkreślał, że Hölderlin posiadał „naturę religijną najwyższej klasy”<sup>6</sup>. Jego osobiste doświadczenie egzystencjalne było *stricte* religijne i zwracało się do tego, co boskie. W poetyckiej działalności Hölderlina istniało coś w rodzaju „kapłaństwa”, które skłaniało go do poetyckiego wyrażania się jako widzący i zwiastun tego, co nadchodzi.

Guardini prowadził swoje badania nad twórczością Hölderlina na gruncie filozofii religii. Twierdził, że w wierszach i poematach tego genialnego poety szczególną rolę odgrywa natura rozumiana jako przestrzeń, w której zamieszkuje *sacrum*. Szczególnie cenne uwagi na temat sakralnego charakteru natury można znaleźć w dwóch dziełach niemieckiego poety: w powieści *Hyperion*, opublikowanej w dwóch tomach w latach 1797–1799, a także w dramacie *Śmierć Empedoklesa*, napisanym w latach 1797–1800 i opublikowanym po śmierci autora. Rozumienie natury przez Hölderlina stanowiło dla Guardiniego ważny fragment szerszej diagnozy filozoficznej, dotyczącej zmierzchu czasów nowożytnych i narodzin nowej epoki ponowożytnej.

W jaki sposób Romano Guardini interpretował naturę? Co stanowiło specyfikę jego badań nad nowożytnością? Jaką teologiczną

---

5 Por. R. Guardini, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Leipzig 1939. Guardini był niemieckim myślicielem o włoskich korzeniach. Jego poszukiwania intelektualne dotyczyły m.in. filozofii religii, etyki, historii idei, filozofii kultury, filozofii historii.

6 R. Guardini, *Hölderlin*, dz. cyt., 242.

koncepcję natury zaprezentował Hölderlin w powieści *Hyperion*? W jaki sposób niemiecki poeta interpretował naturę w dramacie *Śmierć Empedoklesa*? Czy można mówić o narodzinach nowej religijności w twórczości poetyckiej Hölderlina? Głównym celem artykułu jest prezentacja sakralnego charakteru natury, analizowanej przez Romano Guardiniego w opracowaniach filozoficznych poświęconych interpretacji twórczości Friedricha Hölderlina.

## 2. NARODZINY RELIGIJNOŚCI POSTCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Jedną z najbardziej oryginalnych koncepcji filozoficznych Guardiniego jest teza dotycząca zmierzchu nowożytności i narodzin nowej epoki ponowożytnej. W 1950 r. ukazała się jego ważna książka pt. *Das Ende der Neuzeit*<sup>7</sup>. W tej monografii została zaprezentowana analiza nowożytności nie pod kątem społecznym czy politycznym, ale w perspektywie filozoficznej i kulturowej. W pewnym sensie Guardini antycypował o kilkadziesiąt lat współczesną dyskusję na temat specyfiki postmodernizmu, ponowoczesności czy epoki ponowożytnej<sup>8</sup>. Twierdził, że istnienie człowieka opiera się na czterech elementach: naszym własnym bycie (*unser eigenes Sein*), ojczyźnie (*Heimat*), ojczyźnie w czasie (*Heimat im Zeitlichen*) i naturze (*Natur*)<sup>9</sup>.

Ojczyzna w sensie przestrzennym jest jednością ludu i kraju, całością w wymiarze etnologicznym i geograficznym, jednością świadomości historycznej. Wszystkie elementy tworzące ojczyznę jednoczą się w fenomenie języka. Ojczyźnie rozumianej jako nasze miejsce w przestrzeni odpowiada ojczyzna w czasie, która wyraża nasze zakorzenienie w historii. Ojczyzna w czasie wywiera wielki wpływ na życie człowieka. „Ten wpływ trafia w samo sedno. Dotyczy

7 Por. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950.

8 Por. A. Kobylński, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma 1998.

9 Por. A. Kobylński, *Historia i wolność według Romano Guardiniego*, w: *Konteksty podmiotowej świadomości*, red. R. Moń, E. Podrez, Olecko 2003, 217–226.



sposobu, w jaki funkcjonuje życie państwowe i społeczne; sposobu, w jaki ludzie żyją dla siebie i dla innych; tworzenia dzieł sztuki i ich użytkowania; bezpośredniego nastawienia w byciu”<sup>10</sup>.

Pytania dotyczące interpretacji własnej ojczyzny w czasie doprowadziły Guardiniego do podjęcia badań filozoficznych związanych z kryzysem nowożytności i narodzinami epoki ponowożytnej. Jego zdaniem kluczowym pojęciem nowożytnej wizji człowieka jest kategoria autonomii. Nowożytność interpretowała byt jako naturę, podmiot i kulturę. Potrójna autonomia – natury, podmiotu i kultury – stała się podstawowym paradygmatem nowożytności. Analizując trzy podstawowe kategorie nowożytności, Guardini w połowie XX wieku doszedł do wniosku, że zmierzają one do swego kresu. Samowystarczalna natura, autonomiczny podmiot i kultura żyjąca według swych własnych norm nie są już kategoriami ożywiającymi bieg dziejów. Kryzys tych kategorii oznacza zmierzch epoki, która na nich się opierała.

Od połowy ubiegłego stulecia Guardini twierdził, że natura nie jest już tą, o której pisali poeci w XVII czy XVIII wieku, że jest sakralną „matką naturą”, ponieważ stała się przedmiotem naukowo-technologicznego panowania ze strony człowieka. Z kolei metamorfoza podmiotu polega na tym, że nie jest on już autonomicznym panem siebie, ale staje się coraz bardziej człowiekiem masowym, który traci swoją indywidualność. Podobnie też i kultura nie jest już jedynie światem twórczości człowieka i jego wyzwoleniem, ale staje się coraz bardziej przestrzenią, w której człowiek – wykorzystując swoją władzę i kreatywność – zagraża samemu sobie poprzez własne wytwory. Kryzys podstawowych kategorii nowożytności oznacza narodziny nowej epoki, którą Guardini nazywa epoką ponowożytną.

Kultura ponowożytna jest zasadniczo kulturą masową, która zastępuje arystokratyczną kulturę nowożytności. Klimat kulturowy

---

10 R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962)*, t. 1–2, Mainz – Paderborn 1993, 560.

ponowożytności określają przede wszystkim wartości władzy i panowania. Ponowożytne panowanie człowieka nad światem nie jest podobne do panowania króla, który respektuje porządek metafizyczny egzystencji, ale do panowania dyktatora, który nie szanuje istoty rzeczy i dąży do całkowitego podporządkowania sobie tego, co istnieje. Kultura ponowożytna promuje już tylko niektóre wartości humanistyczne, ale jest także zagrożeniem dla ludzkości. Mając na uwadze tragiczne doświadczenia II wojny światowej, Guardini podkreśla znaczenie różnych zagrożeń związanych z funkcjonowaniem systemów totalitarnych i nowych form technicznego panowania człowieka nad światem<sup>11</sup>.

Guardini twierdzi, że autonomiczne rozumienie natury w epoce nowożytnej zawierało elementy religijne i sakralne. W nowożytności natura stanowiła przestrzeń, w której zamieszkuje *sacrum*. Była ona traktowana jako rzeczywistość samowystarczalna. W epoce nowożytnej niektórzy myśliciele twierdzili, że zasada przyczynowości występuje tylko w obrębie natury, natomiast nie odnosi się do relacji istniejącej między naturą a jakąś formą rzeczywistości, która ją transcenduje. W nowożytnej wizji świata nie ma nic poza naturą. Natomiast jedną z najważniejszych cech epoki ponowożytnej jest naukowo-technologiczne panowanie człowieka nad światem natury i utrata jej sakralnego wymiaru. Guardini ukazuje na przykładzie twórczości Hölderlina, czym był dla nowożytności sakralny wymiar natury i na czym polega różnica między XX stuleciem a epoką historyczną, w której żył i tworzył autor powieści *Hyperion*.

Dla Guardiniego *sacrum* jest czymś tajemniczym i jednocześnie czymś określonym, czymś obcym i jednocześnie czymś intymnym. Wyłania się ze świata, ale prowadzi w inny wymiar. *Sacrum* nie należy do świata. Pozostaje obce w relacji do wszystkiego, co ziemskie, ale jednocześnie zachowuje więź ze światem, ponieważ się z niego

---

11 Por. A. Kobylński, *Etos człowieka prometejskiego. Romano Guardiniego ocena współczesnej kultury, władzy i techniki, Społeczeństwo* (2005)1, 117–131.

wyłania; jest więc – jak mawiał Hölderlin – „bliskie z daleka”<sup>12</sup>. Natomiast w relacji do człowieka *sacrum* jest przede wszystkim czymś дарowanym. Dla Guardiniego *sacrum* nie jest wytworem potrzeby religijnej. Nie przedstawia zobiektywizowanej projekcji dążeń lub relacji duchowych. Każde autentyczne doświadczenie religijne implikuje pewność, że to, co nam wychodzi naprzeciw, jest samo w sobie rzeczywiste i posiada obiektywne znaczenie.

Guardini twierdzi, że wraz z Hölderlinem rozpoczął się proces tworzenia nowej postchrześcijańskiej religijności, który doprowadził do Fryderyka Nietzschego i znalazł swoje wypełnienie w twórczości Rainera Marii Rilkego<sup>13</sup>. Istotą nowej religijności nie jest negacja *sacrum* i zmierzch bogów, ale sekularyzacja wiary chrześcijańskiej rozumiana jako reinterpretacja symboli chrześcijańskich i metamorfoza fenomenu religijnego z rzeczywistości obiektywnej w różnorodne formy zindywidualizowane. Rilke oraz Hölderlin są interpretowani przez Guardiniego nie jako zwykli poeci, ale jako prorocy czasu, który nadchodzi: jako wieszczce nowej epoki sekularyzacji naznaczonej przez religijność postchrześcijańską<sup>14</sup>.

Według Guardiniego poezja Hölderlina wyraża przede wszystkim ból spowodowany zniknięciem żywej mocy Boga i kryzysem religijnym epoki nowożytnej. Twórczość tego niemieckiego poety jest poszukiwaniem boskości w epoce stopniowej utraty tego, co święte i religijne. W świecie pozbawionym świętości zamieszкана ziemia staje się ziemią obcą. Człowiek, który ją zamieszkuje, oddalił się od Boga lub bogów. Hölderlin wyraża w swoich wierszach świadomość ludzi nowożytnych, którzy utracili poczucie boskości. Guardini

---

12 Por. B. Maj, *Poetica degli elementi e concezioni dell'uomo in „Mnemosyne” (Entwurf) di Friedrich Hölderlin*, in: *Natura e sentimenti*, a cura di R. Milani, Milano 2000, 55–62.

13 Por. A. Kobyliński, *Sekularyzacja religii w twórczości Rainera Marii Rilkego i Gianniego Vattima*, *Studia Philosophiae Christianae* 52(2016)3, 27–50.

14 Por. E. Kathrein, *Christentum in apokalyptischer Welt: Eine Anfrage an Friedrich Hölderlin*, Berlin 2018; E. Nyske, *Język neopentekostalny. Strategie konwersacyjne interlokutorów*, *Przegląd Religioznawczy* 271(2019)1, 159–175.

twierdzi, że sam Hölderlin boleśnie tęskni za tym, co święte. Bohaterowie poezji Hölderlina nie są ludźmi samowystarczalnymi, ale istotami zależnymi od sił, które ich przekraczają.

Aby odnaleźć *sacrum* w epoce śmierci Boga, która jest czasem skrajnego ubóstwa duchowego, ponieważ nie ma już „bogów, którzy uciekli”, a jeszcze nie ma tych, którzy „nadchodzą”, Hölderlin odkrywa boskość natury. Rozumie naturę jako „wielką jedność bytu” oraz jako „całość”. Natura, która czasami jest również nazywana „światem”, staje się pojęciem obecnym w całej twórczości autora dramatu *Śmierć Empedoklesa*. Dla Hölderlina natura nigdy nie ogranicza się do bycia empirycznym przedmiotem badań naukowych. Nie można też jej zredukować do zwykłej sumy przedmiotów czy organizmów żywych.

„Jest to wielki kontekst – pisze Guardini – w którym każda indywidualna istota stanowi element całości, a całość przejawia się w formie jednostkowej. Wszystko powstaje z tajemniczego źródła i powraca do niego. Dla Hölderlina natura jest rzeczywistością ostateczną. Jest ponad rzeczą jednostkową o szczególnej charakterystyce, ponad pojedynczym człowiekiem obdarzonym własną naturą, ale także ponad boskimi mocami. Wszystko, co można nazwać, znajduje się w obrębie natury. Jest ona tym, co autentyczne i niezbędne. Natura stanowi sakralne Wszystko, poza którym nic innego nie istnieje”<sup>15</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że nowe formy religijności obecne w twórczości Hölderlina stały się w XX wieku przedmiotem badań filozoficznych nie tylko Guardiniego, ale także wielu innych myślicieli. Jednym z nich był Martin Heidegger. W roku akademickim 1934/35 Guardini i Heidegger przygotowali dwa wykłady monograficzne poświęcone twórczości autora dramatu *Śmierć Empedoklesa*. Pierwszy z nich prowadził w Berlinie zajęcia pt. *Wiara i religijność Friedricha Hölderlina*, natomiast drugi prowadził we Fryburgu Bryzgowijskim

---

15 R. Guardini, *Hölderlin*, dz. cyt., 179.

wykład pt. *Germanie*, nawiązujący do zbioru hymnów Hölderlina o tym samym tytule<sup>16</sup>.

Heidegger nazywał Hölderlina „poetą poezji” i twierdził, że słowa poety mogą być początkiem odpowiedzi na pytanie o sens bycia. Najgłębszej odpowiedzi na tego rodzaju pytania udziela nie tyle metafizyka, ile poezja. Heidegger nazywał Hölderlina najbardziej niemieckim z niemieckich poetów i twierdził, że jego twórczość może prowadzić do odnowienia *Dasein*<sup>17</sup>. Autor *Bycia i czasu* rozpoczął badania filozoficzne nad twórczością Hölderlina ok. 1930 r., stwierdzając ubóstwo i nieadekwatność stosowanego wcześniej języka metafizycznego. Heidegger doszedł do wniosku, że ubóstwo językowe jest ściśle związane z niemożnością uchwycenia istoty bycia. Dlatego od lat 30. XX wieku głównym narzędziem analizy filozoficznej stało się dla niego myślenie poetyzujące, które odsłania tajemnicę bycia<sup>18</sup>.

Heidegger dostrzegał rolę, jaką w twórczości Hölderlina odgrywa nowa religijność. Szczególną uwagę zwracał on na koncepcję „ucieczki bogów”. Hölderlin celebrytuje w swojej poezji pamięć o bogach greckich, którzy są nieobecni. Alessandro Stavru podkreśla, że ta forma pamięci poetyckiej miała wpływ w dziełach Heideggera na nową interpretację bycia po „zwrocie” (*Kehre*) dokonanym w jego filozofii<sup>19</sup>. Autor *Bycia i czasu* twierdził, że istotą nowej religijności człowieka współczesnego jest doświadczenie nieobecności Boga i oczekiwanie na jego nadejście.

Heideggerowska koncepcja oczekiwania jest głęboko zakorzeniona w myśli Hölderlina. Heidegger przejmując od autora powieści *Hyperion* pojęcie „odbóstwienia” świata. W Hölderlinowym doświadczeniu

---

16 Por. A. Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn 1993, 315.

17 Por. O.A. Böhmer, O. Höffe, *Brüder im Geiste – Heidegger trifft Hölderlin*, Freiburg im Breisgau 2019.

18 Por. F. Brencio, *Foundation and poetry. Heidegger as a reader of Hölderlin*, *Studia Philologiae Christianae* 49(2013)4, 180–200.

19 Por. A. Stavru, *Hölderlin und die „Flucht des Göttlichen“*, *Martin Heidegger und Walter F. Otto in Rom (1936–1937)*, *Studi Germanici* 39(2001)2–3, 269–310.

dziejów, wraz ze zjawieniem się Chrystusa i Jego śmiercią, nadchodzi kres Dnia Bogów. Według niemieckiego poety, epokę nowożytną określa najgłębiej „niestawiennictwo Boga”, a nawet Jego brak. Doświadczany przez Hölderlina brak Boga nie kwestionuje religii chrześcijańskiej. „Brak Boga – twierdzi Heidegger – oznacza, że żaden Bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny i że nie składa już, takim skupianiem, dziejów świata pozwalając w nich przebywać ludziom. Wszelako brakiem Boga daje o sobie znać coś gorszego. Nie tylko zbiegli bogowie i zbiegł Bóg, lecz w dziejach świata wygasł blask boskości. Czas Nocy Świata jest marnym czasem, gdyż marnieje coraz bardziej. Zmarniał aż tak, że nie potrafi już rozpoznać, iż brak Boga jest właśnie brakiem”<sup>20</sup>.

Dla Heideggera nasz czas, w którym żyjemy, jest czasem nieobecności bogów, czasem ich ucieczki. Trzeba zatem tworzyć ciszę przed nadejściem ostatniego Boga. Jego oczekiwanie wymaga długiego przygotowania. Ostatni Bóg ma dla Heideggera wyjątkowe znaczenie i przekracza wszystkie dotychczasowe pojęcia boskości, zawarte w koncepcjach monoteistycznych, panteistycznych czy ateistycznych. Ostatni Bóg nie jest końcem, lecz innym początkiem niezmiernych możliwości naszych dziejów. Ze względu na niego, dotychczasowe dzieje nie mogą się wyczerpać, lecz muszą zostać doprowadzone do swego końca.

Warto w tym miejscu podkreślić zasadniczą różnicę istniejącą między interpretacją twórczości poetyckiej Hölderlina zaproponowaną przez Heideggera oraz analizami wypracowanymi przez Guardiniego. Włoski filozof Giorgio Penzo twierdzi, że najważniejsza różnica polega na odmiennym stosunku do sfery *sacrum*. Dla Guardiniego autentycznym modelem *sacrum* jest model Boga obecny w chrześcijaństwie, natomiast dla Heideggera autentyczny model *sacrum* polega na tym, aby to, co naprawdę należy do wymiaru sakralnego rzeczywistości nie było przejmowane przez nieautentyczne

---

20 M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. z niem. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, 217.

formy *sacrum*, a takie ryzyko – jego zdaniem – może pojawić się w chrześcijaństwie lub w każdej innej religii<sup>21</sup>.

### 3. TEOLOGICZNA KONCEPCJA NATURY W POWIEŚCI *HYPERION*

Dzieło Hölderlina pt. *Hyperion* jest powieścią epistolarną, która składa się z listów skierowanych przez tytułowego bohatera do jego przyjaciela Bellarmina, listów Hyperiona napisanych do jego przyjaciółki Diotimy oraz listów tej ostatniej skierowanych do Hyperiona. Głównymi bohaterami powieści jest dwoje kochanków: Hyperion i Diotima. Hyperion jest młodym mężczyzną, który żyje pod koniec XVIII wieku i dąży do jedności w chaosie swego istnienia. Hyperion opowiada w swoich listach o swoim dzieciństwie i młodości spędzonej w kontakcie z naturą. Dzięki mądrym nauczycielowi Adamasowi, Hyperion zrozumiał bardzo wcześnie zarówno jedność natury i historii starożytnej, jak i heroiczną historię swojej ojczystej Grecji. Adamas ujawnił młodemu Hyperionowi bogactwo przyrody i wprowadził go do świata bohaterów Plutarcha i zaczarowanej krainy greckich bogów. Z drugiej strony ucieleśnieniem tego wszystkiego, co oznacza starożytną grecką naturę i kulturę staje się dla Hyperiona Diotima, jego ukochana.

Guardini twierdzi, że Hölderlin w swojej powieści *Hyperion* pokazuje, w jaki sposób natura wkracza w ruch dzięki człowiekowi, doświadczając historii. Zgodnie z filozofią dziejów Hölderlina, tylko w człowieku natura przeżywa swoje przeznaczenie. Aby natura mogła doświadczyć w ludzkich bohaterach swojego przeznaczenia i własnego wymiaru historycznego, Hölderlin dokonuje maksymalnej stylizacji, pozostawiając ich prawdziwymi ludźmi. Dzięki takim bohaterom przyroda wkracza w przestrzeń historyczną. W ten sposób

---

21 Por. G. Penzo, *L'interpretazione di Hölderlin in Romano Guardini, filosofo dell'esistenza*, w: *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, red. S. Zucal, Bologna 1988, 458.

natura jako całość istniejącej rzeczywistości znajduje w człowieku swoją indywidualną formę.

Szczególny przykład sytuacji, w której natura znajduje swoją indywidualną formę w osobie ludzkiej, stanowi Diotima. Jest ona głęboko zjednoczona z naturą i napełniona prawdziwą miłością serca. Natomiast Hyperion stanowi dokładne przeciwieństwo duszy Diotimy. O jego zachowaniu decydują myśli autodestrukcyjne. Jest on ukierunkowany na działania o charakterze zewnętrznym. To człowiek, któremu brakuje wewnętrznej powagi. W konsekwencji Hyperion jest niestały w swoich uczuciach i decyzjach. Cała fabuła tej powieści rozgrywa się w przestrzeni natury rozumianej jako wielka jedność bytu, którą Hölderlin prezentuje w opisach krajobrazu czy pór roku i dnia. Natura jest związana z losem bohaterów, który zależy od tego, w jaki sposób oni w niej wznoszą się. Los bohaterów Hölderlina zależy od tego, czy oddzielają się oni od natury, czy też pozostają z nią zjednoczeni. Ścisły związek z naturą jest gwarancją ich szczęścia i powodzenia życiowego.

Guardini podkreśla, że Hölderlin interpretuje naturę poprzez losy bohaterów swoich utworów. Moc natury objawia się w ich życiu. Szczególnym przypadkiem jest Diotima. Będąc najczystszy wcieleciem i najbardziej wymownym obrazem natury, zawsze pozostaje prawdziwą osobą, która pojawia się „w lśniącej doskonałości”. Postać Diotimy ujawnia „delikatną moc, płonąca głębię, powagę, która kocha, otwartość życia i śmierci na wartości, a zatem absolutną zdolność do akceptacji przeznaczenia”<sup>22</sup>. Diotima „kocha za dużo i żyje pod wpływem impulsów serca, jest wrażliwa na wartości, ma wyjątkową wewnętrzność i zdolność przynależności. Jest miłością”<sup>23</sup>. W osobie Diotimy bycie rozkwita, tajemnica się otwiera, a całość egzystencji staje się obecna. Wydaje się, że postać Diotimy stanowi literacką odpowiedź Hölderlina na sceptycyzm religijny epoki oświecenia.

---

22 R. Guardini, *Hölderlin*, dz. cyt., 502.

23 Tamże, 503.



„Jeśli nieśmiertelność, dusza, Bóg to tylko postulaty praktycznego rozumu, jeśli ewidentna jest tylko natura – to Hölderlin szuka nieśmiertelności, duszy i Boga w naturze. Dochodzi do rezultatów, wychodząc od panteistycznej przesłanki, że świat i Bóg to jedno, co w ówczesnej filozofii natury wyrażało się w odkryciu kreacyjnej siły natury. Natura to już nie tylko *naturata*, nieme, pasywne stworzenie, oczekujące zbawienia, ale i *naturans*, siła tworząca i samozbawiająca, która działa również w jednostkowym człowieku. Wzorem takiego człowieka jest Diotima, wystylizowana na świętą natury, w której procesy natury odbywają się w sposób niezakłócony, idealny, podobnie jak w chrześcijańskich świętych w niezakłócony sposób realizuje się wola Boża. I podobnie jak przez świętych łaska Boga sięga zwykłych ludzi, tak przez Diotimę zbawcza siła natury sięga Hyperiona, ale przede wszystkim rozlewa się na otoczenie, tak że osobowość Diotimy udziela się naturze i to, co »bezduszne«, uzyskuje duszę”<sup>24</sup>.

Natura, o której mówi Hölderlin w powieści *Hyperion*, stanowi boską rzeczywistość. Jest to „pierwotna boskość”, która nigdy się nie zmienia. Jeśli natura jest boska, to bogowie nie istnieją już ponad nią. Bogowie są tylko w naturze; oni żyją w jej sercu. Bogowie są bogami świata natury. Natura nie jest więc po prostu bogiem, ale jest czymś więcej niż może wyrazić słowo „bóg” w znaczeniu określonym przez Hölderlina. Boska natura w ujęciu niemieckiego poety jest niewinna, pełna szczęścia i świętości. Jest nieśmiertelna i nie zna zachodu słońca, ponieważ należy do niej boska witalność. Śmierć nie dotyka natury, ponieważ łączy ją boska miłość, a będąc sferą życia, nie może jej zagrozić żadna forma zniszczenia.

W twórczości Hölderlina natura jawi się jako całość doskonale zjednoczona mocą ducha. Natura-wszystko oznacza, że w świecie nie ma mitycznego bólu oddzielenia i nie ma podziału na bycie wspólne

---

24 E. Szumani, *Teologiczna koncepcja natury w „Hyperionie” Hölderlina*, w: *Arcydzieła literatury niemieckiej. Szkice, komentarze, interpretacje*, red. E. Białek, G. Kowal, Wrocław 2011, 10.

i bycie jednostkowe. Każdy człowiek może komunikować się z Całością dzięki mocy ducha, który nie wykracza poza sferę natury. „Tylko wychodząc od ducha – stwierdza Guardini – można zrozumieć, co Hölderlin rozumie przez słowo »natura«: ani naukowy fakt fizycznej i psychicznej rzeczywistości, ani filozoficzny fakt całości istnienia. Natura jest tym, co żyje i dominuje, co znajduje się wewnątrz i na zewnątrz, co jest obecne między centrum a całością, co jest rozczłonkowane, a jednocześnie skoncentrowane we wnętrzu”<sup>25</sup>.

#### 4. INTERPRETACJA NATURY W DRAMACIE *ŚMIERĆ EMPEDOKLESA*

W dramacie *Śmierć Empedoklesa* Hölderlin nawiązuje do historycznej postaci Empedoklesa z Agrigentum na Sycylii, który był znanym starożytnym poetą, filozofem, uzdrowicielem. Niektórzy nazywali go „półbogiem”. Głównym tematem tego utworu jest ukazanie człowieka w obliczu tajemnicy natury oraz prezentacja koncepcji „poetyckiej indywidualności”, jaką stworzył Hölderlin<sup>26</sup>. Podobnie jak w powieści *Hyperion*, także w dramacie *Śmierć Empedoklesa* natura jest przedstawiona jako jedna wielka Całość: poza nią nie ma nic, także bóstwa istnieją w jej granicach. Ta wielka Całość odnosi się nie do rzeczywistości empirycznych, ale do rzeczywistości *numinosum*, którą można rozpoznać tylko i wyłącznie w doświadczeniu religijnym. W konsekwencji konieczne jest przyjęcie perspektywy duchowej, aby stwierdzić, że ma sens „ewangelia natury ogłoszona przez Hölderlina”<sup>27</sup>.

Guardini twierdzi, że w porównaniu z powieścią *Hyperion*, w dramacie *Śmierć Empedoklesa* natura robi krok do przodu: zamiast człowieka, działa ona na pierwszym planie i nie jest już tylko obszarem ludzkiej egzystencji, ale sama podejmuje działania. Podczas gdy

25 R. Guardini, *Hölderlin*, dz. cyt., 522.

26 Por. M. Endres, „Poëtische Individualität“. *Hölderlins Empedokles-Ode*, Berlin 2014.

27 R. Guardini, *Hölderlin*, dz. cyt., 595.

w *Hyperionie* natura była światem, w którym ludzie żyją i działają, w *Śmierci Empedoklesa* staje się bezpośrednim odpowiednikiem głównego bohatera i uzyskuje charakter podmiotowy.

Empedokles stał się dla Hölderlina człowiekiem o imponującej wielkości i wcieleniem ludzkiej uniwersalności. Jego intymność nie należała do nikogo. Hölderlin zauważa, że Empedokles nie czuł się zbyt mocno przywiązany do swojego przyjaciela Pauzaniusza ani do ukochanej Panthei – cichej, skupionej kapłanki Westy, będącej reinkarnacją Diotimy i obdarzonej nieograniczoną siłą miłości. Empedokles Hölderlina żyje w samotności, z której pochodzi jego twórcza iskra. „Półbóg” z Agrigentu idzie między ludzi tylko po to, by działać. Dobrze odnajduje się w „ogrodzie”, który stanowi poetycką figurę natury oraz jej intymnej harmonii i przyjaznych relacji z człowiekiem. W przestrzeni „ogrodu” Całość natury staje się obecna i patrzy życzliwie na człowieka. Los Empedoklesa nie wynika z jego kontaktów z innymi ludźmi, ale z jego więzi, która łączy go z absolutnymi siłami natury. Źródłem jego istnienia jest „głęboka jedność z Całością i jej bóstwami”<sup>28</sup>. Guardini zauważa jednak, że w przypadku Empedoklesa została zachowana równowaga między jednostką a Całością: „półbóg” z Agrigentu pozostaje pojedynczą postacią niosącą Całość samą w sobie i trwa na swoim miejscu żyjąc w Całości.

Ten szczęśliwy okres jedności nie trwa jednak wiecznie. „Półbóg” z Agrigentu zapomniał o odległości, która zawsze oddzielała go od bogów, dokonując świętokradztwa. Empedokles złamał równowagę istniejącą między nim a naturą, a potwierdzając swoją własną istotę, próbował ujarzmić Całość. Zakwestionował koncepcję odrębnych boskich istot i ogłosił Całość, w której każdy bóg wyraża własną naturę na swój sposób. Empedokles opuścił Agrigent, szukając schronienia w samotności. Potem rozpoznał swoją winę i otrzymał przebaczenie

---

28 Tamże, 529.

bogów. Mimo zadowolenia z pojednania nie wrócił do swojego miasta i rzucił się do krateru Etny.

Guardini zauważa, że „półbóg” z Agrigentu w narracji Hölderlina jest postacią tragiczną. Będąc „półbogiem”, podobnie jak mityczni bohaterowie, powinien kształtować ludzką egzystencję poprzez siły twórcze. Jego postać bardziej przypominała postać Chrystusa niż greckich bogów, którzy „nie mają tego, co wewnętrzne”<sup>29</sup>. Dusza Empedoklesa, w przeciwieństwie do greckich bogów, jest delikatna i głęboka. Brakuje mu jedynie uczciwości, aby mógł wykonywać swoją posługę. Pozostaje jednak zawsze postacią głęboko dionizyjską, pozbawioną równowagi apollińskiej.

Guardini twierdzi, że dramat *Śmierć Empedoklesa* przedstawia tajemnicę człowieka w obliczu wielkości natury. Natura okazuje się tajemnicą w swojej wielkości, pięknie i sile. Ale jest też tajemnica człowieka poświęconego naturze. Pojedynczy człowiek jest zawsze poddany wielkim ponadosobowym mocom ducha czasu i przeznaczenia. Historyczne istnienie człowieka w ujęciu Hölderlina jest także uwarunkowane przeszłością, czyli światem umarłych, którzy w wizji niemieckiego poety wydają się naprawdę powracać. Pomimo wszystkich niedoskonałości wolności, jednostka ludzka potwierdza swoją wolność w obrębie sił, które ją ograniczają; stanowi własną formę, opartą na sobie, kształtującą własne życie i tworzącą własne dzieła.

## 5. PODSUMOWANIE

Guardini uznawał Hölderlina za poetę-wieszczą, który jest głęboko zakorzeniony w kulturze i filozofii starożytnej Grecji, antycypując jednocześnie nową epokę historyczną, która nadchodzi. Ważnym elementem twórczości niemieckiego poety i myśliciela jest diagnoza kryzysu religijnego nowożytności. Hölderlin twierdzi, że odeszli bogowie, którzy byli wcześniej, a jeszcze nie ma tych, którzy powinni

---

29 Tamże, 550.

nadejść. Gdzie zatem szukać *sacrum*? Tego, co boskie, należy szukać w naturze. W wierszach i poematach tego wybitnego myśliciela i poety szczególną rolę odgrywa natura rozumiana jako przestrzeń, w której zamieszkuje *sacrum*.

W twórczości Hölderlina następuje ponowne odkrycie sakralnego charakteru natury. Z tego względu niemiecki poeta stanowi dla Guardiniego fazę pośrednią między średniowiecznym teocentryzmem a postmodernistyczną pustynią sakralną – etap, na którym natura, choć nie jest już teofanicznym miejscem transcendentnego Boga, nie stanowi jednak rzeczywistości całkowicie zsekularyzowanej i pozbawionej wymiaru sakralnego. Odkryciu tej przestrzeni przez Hölderlina towarzyszy proces samozamykania się świata egzystencji. Jest on interpretowany przez tego poetę jako największe „Wszystko”, które nie zna żadnych granic. Świat Hölderlina rozciąga się nieskończenie we wszystkie strony. Autor powieści *Hyperion* dąży do odzyskania dla świata egzystencji także zaświatów z ich królestwem umarłych, które jest nie mniej realne niż królestwo żywych.

Natura w ujęciu Hölderlina jest nie tylko zbiorem rzeczywistości biologicznych czy empirycznych. Aby to, co istnieje, mogło zostać przekształcone w naturę, potrzeba działania ducha, który wprowadza jedność w świat i czyni życie bogatym, głębokim i tajemniczym, czyli boskim. Guardini twierdzi, że w podejściu Hölderlina do natury można dostrzec obecność elementów chrześcijańskich. Jednym z nich jest kategoria ducha, która nawiązuje do chrześcijańskiej postaci Ducha Świętego. Zdaniem Guardiniego traktowanie natury przez Hölderlina można uznać za zsekularyzowaną formę mistyki chrześcijańskiej. Co więcej, niemiecki poeta proponuje nową formę religijności postchrześcijańskiej, która polega na reinterpretacji symboli chrześcijańskich i metamorfozie fenomenu religijnego z rzeczywistości obiektywnej w różnorodne formy zindywidualizowane<sup>30</sup>.

---

30 Por. M. Strohschneider, *Neue Religion in Friedrich Hölderlins später Lyrik*, Berlin 2018; K.-H. Ott, *Hölderlins Geister*, München 2019.

Guardini twierdzi, że Hölderlin rozpoczął proces tworzenia nowej religijności, który został rozwinięty m.in. w twórczości Rainera Marii Rilkego. Austriacki poeta wyrusza na poszukiwanie *sacrum*, ponieważ doszedł do wniosku, że dawny Bóg umarł. Rilke, w odróżnieniu od Hölderlina, wyraża religijność zsekularyzowaną, która nie jest otwarta na Objawienie, ale zostaje całkowicie wchłonięta przez rzeczywistość świata. Podczas gdy Hölderlin jest poetą losu człowieka otwartego na transcendencję egzystencjalną, której nie można określić, Rilke redukuje religijność do ziemskiego *numinosum*. To, co powoli rodziło się w twórczości literackiej Hölderlina, w dziełach Rilkego znajduje swoje dopełnienie: atrybuty transcendentnego Boga zostają wchłonięte przez immanentną rzeczywistość istniejącego świata.

Warto podkreślić, że w połowie XX wieku Guardini zwrócił uwagę na dwa procesy, które także obecnie odgrywają wielką rolę w świecie zachodnim i innych kręgach kulturowych. Pierwszym procesem jest ponowożytnie rozumienie natury i kultury, którego istotą są różne formy uprzedmiotowienia tego, co istnieje. Dominacja nauki i techniki oraz współczesna rewolucja biotechnologiczna bardzo często uniemożliwiają dostrzeżenie sakralnego wymiaru natury. Drugim procesem jest sekularyzacja doświadczenia religijnego – to, co było transcendentne, staje się immanentne. W konsekwencji atrybuty transcendentnego Boga zostają wchłonięte przez immanentną rzeczywistość istniejącego świata. Diagnozy wypracowane przez Guardiniego kilkadziesiąt lat temu zyskują dzisiaj swoją nową aktualność i pomagają lepiej rozumieć współczesne formy religijności postchrześcijańskiej. Bogata spuścizna intelektualna Hölderlina i Guardiniego wymaga prowadzenia dalszych badań interdyscyplinarnych. Jednym z ważnych i ciekawych obszarów badawczych jest problem wykorzystania w okresie Trzeciej Rzeszy niektórych elementów twórczości literackiej Hölderlina przez zwolenników ideologii narodowego socjalizmu.

**BIBLIOGRAFIA**

- Böhmer O.A., Höffe O., *Brüder im Geiste – Heidegger trifft Hölderlin*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau 2019.
- Brencio F., *Foundation and poetry. Heidegger as a reader of Hölderlin*, *Studia Philosophiae Christianae* 49(2013)4, 180–200.
- Endres M., „*Poëtische Individualität*“. *Hölderlins Empedokles-Ode*, De Gruyter Verlag, Berlin 2014.
- Gonther U., Schlimme J.E., *Hölderlin: Das Klischee vom umnachteten Genie im Turm*, Psychiatrie Verlag, Köln 2020.
- Guardini R., *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1939.
- Guardini R., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess Verlag, Basel 1950.
- Guardini R., *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962)*, t. 1–2, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz – Paderborn 1993.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. z niem. J. Gierasimiuk i in., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997.
- Kathrein E., *Christentum in apokalyptischer Welt: Eine Anfrage an Friedrich Hölderlin*, LIT Verlag, Berlin 2018.
- Knoll A., *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1993.
- Kobyliński A., *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.
- Kobyliński A., *Historia i wolność według Romano Guardiniego*, w: *Konteksty podmiotowej świadomości*, red. R. Moń, E. Podrez, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2003, 217–226.
- Kobyliński A., *Etos człowieka prometejskiego. Romano Guardiniego ocena współczesnej kultury, władzy i techniki*, *Społeczeństwo* (2005)1, 117–131.
- Kobyliński A., *Sekularyzacja religii w twórczości Rainera Marii Rilkego i Gianniiego Vattima*, *Studia Philosophiae Christianae* 52(2016)3, 27–50.
- Ladwein M., *Friedrich Hölderlins griechische Seele*, Verlag Urachhaus, Stuttgart 2020.
- Link J., *Hölderlins Fluchtlinie Griechenland*, Vandenhoeck Ruprecht Verlag, Göttingen 2020.

- Maj B., *Poetica degli elementi e concezioni dell'uomo in „Mnemosyne” (Entwurf) di Friedrich Hölderlin*, in: *Natura e sentimenti*, a cura di R. Milani, Edizioni Nike, Milano 2000, 55–62.
- Nyske E., *Język neopentekostalny. Strategie konwersacyjne interlokutorów*, Przegląd Religioznawczy 271(2019)1, 159–175.
- Oesterle K., *Wir & Hölderlin? Was der größte Dichter der Deutschen uns 250 Jahre nach seiner Geburt noch zu sagen hat*, Klöpfer Narr Verlag, Tübingen 2020.
- Ott K.-H., *Hölderlins Geister*, Carl Hanser Verlag, München 2019.
- Penzo G., *L'interpretazione di Hölderlin in Romano Guardini, filosofo dell'esistenza*, w: *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, red. S. Zucal, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, 449–470.
- Safranski R., *Hölderlin: Komm! ins Offene, Freund! Biographie*, Carl Hanser Verlag, München 2019.
- Schmidt Th., *Hölderlin 2020. Das Jubiläumsjahr: Programm*, Verlag Deutsche Schillergesellschaft, München 2020.
- Stavru A., *Hölderlin und die „Flucht des Göttlichen“*. *Martin Heidegger und Walter F. Otto in Rom (1936–1937)*, Studi Germanici 39(2001)2–3, 269–310.
- Strohschneider M., *Neue Religion in Friedrich Hölderlins später Lyrik*, De Gruyter Verlag, Berlin 2018.
- Szumani E., *Teologiczna koncepcja natury w „Hyperionie” Hölderlina*, w: *Arcydzieła literatury niemieckiej. Szkice, komentarze, interpretacje*, red. E. Białek, G. Kowal, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2011, 1–12.
- Witschke E., *Hegel, Hölderlin, Schelling: Roman einer Männerfreundschaft*, Klöpfer Nar Verlag, Tübingen 2019.

## WHAT IS THE SACRED REALM OF NATURE? A PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF FRIEDRICH HÖLDERLIN'S WORKS IN THE WRITINGS OF ROMANO GUARDINI

**Abstract.** The principal objective of this article is to introduce the sacred realm of nature, discussed by Romano Guardini (1885–1968) in the philosophical works he devoted to the interpretation of the writings of Friedrich Hölderlin (1770–1843). Guardini conducted his research on Hölderlin's output in the philosophy of religion. With respect to Hölderlin's poems, Guardini noted the special role played in them by nature understood as the space inhabited by the *sacrum*. In fact, Hölderlin's literary works are pervaded with a new form of Post-Christian religiosity, which consists in the practice of re-interpreting Christian symbols and translating the religious phenomenon from one objective reality to various, individualized forms.



**Keywords:** nature, sacrum, religion, modernity, postmodernity, religious experience, secularization, post-Christian religiosity

---

ANDRZEJ KOBYLŃSKI

a.kobylinski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

ORCID: 0000-0003-2252-8634

DOI: 10.21697/spch.2020.56.1.01

## SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

- Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, bez znaku "s." przed numerami stron.

Wzór:

1. **artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strona lub strony. Np.:

J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, 36–37.

2. **artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak 'w:' tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie 'red.' inicjały imion i nazwiska redaktorów, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

M. Lubański, *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 57.

3. **książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 83–85.

- Jeśli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem 'tłum.' i odwołaniem do języka oryginału. Np.:

A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. z ang. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wyd. Znak, Kraków 1987.

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami 'art. cyt.' lub 'dz. cyt.' umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem 'Tamże'.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem 'Tenże'.

ARKADIUSZ LAO

## KRYTYKA IDEI „BEZWYZNANIOWOŚCI” W UJĘCIU WOJCIECHA DZIEDUSZYCKIEGO

**Streszczenie.** W niniejszym artykule ukazana została polemika polskiego filozofa Wojciecha Dzieduszyckiego (1848–1909) z jednym z postępowych haseł głoszonych w XIX wieku. Hasło to sam Dzieduszycki określił jako „bezwyznaniowość”. Autor artykułu analizuje argumentację Dzieduszyckiego co do negatywnych skutków wyrugowania religii z życia publicznego, zarówno w przeszłości, jak i w czasach mu współczesnych, a także ukazuje pozytywną rolę religii w życiu jednostek, państw, narodów, a nawet całych cywilizacji. Bez religii bowiem, twierdził polski myśliciel, społeczności degradują się i obumierają. Ciekawa, a szczególnie bardzo ważna dyskusja o roli religii w życiu społecznym, została w artykule zestawiona z propagowaną przez Dzieduszyckiego ideą „mesjanizmu polskiego” (jako właściwej odpowiedzi na kryzys cywilizacyjny), jak również z obecnymi dziś w kulturze i polityce propozycjami radykalnej laicyzacji.

**Słowa kluczowe:** religia, bezwyznaniowość, państwo, społeczeństwo, naród, mesjanizm polski, idea postępu, cywilizacja

1. Wstęp. 2. Wojciecha Dzieduszyckiego rozumienie „bezwyznaniowości”. 3. Skąd się wzięła „bezwyznaniowość”? 4. Negatywne skutki „bezwyznaniowości”. 5. Argumenty Dzieduszyckiego broniące religii. 5.1. Religia służy dobru społeczeństw. 5.2. Religia jako źródło sensu. 5.3 Religia – źródło trwałości i tożsamości narodowo-państwowej. 5.4. Religia – źródło wartości moralnych. 6. Mesjanizm polski jako odpowiedź na kryzys cywilizacyjny. 7. Ryzyko bezwyznaniowego świata.

### 1. WSTĘP

Hrabia Wojciech Dzieduszycki – polski społecznik, myśliciel i filozof – jest obecnie postacią mało znaną, a przecież w opinii wielu historyków był jednym z najpłodniejszych polskich umysłów końca

XIX i początku XX wieku<sup>1</sup>. Jego wszechstronne zainteresowania oraz patriotyczne i społeczne zaangażowanie budziło swego czasu powszechne uznanie. Dziś dostrzegamy, że wiele jego przemyśleń i społecznych obserwacji jest nadal aktualnych. Warto zatem przybliżyć postać i zapatrywania filozoficzne tego polskiego myśliciela. „Ateńczyk z Podola”, jak go określano, wiele uwagi poświęcił idei postępu społecznego, która w jego czasach była bardzo mocno upowszechniana. W swej twórczości zwrócił przede wszystkim uwagę na XIX-wieczne hasła, które wtedy stawały się synonimem postępu: bezwyznaniowość, nowa wizja rodziny, socjalizm, nacjonalizm. Twierdził, że idee te prowadzą ostatecznie do barbaryzacji, a w konsekwencji do upadku cywilizacji. W niniejszym tekście prześledzę i przybliżę czytelnikowi jedną z ówczesnych postępowych idei, którą Dzieduszycki określił jako „bezwyznaniowość”.

---

1 Dzieduszycki Wojciech – filozof, polityk, historyk sztuki, publicysta, powieściopisarz i dramaturg, tłumacz, poseł na sejm galicyjski ze stronnictwa konserwatystów, prezes Koła Polskiego w parlamencie wiedeńskim, poseł do Rady Państwa w Wiedniu, syn hrabiego Władysława. Urodził się 13 lipca 1848 roku w Jezupolu na Podolu galicyjskim, zmarł 23 marca 1909 roku w Wiedniu. Twórczość filozoficzna Dzieduszyckiego, zwłaszcza refleksja historiozoficzna, spotkała się z oddźwiękiem i uznaniem wśród współczesnych mu myślicieli katolickich, m.in. M. Dziechowskiego, I. Chrzanowskiego, M. Straszewskiego. Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej Kazimierz Twardowski uważał, iż Dzieduszycki „był tak wszechstronny, jak nim w ogóle być potrafi umysł ludzki”. Twórczość literacka Dzieduszyckiego, głównie powieści i dramaty historyczne pisane w konwencji szekspirowskiej, nie przetrwały próby czasu, natomiast zalety osobiste, ogromna erudycja i entuzjazm społeczny, wywarły duży wpływ na współczesnych i potomnych. Jego barwna postać trafiła na karty wielu pamiętników i utworów literackich, m.in. do *Słówek* Boya. Uważano go za jednego z najoryginalniejszych ludzi swojej epoki, człowieka renesansu, górującego nad własnym pokoleniem wiedzą i wszechstronnością. Zob. T. Zawojcka, *Dzieduszycki Wojciech*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, 788.

## 2. WOJCIECHA DZIEDUSZYCKIEGO ROZUMIENIE „BEZWYZNANIOWOŚCI”

Problem „bezwyznaniowości” polski myśliciel podejmuje bardzo konkretnie w jednym ze swoich dzieł: *Dokąd nam iść wypada?* (1910) Krytykując „hasła doby dzisiejszej”, na pierwszym miejscu wymienia właśnie „bezwyznaniowość”. Stwierdza, że jest czymś zupełnie nowym tak wielka niechęć, a wręcz „nienawiść dla wszelkiej religii, głoszona jawnie, przez cały zastęp ludzi, mieniających swoje uczucia jedynie postępowymi”<sup>2</sup>. Coraz więcej osób otwarcie i bez skrępowania mówi: „że pierwszym obowiązkiem postępowych ludzi i postępowych rządów jest walka ze wszystkimi wyznaniem, prowadzona wstępny bojem, za pomocą książek popularnych, dzienników i wykładów publicznych, za pomocą bezwyznaniowej szkoły, narzuconej rodzicom i dzieciom przez przemoc państwa i za pomocą ustaw ograniczających wpływ duchowieństwa”<sup>3</sup>.

Oczywiście są także ludzie bardziej umiarkowani, którzy wprowadzić nie żywią otwartej nienawiści, ale okazują wobec wszelkiej religii obojętność, a nawet pogardę. Obydwie grupy wyznają zasadę, że „nikomu żadnej religii, ani braku religii nie wolno narzucać i że władza nie powinna troszczyć się o religię”. Co więcej, państwu nie wolno nadawać religijnego charakteru<sup>4</sup>. Ateiści z czasów Dzieduszyckiego przekonywali, że religia ma być sprawą prywatną i nie może być w jakikolwiek sposób manifestowana w życiu publicznym. Referując ich stanowisko, Dzieduszycki pisał, że religia nie może być obecna: „ani w szkołach, ani w prawodawstwie małżeńskim, ani w sądach, szpitalach, wojsku, czy jakiegokolwiek rzeczy utrzymywanej z funduszy publicznych. Religia ma być po prostu cierpianą,

---

2 W. Dzieduszycki, *Dokąd nam iść wypada?*, w: Tenże, *Dokąd nam iść wypada?; Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Kraków 2012, 106.

3 Tamże, 106.

4 Por. Tamże, 106.

jako rzecz prywatna”, bo przecież to „przeżytek z czasów ciemnoty i barbarzyństwa”<sup>5</sup>.

Zwolennicy postępowej idei bezwyznaniowości uważali, że religia jest przeszkodą na drodze do ostatecznego progresu, stąd trzeba ją zwalczać wszelkimi sposobami. Należy wykazywać naukowo, że religia jest zabobonem, mitem, bajką; ośmieszać i dezawuować ją na polu historycznym i kulturowym. Każdego zaś, kto będzie próbował religii bronić, trzeba nazwać obskurantem, zacofańcem, klerykałem i reakcjonistą. Propagatorzy tych tez przekonywali, że jest tylko kwestią czasu, kiedy prawdziwa nauka wyprze religię i zajmie jej miejsce. Symptodem postępowej i rozwiniętej cywilizacji ma być bowiem brak wszelkiej religii, nauka zaś wyjaśni wszystko – to, co uważaliśmy do tej pory za niezrozumiałe, a czemu przypisywaliśmy walor nadprzyrodzony. Powstanie świata, sens istnienia człowieka, choroby, kataklizmy – już niedługo tajemnica świata oraz człowieka zostanie odkryta i ujęta dzięki ludzkiej rozumności. W tej perspektywie dogmaty wiary przestaną obowiązywać, a moralność oparta na religii straci swą rację bytu i zostanie zastąpiona przez racjonalnie opracowane normy i zasady<sup>6</sup>. W duchu tak rozumianej bezwyznaniowości z obecną w społeczeństwie religią (zwłaszcza katolicką), miało również walczyć państwo, bowiem państwa bardziej cywilizacyjnie rozwinięte powinny interweniować w tych krajach, w których mocny jest jeszcze zabobon wiary. Również naciski ekonomiczne powinny być tak mocne, aby wymuszać porzucenie religii<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Tamże, 106. Zob. W. Dzieduszycki, *Listy o wychowaniu*, Lwów 1892, 23 nn.

<sup>6</sup> Por. W. Dzieduszycki, *Dokąd nam iść wypada?*, dz. cyt., 107.

<sup>7</sup> Por. W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, w: Tenże, *Dokąd nam iść wypada?*; *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Kraków 2012, 617–618.

### 3. SKĄD SIĘ WZIĘŁA „BEZWYZNANIOWOŚĆ”?

„Świat stracił duszę, zdrętwiał, zniedołężniał; żyje tylko chęcią zmysłowej rozkoszy i materialnego zysku; chyli się ku upadkowi”<sup>8</sup> – takimi słowami opisywał Dzeduszycki kondycję swoich czasów. Słychać w tych skargach echa wygłaszanych pół wieku wcześniej diagnoz Zygmunta Krasieńskiego: „Krytyka rozumu zniszczyła wszelką wiarę dawną, wszelkie życie żywiące wśród ludów, a nic równie żywotnego lub żywotniejszego na to miejsce nie postawiła. Gdzie tylko spojrzeć w świecie ducha ruiny, swawola, roztrój – *quot capita, tot sensus*” (*Ile głów tyle opinii*, Horacy)<sup>9</sup>.

Dla Dzeduszyckiego „upadek religii i utrata duszy” mają swą genezę w protestanckiej Reformacji. I choć polski myśliciel przynajmniej wprawdzie protestantyzmowi pewne zasługi (np. na polu czytania i wyjaśniania Pisma Świętego), to jednak uważa, twórcy Reformacji popadli w skrajność, a ich działania przyczyniły się do subiektywizmu, anarchii moralnej, a ostatecznie do znacznego osłabienia chrześcijaństwa<sup>10</sup>. „Ale zwalczając wiarę, ślepo przyjętą, narzuconą, przymusową, a zatem najczęściej nierzetelną, nie dostrzegli protestanci, że przykładają siekiere do pnia religii, którą gorąco wyznawali. Wraz z feudalną, ziemską księżą przewagą odrzucili tradycję i stróża jej nieomylnego, pozwolili zrazu ludziom dowolnie Biblię tłumaczyć, wnet potem zezwolili na to, aby każdy to w księgach świętych pod pozorem fałszerstwa odrzucał, co mu się nie podobało i musieli wreszcie doprowadzić do tego, iż każdy już nie Biblię, ale własne mniemanie najwyższym sędzią w sprawach religii ustanowił, musieli chrześcijaństwo uczynić pozorem tylko, a rzeczywistością racjonalizm, anarchię moralną, która dziś Europę zalega, która wszelki wspólny

8 Tamże, 605.

9 Z. Krasieński, *Przedświt*, Warszawa 1928, 3–4.

10 Por. T. Zawojcka, *Od epistemologii do historiozofii. Poglądy filozoficzne Wojciecha Dzeduszyckiego*, Lublin 2011, 251.

potępiła dogmat, drzwi na oścież otworzyła dla braku obyczajności rozkładającego życie rodzinne i społeczne, wierzy jedynie w rację stanu, zezwala na każdą publiczną zbrodnię, przyklasnąć gotowa rozbojowi i kradzieży, byle się powiodły i byle były ogromne”<sup>11</sup>.

Szukając przyczyn zła, które zniekształciło stosunki polityczne, społeczne oraz rodzinne, Dzieduszycki dochodzi do wniosku, że ma ono swe źródło w pogardzie dla tradycji i religii z jednoczesnym daniem pierwszeństwa zabsolutyzowanemu rozumowi. Proces ten zapoczątkowała Reformacja oraz stworzona przez renesans idea humanizmu, odrywająca stopniowo człowieka od Boga. Pogłębiła go i ugruntowała Wielka Rewolucja Francuska, motywowana dodatkowo XVIII-wieczną filozofią oświeceniową<sup>12</sup>. W *Mesjanizmie polskim* pisał: „Przecież dopiero francuscy Encyklopedyści stanowczo u nowożytnych podkopali wiarę w religię i w feudalny, na Bożej łasce oparty porządek świata; przecie Rewolucja francuska i wojny napoleońskie są zdarzeniem, niemniej doniosłym od Renesansu i Reformacji; one to zwały tradycyjny ustrój w całej Europie”<sup>13</sup>.

Promotorami tak ujętych prądów antyreligijnych w czasach polskiego myśliciela byli materialści L. Büchner, a także socjaliści oraz pozytywiści, tacy jak A. Comte, H. Spencer czy H.A. Taine. W swej twórczości starał się więc Dzieduszycki zwalczać ich poglądy, postulując powrót do tradycji i religii<sup>14</sup>. Negatywną opinię hasel pozytywizmu

11 W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 607.

12 Por. K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak. W kręgu myśli historiozoficznej i społeczno-politycznej Wojciecha hr. Dzieduszyckiego*, Kraków 1993, 46. Por. T. Zawojka, *Ku chrześcijańskiej wspólnocie Europy. Refleksje myślicieli polskich z początku XX stulecia. W. Dzieduszycki i M. Zdziechowski, w: Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, Lublin 2011, 284.

13 W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 608.

14 Por. K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, dz. cyt., 48. Dzieduszycki w *Listach czytelnika*, kolejno dokonuje krytyki: Büchnera (s. 65 nn.); Taine’a (s. 125 nn.); socjalizmu, a zwłaszcza Marks’a (s. 217 nn.); pozytywizmu, w tym Comte’a i Spencera (s. 328 nn.). Zob. W. Dzieduszycki, *Listy czytelnika*, Lwów 1893. Ludwíg Büchner (1824–1899) – był niemieckim filozofem, fizjologiem i lekarzem, który stał się jednym z propagatorów XIX-wiecznego materializmu naukowego. Hipolit Taine (1828–1893) – francuski filozof, psycholog, historyk sztuki



przedstawił w wydany w krakowskiej drukarni dziennika „Czas” utworze *Uczone fantazje*<sup>15</sup>. W krótkim felietonie bronił przede wszystkim prawd moralnych wynikających z chrześcijaństwa, idei Boga-Stwórcy i duszy nieśmiertelnej. Przeciwwstawiał się pozytywistycznemu ateizmowi scjentystów, afirmując teizm i postawy płynące z wiary<sup>16</sup>.

#### 4. NEGATYWNE SKUTKI „BEZWYZNANIOWOŚCI”

Nie należy jednak sądzić, że Dzieduszycki negował czasy, w których żył. Przeciwnie, postrzegał ówczesne przemiany pozytywnie. Uważał, że dzięki postępowi społeczno-politycznemu zwyciężyła w Europie idea parlamentaryzmu i narodowości, zaś zmiany techniczne i naukowe przynoszą podniesienie jakości życia społeczeństw starego kontynentu. Zauważał jednakże, iż pośród tych osiągnięć i sukcesów mnożą się również negatywne postawy dekadentkie. Okazuje się bowiem, że „dobrobyt” nie daje wybawienia ludzkości, wręcz przeciwnie – na początku XX wieku przyszłość jawiła się wielu ludziom bardzo pesymistycznie<sup>17</sup>. Narody Zachodu, jak mówił Dzieduszycki: „posiadają [już] gorąco pożądane, krwawo wywalczone dobra, wymarzony raj konstytucyjny i z rozczarowaniem patrzą na to, że przecie prawdziwego rajy nie ma na świecie, że nędze i troski są, jak były, że występki i bezprawie tylko nową przybrały postać”<sup>18</sup>.

Było to dla niego dowodem, że idea postępu ze swą negacją religii i hasłem „bezwyznaniowości” poniosła klęskę. Uważał, że stało się tak właśnie dlatego, że walczono z wiarą, z chrześcijaństwem,

---

i literatury oraz krytyk literacki. Karol Marks (1818–1883) – niemiecki filozof, socjolog, ekonomista, historyk, dziennikarz i działacz rewolucyjny, twórca socjalizmu naukowego. Auguste Comte (1798–1857) – francuski filozof i pozytywista, twórca terminu socjologia. Herbert Spencer (1820–1903) – angielski filozof i socjolog.

15 Zob. W. Dzieduszycki, *Uczone fantazje*, Kraków 1871.

16 Por. T. Zawajska, *Od epistemologii do historiozofii*, dz. cyt., 57 n.

17 Por. K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, dz. cyt., 47. Por. T. Jakubiec, *Wojciech Dzieduszycki. Pisarz, estetyk, filozof*, Kraków 2009, 33.

18 W. Dzieduszycki, *Wiek XIX*, Kraków 1900, 8.

a szczególnie z katolicyzmem. Jak sam wyznał: „doświadczenie nas uczy, iż trzymanie się tej [katolickiej] religii jest rękojmią szczęśliwego rozwoju społeczeństw”<sup>19</sup>. Prześledzenie historycznego rozwoju kultur pokazuje bowiem, że rozwijają się tylko te wspólnoty, które uznają zasady wypływające z wiary religijnej i na tych zasadach opierają ład społeczny. Jednak nie każda wiara religijna przyczynia się do rozwoju cywilizacji. Czyni to tylko taka, która, jak katolicyzm, trzymając się swych podstawowych zasad, pozostawia rozumowi i przedsiębiorczości ludzkiej swobodę w sferze pozareligijnej<sup>20</sup>. Istotą prawdziwego postępu i cywilizacji jest zatem postawa kierowania się w postępowaniu moralnymi prawami ustanowionymi przez Opatrzność. Istota cywilizacji nie zasadza się zatem na komforcie życia. „Nie ten naród jest cywilizowany, który ma najlepsze gościńce i najpiękniejsze karczmy, tylko ten, który ma więcej obywatelskiego ducha, poświęcenia i miłości”<sup>21</sup>.

## 5. ARGUMENTY DZIEDUSZYCKIEGO BRONIĄCE RELIGII

### 5.1. RELIGIA SŁUŻY DOBRU SPOŁECZEŃSTW

Reakcją na areligijne, a często nawet antyreligijne prądy myślowe XIX wieku był zwrot ku wierze i religijności, który dokonał się pod koniec tego stulecia. Zaczęto postulować religię jako jedną z najistotniejszych kwestii w życiu człowieka. Sprzyjało to także odrodzeniu się idei romantycznych, narodowych i mesjanistycznych. Do kręgu takich myślicieli można zaliczyć również Wojciecha

19 W. Dzieduszycki, *Listy czytelnika*, dz. cyt., 367.

20 Por. T. Zawojska, *Dzieduszycki Wojciech*, t. II, dz. cyt., 791. Por. T. Zawojska, *Od epistemologii do historiozofii*, dz. cyt., 254.

21 W. Dzieduszycki, *Listy ze wsi*, Lwów 1889, 279. Por. T. Zawojska, *Od epistemologii do historiozofii*, dz. cyt., 267.

Dzieduszyckiego<sup>22</sup>. Ateńczyk z Podola, uzasadniając swoje tezy i polemizując z entuzjastami idei „bezwyznaniowości”, wskazuje najpierw na doniosłą rolę, jaką religia odegrała w historii. Używa argumentu historycznego, aby poprzez przeszłe doświadczenia ukazać, jaką wartością jest dla społeczeństwa religia. Przede wszystkim pamiętajmy, zaznacza Dzieduszycki, że w Europie chrześcijaństwo przeprowadziło całe pokolenia przez trudne czasy barbarzyństwa, kończące epokę starożytną. Społeczności naszego kontynentu pogrążone były wtedy w zamęcie moralnym i społecznym, mnożyły się „występek i rozpusta”. Ratunkiem dla ówczesnej Europy stało się chrześcijaństwo z Ewangelią miłości, z moralnością opartą na Dekalogu, z wartościami uniwersalnymi, z porządkiem polityczno-społecznym<sup>23</sup>. Chrześcijaństwo „ugruntowało teokrację nową, wychowawczynię zdziczałego Zachodu, teokrację, nie przyrodniczą już, nie partykularną i politeistyczną, ale duchową, chrześcijańską, uniwersalną, mającą przewodzić ludzkości na drodze nieskończonego postępu. Papiestwo ujęło świat w swoje ręce, ten świat wychowało, nauczyło znowu ludzi ładu i zgody, dało im ideał, przez tysiąc lat uprawiało rolę pod nowy zasiew drugiej postępowej cywilizacji, wśród której dziś żyjemy, która się wydaje zagrożona upadkiem i zgubą”<sup>24</sup>.

Dla kontrastu – mówi Dzieduszycki – zobaczymy, że państwa i narody, które nie służyły żadnej religii, a były oparte jedynie na strachu i przemocy albo jakimś innym przymusie zewnętrznym, nie przetrwały próby czasu i „rozplynęły się w odmętach historii”. Oprócz pamięci nic po nich dziś nie pozostało. Przykładem są Hunowie, którzy za czasów Attyli wstrząsnęli Europą, ponieważ jednak nie służyli żadnej religii, nie zdołali założyć trwałego państwa. Podobnie Mongołowie, którzy pod wodzą Czyngis-chana byli przecież

---

22 Por. T. Zawajska, *Religijno-patriotyczne podstawy narodowych aspiracji Polaków u progu XX stulecia w świetle poglądów Wojciecha Dzieduszyckiego*, w: *Cywilizacja. O nauce, moralności, sztuce i religii* 48(2014), 33–34.

23 Por. W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 600 nn.

24 Tamże, 602.

postrachem całego świata. I choć Czyngis-chan przekazał berło swojemu potomstwu, to jednak jego imperium nie przetrwało<sup>25</sup>. Podobnie stanie się – twierdził polski myśliciel – z narodami Europy, jeśli nie powrócą do religii. Dlatego z ironią stwierdza: „stronnictwa rewolucyjne i radykalne mają religię, a różnych sekt wspólny dogmat, wiarę w postęp konieczny narzucić społeczeństwu wszystkim, tak że nikt, prócz niektórych odosobnionych katolików wierze w postęp głośno kłamu zadać nie chce”<sup>26</sup>. Jeśli odrzuca się wiarę w Boga i wszelkie związane z tym dogmaty, wartości oraz normy moralne, to musi się to skończyć upadkiem naszej cywilizacji, a przynajmniej doprowadzić do rozbicia społeczeństwa i jego barbaryzacji<sup>27</sup>.

## 5.2. RELIGIA JAKO ŹRÓDŁO SENSU

Znaczna część życia Dzieduszyckiego przypadła na okres względnie spokoju w Europie, nazywany *La belle époque*. „Piękną epokę” datuje się na lata 1871–1914. Cechowała ją wiara w ogólnoludzki postęp i dobrobyt. Jednak pod koniec XIX wieku wiara ta zachwiała się i pojawiły się postawy dekadentckie<sup>28</sup>. Pojawianie się tychże dekadentckich nastrojów zauważał również hrabia Wojciech. Myśliciele tacy jak Hartmann, Tołstoj czy Ruskin głosili rychły koniec ludzkości<sup>29</sup>. Także polski myśliciel sądził, że jeśli świat nadal będzie „w sobie zabijał duszę,” to doprowadzi do swej własnej zguby. Jedynym ratunkiem jest powrót do religii, do tradycji, do wartości. „Człowieka różni naprawdę od zwierząt jedynie uczucie religijne; bez niego byłby tylko

25 Por. W. Dzieduszycki, *Dokąd nam iść wypada?*, dz. cyt., 110.

26 Tamże, 110.

27 Por. Tamże, 113–114, 118.

28 Por. T. Zawojska, *Ku chrześcijańskiej wspólnocie Europy*, dz. cyt., 285, 287 n.

29 Por. W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 624. Także w jednym ze swych listów Dzieduszycki dokonuje krytyki poglądów Eduarda von Hartamanna i Lwa Tołstoja oraz popularnych wówczas nurtów, takich jak spirytualizm czy też stosowanie hipnozy. Zob. W. Dzieduszycki, *Listy czytelnika*, dz. cyt., 376 nn.

bardzo przemyślną, bardzo złośliwą i obrzydliwą małą. Ludzkość nowożytna pracuje nad tym przemocą, aby w sobie wszelką religię przytłumić i dojdzie do wszelkiej religii ustnego zaprzeczenia! Małą szczęśliwą i zdrową jednak człowiek być nie potrafi; dusza, tęskniąca przemocą do jakiegoś Boga, do jakiegoś ideału, udręczy ludzi nowożytnych, tak, że w męce swojej muszą dążyć świadomie lub nieświadomie do gromadnego samobójstwa. Po szaleństwie i po orgii dzisiejszej nie będzie zatem ruiny, nastanie nicestwo”<sup>30</sup>.

Dzieduszycki bardzo wyraźnie dostrzegł kryzys ogarniający świat zachodni w zakresie kultury, gospodarki, polityki i relacji międzyludzkich, w odwróceniu wartości i pomieszaniu pojęć. Ten zamęt realnie wpływał na nastroje jednostek i społeczeństw, również na samego Dzieduszyckiego, który uważał, że jeśli się tej anarchii nie powstrzyma, niechybnie doprowadzi cywilizację łańską do upadku. Remedium na taki stan rzeczy jest religia katolicka, której zasady i wartości należy wprowadzić w życie publiczne<sup>31</sup>. W takiej perspektywie religia jawi się jako źródło sensu dla udręczonej ludzkiej egzystencji. Jest tym, co fundamentalnie odróżnia człowieka od zwierząt, wyraża jego naturalne pragnienia i tęsknoty, nadaje rzeczywisty sens życiu. Nie można zatem walczyć z religią, ale należy wykorzystać ją jako antidotum na bolączki współczesnego świata, na pesymizm, bezsens i mnożące się dekadencje postawy. Tylko religia potrafi dać człowiekowi odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne, zapewnia poczucie sensu, bezpieczeństwa i pokoju. Bez niej człowiek staje się jedynie „bardzo przemyślną, bardzo złośliwą i obrzydliwą małą” i jako taki nie jest zdolny stworzyć trwałej cywilizacji. Ostatecznie to, co zbuduje, zostanie doprowadzone do ruiny i nihilizmu. Widząc postępujące odejście od religii, Dzieduszycki postawił też pytanie: czy upadek ludzkości jest przesądzony, niejako nieuchronny? Odpowiadał, że nie, jeśli powróci się do wiary,

30 W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 624.

31 Por. T. Zawojka, *Ku chrześcijańskiej wspólnoty Europy*, dz. cyt., 272 n.

do religii, do ducha: „Czy to poczucie religijne, ta potrzeba ideału i Boga, tkwiąca w głębi ludzkiej duszy, nie jest raczej poręką lepszej promiennej przyszłości? (...) Na to, aby ludzkość wyratować przed nieszczęściem i samobójstwem, potrzeba tylko wyraźnej, stanowczej, religijnej afirmacji, niepotępiającej tego, co nowożytna ludzkość zdobyła, a wskazującej tylko słuszny użytek z nauki, umiejętności, demokracji, powszechnej oświaty”<sup>32</sup>.

### 5.3. RELIGIA – ŹRÓDŁO TRWAŁOŚCI I TOŻSAMOŚCI NARODOWO-PAŃSTWOWEJ

Zauważmy jednak, że dla Dzieduszyckiego religia nie była jedynie ratunkiem przed nihilizmem. Rozumiał ją jako skuteczne źródło tożsamości narodowej i nieocenioną pomoc dla państwa. Uważał wręcz za konieczną, by stworzyć trwałe społeczeństwo, jest bowiem elementem spajającym i dającym tożsamość członkom danej społeczności<sup>33</sup>. Ta funkcja jednocząca jest szczególnie ważna, bo słowo religia oznacza, według Dzieduszyckiego, „węzeł łączący całe społeczeństwo, a tym węzłem bywa system przekonań wspólnych, o których nikt nie wątpi, nikt wątpić nie śmie, co do których nikt nawet przeciwnych argumentów słuhać nie chce, a które się tyczą spraw tak ważnych, że poręczają wspólne postępowanie wszystkich członków społeczeństwa, w tych wypadkach, w których żadnemu zewnętrznemu nie ulegają przymusowi i nawet wtedy, kiedy to postępowanie sprowadzić może na wiernych tej religii wyznawców klęski i prześladowania”<sup>34</sup>.

Przy czym religia ta może być zarówno religią ojczyzny (jak u starożytnych, Japończyków i wielu Europejczyków), religią dogmatyczną, opartą na objawieniu, a także religią postępu, rewolucji,

---

32 W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 624 n.

33 Por. T. Jakubiec, *Wojciech Dzieduszycki*, dz. cyt., 32.

34 W. Dzieduszycki, *Dokąd nam iść wypada?*, dz. cyt., 106.

socjalizmu, anarchizmu bądź staroświecką religią honoru<sup>35</sup>. Oczywiście niektóre z tych przedmiotów religijnej czci mogą się wymieszać i zrosnąć w jedno, jednak zawsze to, w co ludzie wierzą, musi uchodzić za najwyższe dobro. Z natury rzeczy religia nie może więc być sprawą indywidualną czy prywatną. Niestety, jak stwierdza Dzieduszycki, w XIX wieku zbyt mocno rozpowszechnił się zamęt duchowy i skrajny subiektywizm, które w konsekwencji doprowadzają do anarchii. Społeczeństwo niezdolne do wspólnego działania musi się rozpaść. Można jednak wskazać dwa warunki, twierdził Dzieduszycki, które sprawią, że nie dokona się społeczny rozkład. Są nimi: przymus zewnętrzny państwa albo religia polegająca na prawdziwym wolnym wyborze. Dzieduszycki opowiada się za tym drugim rozwiązaniem, gdyż uważa, że tylko ono pozwoli stworzyć trwałe więzi społeczne<sup>36</sup>. Intuicję tę potwierdza w *Mesjanizmie polskim*: „Są prawa psychologiczne czy moralne, czy jak je kto nazwie, ale łatwo zrozumiałe, które tłumaczą wzrost i upadek, a także następstwo narodów tak w starożytności, jak za czasów nowszych i które o dzisiejszej cywilizacji źle wróżyć każą. Narody wtedy bywają zdrowe i zgodne, wtedy trwają, wtedy tylko wspólnym życiem żyją, jak są wspólne dogmaty, nie tylko religijne, ale także społeczne, o których nikt nie wątpi. Gdzie o wszystkim wątpić wolno, gdzie się o wszystko toczy spór w narodzie, tam nie długie jego w dziejach mieszkanie, tam egoizm jednostek wszystko rozsądzić, stoczyć musi, wreszcie musi doprowadzić do ostatecznego upadku”<sup>37</sup>.

Dla Polaków, twierdzi Dzieduszycki, szczególnie ważna jest religia katolicka, bo to ona jest najważniejszym czynnikiem organizującym tożsamość narodową. Za bardzo niebezpieczne uważa zatem nakłanianie narodu, aby odstąpił od swej wiary. Wprost mówi, że jest to wręcz popychaniem go ku samobójstwu: „Kto nakłania naród do

---

35 Zob. tamże, 109.

36 Por. tamże, 108–109.

37 W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 590.

odstąpienia od katolicyzmu, ten pcha go ku samobójstwu, pomaga tym, którzy chcą zatraty polskiego imienia”<sup>38</sup>. Wiara i Kościół są bowiem „najsilniejszą zaporą wstrzymującą lud nasz od zatracenia swej narodowości”<sup>39</sup>. To kluczowe czynniki wspólnototwórcze<sup>40</sup>.

#### 5.4. RELIGIA – ŹRÓDŁO WARTOŚCI MORALNYCH

Dzieduszycki przedstawiał krytyczną diagnozę ówczesnego stanu cywilizacyjno-kulturowego Europy. Jako lekarstwo na wyjście z kryzysu wskazywał chrześcijańskie zasady etyczne<sup>41</sup>. Dlatego uważał, że najważniejszą funkcją religii jest to, iż praktykowana staje się nośnikiem wartości moralnych. W dobie industrializmu przemysł, technika i wielkomiejski styl życia odrywają człowieka od rodziny, tradycji i moralności. „Ludzie toną w Babilonie wielkich miast, zmieniają się w koła bezdusznej maszyny nowożytnego społeczeństwa, wiodą życie niespokojne, nerwicowe, chciwe, namiętne, wśród mechanicznych wynalazków, które ich ze wszystkim odrywają od natury”<sup>42</sup>.

Dla Dzieduszyckiego wszystko to dzieje się między innymi dlatego, że zaczęto negować religię, która jest przecież formą promowania postaw moralnych. Porzucenie religii doprowadza do tego, że ludzie popadają w marazm, nie mają czasu myśleć, tworzyć, interesować się nauką, sztuką czy literaturą, stawiać ważnych pytań i poszukiwać na nie wiążących odpowiedzi. Przestają od siebie wymagać, szukając tego tylko, co przyjemne i użyteczne. Brak religii spłaszcza moralność i prowadzi do barbaryzacji społeczeństwa<sup>43</sup>. Jak stwierdza Dzieduszycki: „Dziś burzymy wszyscy, mieszkamy po namiotach

---

38 Tamże, 539.

39 Tamże, 539.

40 Por. A. Kosiecka-Pajewska, *Zachowawcza myśl polityczna w Galicji w latach 1864–1914*, Poznań 2002, 209–210; Por. W. Dzieduszycki, *Dokąd nam iść wypada?*, dz. cyt., 16–17.

41 Por. T. Zawojska, *Ku chrześcijańskiej wspólnotocie Europy*, dz. cyt., 270.

42 W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 582.

43 Por. tamże, 582. Por. A. Kosiecka-Pajewska, *Zachowawcza myśl polityczna*, dz. cyt., 215.



i szalasach, które się lada chwila zawałą, albo spłoną i koczować możemy długo i zmarnieć wśród nowych średnich wieków gorszego barbarzyństwa, jeśli się nie znajdą ludzie, którzy na nowo dźwigną gmach chrześcijaństwa, na tej samej odwiecznej podstawie. Nowej religii ludzkości nie trzeba, ale potrzeba jej chrześcijaństwa zupełnego; trzeba, aby zasady chrześcijańskiej moralności zastosowano także do życia publicznego”<sup>44</sup>.

Pośród różnych religii to właśnie religia chrześcijańska jest źródłem najzdrowszej moralności i tylko ona może podźwignąć ludzkość z upadku, tak jak to zdarzało się już w historii: „kto krzyż wyniesie ponad samolubstwo narodów i stanów, ten stanie się ludzkością wodzem, nowego wieku budowniczym”<sup>45</sup>. Musi zatem znaleźć się – mówi polski uczoney – jakiś naród, który moralność chrześcijańską wcieli w życie i przystąpi do „budowy nowego świata naprawdę chrześcijańskiego”<sup>46</sup>. Jeśli tak się stanie, to być może unikniemy „strasznej katastrofy dziejowej; cywilizacja nie runie, a przemieni się tylko”<sup>47</sup>. Jak wyznaje z nadzieją: „świat rozpromienieje katolicyzmem, opartym na swobodnym przekonaniu nawróconych łaską Bożą, a nie pańskim rozkazem i ładem społecznym, opartym na miłości braterskiej obywateli między sobą, na stosunku ojcowskim, a nie pańskim władzy do poddanych”<sup>48</sup>.

Wedle polskiego historiozofa głęboka afirmacja religijna mogła dokonać się jedynie z inicjatywy papieża, który w tamtych czasach był jeszcze dla świata jednym z najważniejszych autorytetów. Aby w pełni dojrzało dzieło moralnego odrodzenia, trzeba, by przynajmniej jakiś jeden naród wprowadził tę naukę w czyn, najpierw poprzez wytrwałą pracę i cnotliwe życie poszczególnych jednostek, a potem wobec coraz większej rzeszy społeczeństwa. Jednak – jak

---

44 W. Działuszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 610.

45 Tamże, 610.

46 Tamże, 611.

47 Por. tamże, 610.

48 Tamże, 611.

zaznacza Dzieduszycki – odrodzenie owo nie dokona się w żadnym z narodów Zachodu, one są już zbyt zepsute. Pozostają jedynie narody słowiańskie, a wśród nich dwa wielkie narody: rosyjski i polski. Naród rosyjski, którego główną cechą, według polskiego myśliciela, jest rezygnacja z wszelkich dążeń, nie jest w stanie podjąć się realizacji tego zbawczego zadania w dziejach. Pozostają zatem Polacy. Mimo swych wad, nasz naród kultuwuje ideę moralnego dobra ucieleśnioną w idei ojczyzny. Dlatego to właśnie Polacy – twierdzi Dzieduszycki – są szczególnie predestynowani do tego, by pokonać rozlewającą się nieprawość. W tym celu należy w narodzie polskim kultuwować podstawowe cnoty społeczne: sprawiedliwość, uczciwość, ofiarność, pracowitość, wytrwałość, honor oraz walczyć z największym narodowym grzechem – zawiścią – która tłumi inicjatywę jednostek wybitnych, zdolnych i twórczych<sup>49</sup>.

## 6. MESJANIZM POLSKI JAKO ODPOWIEDŹ NA KRYZYS CYWILIZACYJNY

Dopiero dzięki tak nakreślonej perspektywie widać, że – według polskiego myśliciela – przed ludzkością stoi kluczowe zadanie: wprowadzenie wartości i moralności chrześcijańskiej do życia publicznego. I choć cywilizacja nowożytna „jest tak silną i tak mocno zorganizowaną, że przetrwa jeszcze wieki”, to jednak zaczyna chylić się ku upadkowi<sup>50</sup>. Ta pesymistyczna wizja może się ziścić, ale nie musi. Tak jak niegdyś Kościołowi udało się wprowadzić moralność w stosunki rodzinne i prywatne, przekształcając ludzi z nieokrzesanych barbarzyńców w budowniczych nowożytnej cywilizacji, tak teraz należy moralność wprowadzić do polityki, aby zapobiec degradacji kultury<sup>51</sup>. Koniec zachodniej cywilizacji nie jest więc przesądzony, jednak „tylko chrześcijaństwo może tę zgubę odwrócić, ale musi to

---

49 Por. tamże, 625, 630.

50 Por. tamże, 636–637.

51 Por. tamże, 637. Por. T. Jakubiec, *Wojciech Dzieduszycki*, dz. cyt., 46.

być chrześcijaństwo zupełne, domagające się miłości, sprawiedliwości, cnoty ewangelicznej, także w stosunkach narodu z narodem, stronnictwa ze stronnictwem<sup>52</sup>.

Uważał, że dzięki chrześcijaństwu, a szczególnie katolicyzmowi, ludzkość może odrodzić się moralnie i zażegnać kryzys cywilizacyjny. Papieże, mający w świecie autorytet moralny, mogą wskazać prawidłowy kierunek rozwoju ludzkości<sup>53</sup>. Taką odnowę rozpoczął już niezwykle ważny dla XIX wieku papież – Leon XIII<sup>54</sup>. Jego dzieło należy kontynuować, wcielać w życie. Musi znaleźć się naród, który uzna w jego spełnieniu swoje powołanie, swoją misję dziejową i będzie przewodził przede wszystkim pod względem moralnym. I tutaj Dzieduszycki widzi szansę dla Polski, gdyż, jak wspomniałem wcześniej, sądził, że Zachód nie jest w stanie tego uczynić, a z narodów słowiańskich jedynie Polska może się podjąć tego zbawczego zadania<sup>55</sup>. Podobnie jak w romantyzmie, pojmował naród jako wspólnotę duchową, tworzącą kulturę skupioną wokół narodowego ideału moralnego. Nośnikiem zaś tej moralności jest

---

52 W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 638.

53 Por. T. Zawajska, *Religijno-patriotyczne podstawy*, dz. cyt., 36.

54 Papież Leon XIII był bardzo aktywny we wskazywaniu społecznych i politycznych niebezpieczeństw jakie grożą chrześcijaństwu, dlatego dużą uwagę poświęcał sprawom społecznym. Już na początku pontyfikatu pisał na temat państwa, pochodzenia władzy cywilnej oraz demokracji (encyklika *Diuturnum illud*, 1881 rok). Cztery lata później wydał *Immortale Dei*, gdzie wypowiedział się o ustroju państwa chrześcijańskiego oraz zawarł swego rodzaju kodeks chrześcijańskiej polityki. Określił także zakres władzy duchowej i świeckiej, podkreślił, że każda władza jest legalna, o ile zapewnia dobrobyt społeczny. W 1888 roku w encyklice *Libertas praestantissimum*, wykazywał, że Kościół winien być strażnikiem dobrze rozumianej wolności. Stał się znany jako autor pierwszej i najważniejszej encykliki społecznej *Rerum novarum* (1891 rok), w której przedstawił zasady katolickiej nauki społecznej, potępił socjalizm, apelował o uczciwą płacę, zapewnienie praw robotnikom i postulował tworzenie związków zawodowych. Por. J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, tłum. z ang. T. Szafranski, Warszawa 1997, 435–438. Zob. J. Majka, *Katolicka Nauka Społeczna. Studium Historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986, 155–160. Por. T. Zawajska, *Religijno-patriotyczne podstawy*, dz. cyt., 36.

55 Por. W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 638. Por. T. Zawajska, *Od epistemologii do historiozofii*, dz. cyt., 274 nn.

kultura: literatura, filozofia, dzieła sztuki, wspólne zasady moralne ale nade wszystko religia<sup>56</sup>.

W ten sposób zrodziła się w „Ateńczyku z Podola” myśl o polskim mesjanizmie: „I oto z rozmów i rozmyślań wychyliła się we mnie ostatecznie myśl, w istocie swojej nie różna od nauk mesjanizmu polskiego. Nie masz w niej ani przyrównania Polski do Chrystusa, ani oczekiwania cudu, ani nadziei rychłego zmartwychwstania ojczyzny, sprowadzonego nagłym dzisiejszych państw upadkiem, ani kultu napoleońskiego, ani kacerskiej przymieszki i mistycyzmu, przeciwstawiającego katolicyzmowi nowe jakieś polskie objawienie. Ale jest przekonanie, że zadaniem Polski wprowadzić do dziejów moralność polityczną i społeczną – że to narodu naszego opatrzynym powołaniem”<sup>57</sup>. Jak możemy się przekonać, Dzieduszycki zredefiniował romantyczne podejście do mesjanizmu. Choć Polska ma szczególnie posłannictwo w dziejach narodów, to jednak nie dokonuje się ono drogą walki, cierpienia czy ofiary lub jakiegoś cudu, ale przez przyczynienie się do moralnego odrodzenia ludzkości, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym. Przewodnictwo Polski, pomimo wad narodowych, które dostrzegał, ma się realizować przez wytrwałą pracę opartą na wartościach i zasadach moralnych chrześcijaństwa<sup>58</sup>.

Powołaniem Polski jest więc orędownictwo moralności w życiu międzynarodowym i społecznym, wprowadzenie jej zasad w czyn, wdrażanie praw chrześcijańskich w dzieje<sup>59</sup>. Oto istota mesjanizmu polskiego w wydaniu Wojciecha Dzieduszyckiego. W swoim dziele poświęconym wprost mesjanizmowi pokazywał, jak tego dokonać: „Nasza cywilizacja, potężniejąc, naród krzepić, wznosić będzie, stanie się arką, w której zawarte będą wszystkie prawdy moralne i społeczne, mające świat obronić od ruiny, cywilizację chrześcijańską do

---

56 Por. T. Zawojcka, *Religijno-patriotyczne podstawy*, dz. cyt., 34.

57 W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 638–639.

58 Por. T. Zawojcka, *Religijno-patriotyczne podstawy*, dz. cyt., 35, 39–40.

59 Por. A. Kosiecka-Pajewska, *Zachowawcza myśl polityczna*, dz. cyt., 226. Por. T. Jakubiec, *Wojciech Dzieduszycki*, dz. cyt., 46–47.

wyższych doprowadzić celów; obojętność i niechęć przewycięży, cudzoziemców zmusi, żeby ją najpierw uznali, potem podziwiali, nieprzyjaciołom miecz prześladowczy z rąk wytrąci; a gdy wytrwamy w cnocie, a pracować będziemy ustawicznie, ujrzymy, iż drudzy kłamstwem się zatruli, my wyrosliśmy, my przewodzimy, myśmy u czoła! Tak, to być może, to być musi, jeśli zechcemy przyjąć na siebie wielkie powołanie, które konieczność dziejowa na nas nakłada. Wielkość dziejowa, zbawienie narodów zależy od ich własnej wytrwałej, cnotliwej, a roztropnej pracy. Kochacie Polskę, więc pracujcie, nie leńcie się, a wielka w dziejach nagroda, narodu naszego nie minie!”<sup>60</sup>. Każdy więc człowiek jest moralnie odpowiedzialny nie tylko za siebie, ale również za kierunek rozwoju cywilizacji. Ten obowiązek należy realizować w oparciu o prawa Boże, gdyż tylko w ten sposób uniknie się katastrofy. Taką samą misję mogą realizować również narody, a szczególnie do tego predestynowany jest naród polski<sup>61</sup>.

## 7. RYZYKO BEZWYZNANIOWEGO ŚWIATA

Przypomnienie myśli filozoficznej Dzeduszyckiego wydaje się sensowne, a ona sama nadal aktualna. Poznając jego teksty, czytelnik przekonuje się, że tak jest. Głos dziewiętnastowiecznego myśliciela wpisuje się we współczesne dyskusje światopoglądowe, w debatę nad istotą tożsamości europejskiej i nad kształtem jej cywilizacji. Przestrogi z przeszłości mogą nam pomóc lepiej ukształtować naszą przyszłość<sup>62</sup>. Gdy dziś, na początku XXI wieku, czytamy teksty polskiego filozofa sprzed ponad stu lat, to – choć mamy świadomość dystansu czasowego i czujemy, że wiele jego tez i przemyśleń może być obecnie uważanych za kontrowersyjne, a może nawet banalne – jedno wydaje się zaskakująco aktualne: współczesna strukturalna

---

60 W. Dzeduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, dz. cyt., 652–653.

61 Por. T. Zawojśka, *Religijno-patriotyczne podstawy*, dz. cyt., 35–36.

62 Por. T. Zawojśka, *Ku chrześcijańskiej wspólnotie Europy*, dz. cyt., 272.

niechęć do religii i jej zadań w życiu społecznym. Obecnie wciąż na nowo przywołuje się i przywraca ideę „bezwyznaniowości”, o której tak wiele pisał Dzieduszycki. Liczne środowiska i instytucje nadal widzą w religii przeszkodę dla postępu w niemalże każdej dziedzinie: moralnej, społeczno-politycznej, naukowej czy kulturalnej. Jesteśmy świadkami przywoływania haseł zarówno o konieczności radykalnego rozdziału państwa od Kościoła, polityki od wiary (religia sprawą prywatną, bez jakiegokolwiek odniesienia do życia publicznego), jak i negocjowania religii jako takiej. Idea państwa całkowicie laickiego i wymóg absolutnej neutralności światopoglądowej inspiruje dziś wiele osób do zmagania się o nowy wymiar życia społecznego, a czasem wręcz przejawia się w czynnej niechęci wobec wszelkich przejawów religijności<sup>63</sup>.

Niewątpliwie jest to skutek, obecnych szczególnie w Europie, silnych tendencji sekularyzacyjnych. Od kilku dziesięcioleci jesteśmy świadkami podważania wartości religii jako niezbędnego składnika życia społecznego, a tym bardziej politycznego. Czy w takiej perspektywie ma zatem sens przywoływanie refleksji myśliciela z innej historycznej i obyczajowej epoki? Sądzę, że tak, przynajmniej z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że jak już wspomniałem, aktualna jest sama kategoria „bezwyznaniowości”, a co za tym idzie i próba negocjowania religii jako zjawiska wartościowego. Po drugie, warto – korzystając z przemyśleń i obserwacji Dzieduszyckiego – spróbować odpowiedzieć na pytanie: jaki świat wyłoni się, gdy uwolnimy społeczność i politykę od religijnych inspiracji?

Dzieduszycki mocno zaznaczał, że samo osiągnięcie bezwyznaniowości jako stanu społecznego nie daje jeszcze odpowiedzi na pytanie – jaka inna niż religijna (w przypadku Europy – chrześcijańska) rzeczywistość ma wspierać ludzi i ich wspólnoty, konstruować paradygmaty, określać wartości i wybory? Oczywiście wiemy, że

---

63 Por. J. Grzybowski, *Szukając światła w nocy świata. Rozważania o kulturze, polityce i religii*, Kielce 2018, 134–136.

dzisiaj pewne odpowiedzi się pojawiają. Dla wielu socjologiczną rolę religii, jako uniwersalnego spoiwa społecznego, pełni w jakimś sensie odpowiednio sprofilowana kultura, rynek informacji medialnych i kapitalistyczna ekonomia. Przestrzenie te są dzisiaj najlepszym towarem i najbardziej pożądanym dobrem. Czeski myśliciel T. Halik twierdzi, że media przejęły najwięcej z tradycyjnych ról religii – interpretują świat, decydują o kwestii prawdziwości i ważności problemów, proponują wielkie symbole, styl życia, kreują wydarzenia i swoiste społeczne „sakramenty” – znaki tego co ulotne, tajemnicze, dalekie i niewidzialne<sup>64</sup>. Jest to swoisty substytut religii rozumianej w szerokim etymologicznym, socjologiczno-etnologicznym, znaczeniu tego pojęcia – *religare* – „łączyć”, „wiązać”, „budować wspólnotę więzi”<sup>65</sup>. Tak definiowana „religia” może przenikać wszystkie najważniejsze dziedziny życia, w tym także politykę, rozumianą jako troska o dobro wspólne, budowanie przyszłości i wysiłek w dążeniu do zadanych sobie celów. Coraz więcej słychać głosów, że społeczność, naród, państwo czy inne wspólnoty, z konieczności definiowane dzisiaj demokratycznie, potrzebują pewnego kwantum wspólnych wartości, które połączą pokolenia. Bez tego żadne społeczeństwo nie może ani trwać, ani się rozwijać<sup>66</sup>. Wynika to z oczywistego faktu, że każda ze wspólnot, tym bardziej polityczna, musi realizować jakoś

---

64 Por. T. Halik, *Europa pomiędzy laickością a chrześcijaństwem*, Więź (2011)2-3, 127.

65 Zob. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. z ang. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990. To sam Durkheim, syn rabina, który porzucił konfesję i przyjął światopogląd ateistyczny, rozwijał ideę globalnej religii obywatelskiej, pisząc o „kulcie człowieka”, „religii ludzkości” czy „religii prawa”. Kluczową rolę w tej świeckiej religii miała odgrywać państwowa edukacja, nakierowana na wychowanie zdolnych do poświęcenia obywateli. Zob. R.A. Wallace, *Émile Durkheim and the Civil Religion Concept*, *Review of Religious Research* 18(1977), 287-290; A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. z fr. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, 32; M. Gauchet, *Religia i demokracja*, tłum. z fr. M. Warchała, *Przegląd Polityczny* (2013)118, 83.

66 Por. J. Grzybowski, *Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki*, *Studia Philosophiae Christianae* 47(2011)2, 218.

zdefiniowane dobro (wartości). Tym samym oznacza to, że w społeczeństwie (jakkolwiek paradoksalnie to brzmi) nie da się zrealizować polityki bez „religii”, czyli bez odniesień społecznych zakotwiczonych w argumentach na rzecz więzi. A zatem polityka, chcąc nie chcąc, staje się swoistym urzeczywistnieniem wartości, aksjologicznych zachowań i reguł. Konsekwencją tego jest przekonanie, że dla wielu ludzi to relacje społeczne i polityczne, a nie religia stają się niejako „duszą” współczesnego, wielokulturowego i wielowątkowego świata<sup>67</sup>.

Jeśli zatem bezwyznaniowo usposobiony człowiek ma w życiu jednostkowym i społecznym osiągnąć pojednanie z samym sobą, to zawsze będzie szukał racjonalnych i moralnych sensów swej egzystencji. Oznacza to, że w projekcie ateistycznego społeczeństwa „wielkiej separacji” – jak nazwał to zjawisko Mark Lilla – społeczeństwa oddzielonego od konfesyjnych racji, argumentów i wpływów, nie da się żyć bez więzi. Stąd współcześni ateści, pragnący oddzielenia religii od polityki, mówią jednocześnie: można nie wierzyć w Boga, a jednocześnie żyć w sposób prawy, moralny i przyzwoity<sup>68</sup>. W swoich pracach i rozważaniach pokazują, że choć w laickiej społeczności należy być świadomym nieobecności Boga, którego „śmierć” stwierdzono i ogłoszono w XX wieku, to przede wszystkim należy z nadzieją starać się stworzyć lepszy świat. Każda kultura, w tym także kultura Zachodu potrzebuje jakiegoś etycznego fundamentu ciągłości i tradycji, jednak – w oczach ponowoczesnych myślicieli – rozumianej nie jako wyznanie (konfesja, wiara), ale jako pewien kod kulturowy, swoiste spoiwo zarówno życia społecznego jak i politycznego<sup>69</sup>. Są to, z jednej strony zeświecczone zasoby kultury religijnej włączone w system polityczny, z drugiej mentalne akty wspólnoty, tradycje,

---

67 Por. T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. z ang. W. Usakiewicz, Kraków 2010, 147; G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. z ang. L. Stawowy, Warszawa 2009, 27nn.

68 Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. z ang. J. Mikos, Warszawa 2009, 230.

69 Por. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008, 134–136.



rodzaje habitualnych zachowań i związanego z nim etosu. Stają się one (szczególnie dla osób określających się jako niewierzący, agnostycy, ateści) płaszczyzną stworzenia motywacji dla ludzkich postaw w spluralizowanym, migracyjnym, heterogenicznym, zmiennym i hybrydowym świecie<sup>70</sup>. Etos ludzki żyje przecież – przekonują zwolennicy laickiego społeczeństwa – w różnorodnych praktykach życia społecznego, w ludzkiej kulturze wziętej w całym jej bogactwie (filozofia, sztuka, nauka, sztuka). Duch bowiem trwa w twórczej aktywności człowieka. Bez symbolicznych struktur, dzięki którym zostaje w społeczeństwo wpuszczona nadzieja wykraczająca poza doraźne interesy i doczesne kalkulacje, społeczeństwa i jednostki tracą orientację<sup>71</sup>.

We współczesnych propozycjach bezwyznaniowych społeczności wybrzmiewa zatem kluczowe dla wielu ateistycznych środowisk pragnienie zbudowania świata, którego reguł nie określają prawa i zasady religijne. W takim świecie nie ma konieczności jakiegokolwiek mesjanizmu, tak ważnego dla romantyków XIX wieku i propagowanego w twórczości Dzeduszyckiego. Wszystkie nadzieje są ulokowane docześnie w „tu i teraz”. Jednocześnie jest tu widoczne szczerze pragnienie i wiara w realizację państwa sprawiedliwości i pokoju, życzliwości i dobra, którego prerogatywy będą płynąć jedynie z doczesnych uwarunkowań<sup>72</sup>.

Czy takie tezy nie falsyfikują ostrzeżeń i wywodów Wojciecha Dzeduszyckiego? Odpowiadając, zauważmy najpierw, że nadzieja

---

70 Implikuje to oczywiście praktykę, w której rytuały, instytucje, formy stają się najważniejsze. Bez głębokiego doświadczenia przemiany, religia staje się formą samą w sobie i celem dla samej siebie. Powodem tego zjawiska jest rozejście się doświadczenia religijnego (osobistego zaangażowania) z religijnymi rytuałami. Zob. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. z fr. R. Babińska, Kraków 2008, 67nn.

71 Por. T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja*, dz. cyt., 167; A. Delbanco, *The Real American Dream: A Meditation on Hope*, Harvard University Press 2000, 56; S. Kruszyńska, *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej*, Gdańsk 2011, 380.

72 Por. P. Valadier, *Nędza polityki i moc religii*, tłum. z fr. T. Żeleźnik, Warszawa 2010, 20–22.

na zbudowanie lepszego świata jest stara jak sama ludzkość, ale przekonanie, że można tego dokonać bez Boga, a nawet wbrew ideom religijnym pojawiła się – zaznaczał to mocno polski myśliciel – stosunkowo niedawno: w połowie XVIII wieku. Ateizm jest zatem projektem modernizacyjnym – chce zmienić świat na lepsze, pragnąc społeczności bez konfesyjnej narracji i jej uzasadnień. Czy wobec takich, dziś mocno promowanych tez, nie warto rozważyć wskazywanych przez Dzeduszyckiego konsekwencji wyparcia religii z życia publicznego?

Czy skutkiem ogłoszonej „śmierci Boga” i schyłku religii nie jest ryzyko utraty woli dążenia ku dobremu? Czy za utratą wiary nie następuje utrata motywacji, autorytetu, zaufania? W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, niebezpieczeństwo braku odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatrata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwości, z jaką ulega ono alienacji, wreszcie desakralizacja, która może przerodzić się w dehumanizację. Człowiek i społeczeństwo, dla którego już nic nie jest „święte”, mogą ulec moralnej dekadencji<sup>73</sup>. Czy potworne doświadczenia XX wieku, który stał się areną niewyobrażalnych zbrodni dokonanych przez ludzi zaciekle walczących z religią (Stalin, Hitler, Mao, Pol Pot), nie potwierdziły intuicji polskiego filozofa, który w haśle bezwyznaniowości widział nabrzmiewające niebezpieczeństwa?

Uważam zatem, że argumenty Wojciecha Dzeduszyckiego stanowią swoistą przestrożę dla tych wszystkich, którzy podnoszą dziś hasła „bezwyznaniowości”. Polski myśliciel starał się pokazać, że wyrugowanie religii z życia publicznego wcale nie przynosi postępu – wręcz przeciwnie – może prowadzić do barbaryzacji społeczeństw i jednostek. Z perspektywy polskiego historyka religia jest wręcz konieczna – daje społeczeństwom, narodom i państwom szansę utrzymania jedności wspólnotowej oraz narodowej tożsamości. Jest

---

73 Por. H. Pfeil, *Tragizm negacji Boga*, tłum. z niem. A. Chojecki, Katowice 1947, 8.

pożyteczna, jeśli chodzi o nadawanie czy też wzmacnianie poczucia sensu istnienia, chroni przed popadaniem w pesymizm i postawy dekadentkie, przyczyniając się w ten sposób do utrzymania zdrowej kondycji społeczeństwa. Przede wszystkim zaś staje się źródłem wartości i zasad moralnych, na których z powodzeniem można budować dobrą i pomyślną przyszłość każdego państwa. Przestrzeń rozwoju takich moralnych postaw jest dla Dzeduszyckiego w sposób szczególnie chrześcijaństwo, którego zasady warto afirmować i wprowadzać do życia publicznego narodów. Czytając jego teksty sprzed ponad wieku warto dostrzec ich proroczą wymowę. Dzeduszycki ostrzega, że odejście od religii w imię postępowo ujętej bezwyznaniowości niesie w sobie poważne ryzyko utraty społecznego etosu, który zawsze przynosi ze sobą religia.

## BIBLIOGRAFIA

- Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. z fr. E. Aduszkiewicz, Wydawnictwo „Czarna Owca”, Warszawa 2011.
- Daszyk K.K., *Osobliwy Podolak, W kręgu myśli historiozoficznej i społeczno-politycznej Wojciecha hr. Dzeduszyckiego*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1993.
- Delbanco A., *The Real American Dream: A Meditation on Hope*, Harvard University Press 2000.
- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. z fr. R. Babińska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. z ang. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.
- Dzeduszycki W., *Dokąd nam iść wypada?*, w: Tenże, *Dokąd nam iść wypada? Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2012.
- Dzeduszycki W., *Listy czytelnika*, Księgarnia Gubrynowicza i Schmidta, Lwów 1893.
- Dzeduszycki W., *Listy o wychowaniu*, Nakładem autora drukarnia Piller i Spółka, Lwów 1892.
- Dzeduszycki W., *Listy ze wsi*, seria I-II, Nakładem „Gazety Narodowej” drukarnia Piller i Spółka, Lwów 1889–1890.

- Dzieduszycki W., *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, w: Tenże, *Dokąd nam iść wypada?; Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2012.
- Dzieduszycki W., *Wiek XIX*, Główny Skład w Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej, Kraków 1900.
- Dzieduszycki W., *Uczone fantazje*, Drukarnia „Czasu”, Kraków 1871.
- Eagleton T., *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. z ang. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Gauchet M., *Religia i demokracja*, tłum. z fr. M. Warchała, Przegląd Polityczny (2013)118, 82–85.
- Grzybowski J., *Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki*, *Studia Philosophiae Christianae* 47(2011)2, 209–229.
- Grzybowski J., *Szukając światła w nocy świata. Rozważania o kulturze, polityce i religii*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2018.
- Halik T., *Europa pomiędzy laickością a chrześcijaństwem*, *Więź* (2011)2-3, 127–133.
- Jakubiec T., *Wojciech Dzieduszycki. Pisarz, estetyk, filozof*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.
- Kelly J.N.D., *Encyklopedia papieży*, tłum. z ang. T. Szafranski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, 435–438.
- Kosiecka-Pajewska A., *Zachowawcza myśl polityczna w Galicji w latach 1864–1914*, Wydawnictwo Naukowe im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2002.
- Krański Z., *Przedświt*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1924.
- Kruszyńska S., *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
- Lilla M., *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. z ang. J. Mikos, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.
- Majka J., *Katolicka Nauka Społeczna. Studium Historyczno-doktrynalne*, Wydawnictwo: Fundacja Jana Pawła II. Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986.
- Pfeil H., *Tragizm negacji Boga*, tłum. z niem. A. Chojecki, Nakładem Księgarni św. Jacka, Katowice 1947.
- Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. z ang. L. Stawowy, Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza”, Warszawa 2009.
- Szulakiewicz M., *Religia i czas*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2008.
- Valadier P., *Nędza polityki i moc religii*, tłum. z fr. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2010.

- Wallace R.A., *Émile Durkheim and the Civil Religion Concept*, Review of Religious Research 18(1977), 287–290.
- Zawojska T. *Dzieduszycki Wojciech*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, 788–794.
- Zawojska T., *Ku chrześcijańskiej wspólnotcie Europy. Refleksje myślicieli polskich z początku XX stulecia*. W: *Dzieduszycki i M. Zdziechowski*, w: *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, 269–289.
- Zawojska T., *Od epistemologii do historiozofii. Poglądy filozoficzne Wojciecha Dzieduszyckiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- Zawojska T., *Religijno-patriotyczne podstawy narodowych aspiracji Polaków u progu XX stulecia w świetle poglądów Wojciecha Dzieduszyckiego*, *Cywilizacja. O nauce, moralności, sztuce i religii* (2014)48, Fundacja *Servire* Instytut Edukacji Narodowej, Kraków 2014, 29–42.

## A CRITICAL ANALYSIS OF WOJCIECH DZIEDUSZYCKI'S IDEA OF “IRRELIGIOUSNESS”

**Abstract.** This article considers the polemic of the Polish philosopher Wojciech Dzieduszycki (1848–1909) against one of the progressive slogans of the 19th century. Dzieduszycki himself described this slogan as „irreligiousness”. This paper analyses Dzieduszycki's arguments regarding the negative consequences following the exclusion of religion from the public sphere, in both past and Dzieduszycki's times, and also shows the extremely positive role of religion in the lives of individuals, states, nations, and even entire civilizations. Without religion, the Polish thinker claimed, communities degrade and die. An interesting and nowadays very important discussion about the role of religion in social life has been paired in the article with the idea of „Polish messianism” disseminated by Dzieduszycki. (as an appropriate response to the civilisational crisis), as well as with the radical secularism in our current culture and politics.

**Keywords:** religion, irreligiousness, state, society, nation, Polish messianism, the idea of progress, civilization.

---

ARKADIUSZ LAO

arkadiuszla@gmail.com

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wóycickiego 1/3, 01–938 Warszawa

ORCID: 0000-0003-2021-6952

Doi: 10.21697/spch.2020.56.1.02

## BIBLIOGRAFIA

Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię dzieł cytowanych** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym w „Sugerowanym sposobie cytowania” (s. 26), z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu

Np.:

Lubański M., *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 52–63.

## WARUNKI PUBLIKACJI TEKSTÓW W STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje że:

1. Praca nie była dotąd nigdzie publikowana.
2. Praca nie została złożona do druku w żadnej innej redakcji i nie będzie złożona w innej redakcji w czasie, gdy podlega recenzowaniu dla *SPCh*.
3. W artykule w odpowiedni sposób ujawnione są informacje o podmiotach przyczyniających się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, ewentualne źródła finansowania etc.), w szczególności, że informacja o autorstwie pracy jest adekwatna. Autor (główny autor) potwierdza spełnienie tego wymogu w Umowie zawieranej z Wydawnictwem Naukowym UKSW przed publikacją pracy (umowa taka jest przesyłana Autorowi po decyzji o przyjęciu pracy do druku).

Przypadki nierzetelności naukowej, w szczególności *ghostwriting* (istotny wkład w powstanie publikacji osoby nie ujawnionej w odpowiedni sposób w pracy) i *guest authorship* (przypisanie autorstwa lub współautorstwa pracy osobie, której wkład w powstanie artykułu był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca) będą przez Redakcję ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające autorów itp.).

JERZY LUTY

## JAK MOŻLIWA JEST ADAPTACYJNA ANALIZA SZTUKI? NIEKTÓRE PROBLEMY METODOLOGICZNE ESTETYKI EWOLUCYJNEJ

**Streszczenie.** Estetyka ewolucyjna jako młoda i obiecująca dyscyplina nadal w zasadzie nie posiada wypracowanej metodologii, choćby takiej jak neuroestetyka. Na przykład spory wokół tego, kiedy dane zachowanie artystyczne można uznać za adaptację (a może produkt uboczny adaptacji lub twór wyłącznie kulturowy), nie prowadzą do jasnych konkluzji, co wynika z faktu, że otrzymane wyniki badań można często przypisać do wielu hipotetycznych funkcji. Z kolei, jeśli hipoteza o tym, że dane zachowanie jednoczy ludzi, zostanie potwierdzona empirycznie, to i tak nie musi to oznaczać, że zachowanie to jest adaptacją. Aby wyjaśnienie ewolucyjnego pochodzenia zachowania było wiarygodne, powinno ono przejść test Tinbergena (1951), a więc uzyskać potwierdzenie w każdym z czterech aspektów: (1) powinno ujawniać się spontanicznie na wczesnym etapie rozwoju osobniczego, (2) posiadać zidentyfikowaną funkcję oraz (3) historię ewolucyjną, a także (4) mechanizm emocjonalny wywołujący przyjemność lub odrazę, który uruchamia się w określonych okolicznościach. Jeśli każdy z tych warunków zostanie spełniony, z dużą dozą pewności można stwierdzić, że badane zachowanie jest adaptacją w sensie ścisłym. Czy jednak ścisłość jest domeną sztuki? W artykule starano się dowieść, że wyjątkowa idea konsilencji nauk humanistycznych i przyrodniczych, pomimo licznych wątpliwości metodologicznych, w badaniach estetyków ewolucyjnych znajduje atrakcyjną z punktu widzenia współczesnych, uniwersalistycznych wyzwania, wykładnię. Pozwala też zbliżyć nas do zrozumienia wyjątkowości człowieka – jedyne gatunku, który powszechnie tworzy i konsumuje sztukę, będąc w niej bezgranicznie rozmiłowany.

**Słowa kluczowe:** sztuka, ewolucja, adaptacja, dobór płciowy, konsilienca

1. Wstęp. 2. To tylko teoria... 3. Ewolucyjne badanie sztuki. 4. Darwin, sztuka i dobór płciowy.
5. Zarzuty wobec podejścia ewolucyjnego. 6. Poziomy wyjaśnienia funkcjonalnego w adaptacyjnej analizie sztuki. 7. Podsumowanie.

## 1. WSTĘP

Czy sztuka jest ewolucyjną adaptacją ludzkiego umysłu, taką jak strach przed pająkami czy zdolność widzenia głębi? Czy możemy mówić o uniwersalnych wyznacznikach estetycznych ukształtowanych przez dobór naturalny i płciowy? Tego rodzaju pytania formułowane są od niedawna na gruncie estetyki ewolucyjnej – młodej dyscypliny w obrębie estetyki filozoficznej, zainspirowanej teorią ewolucji Darwina i jej współczesnymi rozwinięciami. Kluczowe dla zrozumienia istoty sporów wokół adaptacyjnej funkcji sztuki jest pojęcie adaptacji biologicznej. W swych rozważaniach estetycy ewolucyjni poddają je analizie na równi z pojęciem sztuki, starając się dowodzić jednocześnie, że teoretyczne ujęcie sztuki ulega przemianie pod wpływem ustaleń ewolucyjnych nauk o człowieku, poprzez stopniowe odejście od perspektywy estetycznej do naturalistycznej i natywistycznej.

Celem artykułu jest ukazanie, jak perspektywa ewolucyjna wzbogaca nasze pojęcie sztuki oraz, że może być ona ożywcza dla estetyki w obliczu jej kryzysu. Dowodzę również, że w hipotezach formułowanych na gruncie estetyki ewolucyjnej, mimo pewnych trudności metodologicznych, postulowana przez C.P. Snowa i E.O. Wilsona wyjątkowa idea konsilencji (*consilience*) nauk humanistycznych i przyrodniczych znajduje atrakcyjną, z punktu widzenia współczesnych uniwersalistycznych wyzwań, wykładnię.

## 2. TO TYLKO TEORIA...

„Powie mi ktoś, że to tylko teoria. Niewątpliwie, jest to teoria naukowa i jako taka nie jest bezwzględnie pewna. W zasadzie mogłoby być także całkiem inaczej. Tylko że w obecnym stanie naszej wiedzy niepodobna rozsądnie w jej prawdziwość wątpić, tak mniej więcej, jak nie można wątpić, że Ziemia obraca się wokół Słońca, choć teoria śp. ks. kanonika Kopernika jest także tylko teorią. Powiedziałbym, że mało jest w zoologii poglądów równie dobrze uzasadnionych



jak ten”<sup>1</sup>. Tak o teorii ewolucji pisał w eseju *Przeciw humanizmowi* Jan Maria Bocheński, dominikanin, profesor Uniwersytetu we Fryburgu i jeden z najbardziej zasłużonych w świecie polskich logików i filozofów. Kreśląc w nim swoje poglądy „na tak zwaną naturę człowieka”, poddał przy okazji dogłębnej krytyce trzy poglądy, które łączą się z koncepcją humanizmu (którą określa żartobliwie „człowiekochwalstwem”): że człowiek jest istotą wyższą, czyli bogatszą, lepszą, godniejszą od innych istot w świecie; że owa wyższość jest nie tylko ilościowa, ale także jakościowa: „człowiek ma nie tylko więcej inteligencji niż małpa, ale całkiem inny, wyższy rodzaj inteligencji”; oraz że człowiek jest czymś jedynym w swoim rodzaju, że żyje wprawdzie w świecie, ale nie jest częścią przyrody, że jest uważany „za wcielenie jakiejś wartości sakralnej”<sup>2</sup>.

Choć darwinowska teoria ewolucji jest dzisiaj w naukach przyrodniczych nieomal powszechnie akceptowana, to jej zastosowanie do badania mechanizmów życia społecznego i umysłowego rodzaju ludzkiego pozostaje wciąż w fazie początkowej<sup>3</sup>. Choć człowiek podlega niezmiennie procesom ewolucyjnym na wielu poziomach (zarówno genotypowym, jak i fenotypowym), analizowanie go w ten sam sposób, co inne stworzenia, u znacznej części humanistów natrafia na znaczny opór. Pierwszą współczesną dyscypliną, która dokonała tego

---

1 J.M. Bocheński, *Przeciw humanizmowi*, w: *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, 32.

2 Por. tamże, 25–26.

3 Warto przy tym zauważyć, że również inni myśliciele związani z Kościołem zwracają uwagę na doniosłość teorii ewolucji, co może świadczyć o interdyscyplinarnym konsensusie w kwestii naukowości i uniwersalności praw ewolucji biologicznej. Można w tym miejscu wspomnieć choćby *Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk* Jana Pawła II z 1996 r., w którym polski papież pisał: „Nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą. Zwraca uwagę fakt, że teoria ta zyskiwała stopniowo coraz większe uznanie naukowców w związku z kolejnymi odkryciami dokonywanymi w różnych dziedzinach nauki. Zbieżność wyników niezależnych badań – bynajmniej nie zamierzona i nie prowokowana – sama w sobie stanowi znaczący argument na poparcie tej teorii”. <https://nauka.wiara.pl/doc/469395.Magisterium-Kosciola-wobec-ewolucji> (dostęp: 31.01.2020).

rodzaju „odsakralizowania”, prowadząc badania z uwzględnieniem perspektywy biologicznej, była etologia. Etologowie interesowali się czterema kluczowymi zagadnieniami w badaniu nad zachowaniami człowieka, które określa się czasem jako cztery wielkie pytania Tinbergena<sup>4</sup>. Są to pytania o to: (1) jak wygląda zachowanie i jakie są jego *bezpośrednie przyczyny*, (2) w jaki sposób zachowanie przyczynia się do wzrostu szansy przeżycia osobnika i przekazania jego genów następnym pokoleniom, a więc o cel adaptacyjny, który wydają się ono spełniać, (3) jakie są jego ewolucyjne lub filogenetyczne źródła, czyli jak mogła wyglądać ewolucja zachowania się, która doprowadziła do wyłonienia się analizowanej jego formy, a więc jego *przyczyny pośredniej* i w końcu (4) jego przyczyny rozwojowej, czyli w jaki sposób zachowanie rozwija się w trakcie ontogenezy osobnika<sup>5</sup>. Poszukiwanie odpowiedzi na wszystkie z tych pytań (przy wykorzystaniu paradygmatu psychologii ewolucyjnej, opierającego się przede wszystkim na teorii dostosowania łącznego, teorii doboru krewniaczego, sprecyzowanym pojęciu adaptacji, teorii altruizmu odwzajemnionego i teorii inwestycji rodzicielskiej) pozwala dziś określać, czy dane zachowanie ludzkie jest adaptacyjne w sensie biologicznym (czy też jest produktem ubocznym innych adaptacji umysłowych, a może technologią kulturową).

Teoria ewolucji, której założenia przyczyniły się do obecnego sukcesu nauk przyrodniczych, w tym etologii (oraz jej współczesnej wersji – psychologii ewolucyjnej), choć z wolna przebijają się do świadomości przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych, wciąż pozostaje raczej źródłem pojedynczych inspiracji niż rzeczywistego wpływu. Nie zmienia to faktu, że perspektywa ewolucyjna zatacza

---

4 N. Tinbergen, *On aims of ethology*, Zeitschrift für Tierpsychologie 20(1963), 410–433, por. D. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, tłum. z ang. M. Orski, Gdańsk 2001, 33–34.

5 Por. T. Kaleta, *Etologia klasyczna i jej filozoficzne oraz psychologiczne źródła*, Życie Weterynaryjne 93(2018)8, 532–536.

coraz szersze kręgi<sup>6</sup>. Jej zasięg oddziaływania można zaobserwować w wielu dyscyplinach oraz podejmowanych w ich obrębie zagadnieniach<sup>7</sup>, w tym także w estetyce, oraz w filozoficznych analizach sztuki<sup>8</sup>.

### 3. EWOLUCYJNE BADANIE SZTUKI

Ewolucyjne badanie sztuki rozpoczęło się w momencie, gdy powstała darwinowska biologia ewolucyjna. W 1857 r. Herbert Spencer opublikował pracę zatytułowaną *Pochodzenie i funkcja muzyki*, w której proponuje, aby tworzenie muzyki przez ludzi ściśle powiązać z rozwojem mowy. Doprowadziło to do dyskusji z Karolem Darwinem, który w *O pochodzeniu człowieka* i *Doborze płciowym* (1871) skłaniał się ku pogładowi, że muzyka z dużym prawdopodobieństwem była oparta filogenetycznie na odgłosach wydawanych przez różne zwierzęta podczas zalotów i że tak emocjonalne dźwięki poprzedzały rozwój mowy u ludzi. Parry<sup>9</sup> zaproponował, aby wspólna ocena dzieł sztuki – funkcja, która dziś powinna być określana jako współdzielona uwaga (*shared attention*)<sup>10</sup> – miała swe źródło w zbiorowych emocjach i ekscytacji, towarzyszącym grupom w sytuacjach takich jak polowanie. Allen, koncentrując się dodatkowo na elementach graficznych, takich

---

6 Por. M. Miłkowski, *Perspektywy ewolucjonistyczne w badaniach społecznych*, w: *Oprogramowanie rzeczywistości społecznej*, red. M. Gdula, L.M. Nijakowski, Warszawa 2014, 185–208.

7 Np. w psychologii (emocje, motywacje, agresja, empatia), socjologii (czynniki spójności społecznej, role społeczne), antropologii (uniwersalia kulturowe i gatunkowe), ekonomii (konsumpcja na pokaz), politologii (natura temperamentów politycznych), psycholingwistyce (pochodzenie i funkcja języka) czy w literaturoznawstwie i krytyce (powtarzające się motywy przewodnie i uniwersalia estetyczne).

8 Por. D. Dutton, *Instynkt sztuki. Piękno, zachwyty i ewolucja człowieka*, tłum. z ang. J. Luty, Kraków, 2019; J. Luty, *Sztuka jako adaptacja. Uniwersalizm w estetyce ewolucyjnej*, Kraków 2018.

9 Por. C.H. Parry, *The Evolution of the Art of Music*, London 1896.

10 Por. E. Dissanayake, *Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why*, Seattle 1995; B. Boyd, *On the Origin of Stories: Evolution, Cognition, and Fiction*, Cambridge, MA, 2009.

jak symetria czy prymitywne kształty, zakładał, że nasza skłonność do tego typu przedstawień może wynikać z konstrukcji naszego mózgu, który ma tendencję do poszukiwania prawidłowości w otaczającym nas świecie, nawet tam gdzie ich nie ma<sup>11</sup>.

Te i inne pomysły, znacznie wyprzedzające nowoczesną neurobiologię, trafnie przewidywały wiele istotnych kwestii, które mają kluczowe znaczenie dla zrozumienia natury naszego zmysłu estetyki i przyjemności, płynącej z odbioru dzieł sztuki. W odniesieniu do wyobraźni figuratywnej James Sully uważał, że możemy preferować te obrazy, które sugerują podobieństwo do nas samych lub do natury<sup>12</sup>, z kolei Alfred C. Haddon, który łączył ewolucyjne pomysły z antropologią i socjologią, sugerował<sup>13</sup>, że funkcje sztuki spełniane wśród tzw. ludów prymitywnych wskazują na ewolucyjne powody istnienia sztuki w ogóle<sup>14</sup>.

W ostatnich dziesięcioleciach w ramach ewolucyjnego podejścia do sztuki wysunięto wiele interesujących teorii i hipotez. Sztuka znalazła się w orbicie zainteresowań najważniejszych przedstawicieli współczesnych badań ewolucyjnych nad ludzkim zachowaniem (takich jak: Edward O. Wilson, David Buss, Leda Cosmides, John Tooby, Steven Pinker). Wilson w książce *Konsiliencja* z 1998 roku poświęcił sztuce osobny rozdział, co przyczyniło się do wzrostu zainteresowania jej obecnością w ewolucyjnej historii ludzkiego gatunku oraz w studiach nad ludzkim zachowaniem<sup>15</sup>. Jak zauważa Ellen Dissanayake, pomimo że etologowie również poświęcali swą uwagę sztuce, czynili to zwykle w bardzo pośredni sposób. Kwestia adaptacyjnych własności sztuki rzadko była poruszana wprost, pojawiając się jedynie w kontekście wyjaśnień ewolucyjnych innych zachowań i funkcji, takich

---

11 Por. G. Allen, *Physiological Aesthetics*, London 1877; tenże, *The Colour-Sense: Its Origin and Development*, London 1879.

12 Por. J. Sully, *Art and Psychology*, *Mind* 4(1876)1, 467–478.

13 Por. A.C. Haddon, *Evolution in Art*, New York 1914.

14 Por. N.E. Aiken, *The Biological Origins of Art*, Westport, Connecticut 1998.

15 E.O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. z ang. P. Mikos, Poznań 2002.

jak: komunikacja, zdobywanie prestiżu, zabawa, potrzeba jedności i porządku, poszukiwanie, rozrywka i inne<sup>16</sup>.

#### 4. DARWIN, SZTUKA I DOBÓR PŁCIOWY

Darwin postrzegał ludzką sztukę wizualną jako konsekwencję instynktu zdobienia ciała. Zwracał uwagę na to, że samce w większości kultur pozwalają sobie na dużo większą swobodę, jeśli chodzi o ozdabianie samych siebie niż samice, tak jak przewiduje teoria doboru płciowego. (Rozumiał, że mężczyźni należący do jego własnej kultury zdobili się posiadłościami czy skarbami kolonialnymi raczej niż tatuażami i nakryciami na penisy)<sup>17</sup>.

W *Doborze płciowym* formułuje pogląd (1871), że altany altanników (*ptilonorhynchidae*), rodziny ptaków, występujących w Australii i Nowej Gwinei, ewoluowały jako ozdoby zalotów dzięki doborowi płciowemu, dokonywanemu wraz z wyborem samic. Jest to myśl zupełnie przełomowa, ponieważ przenosi ciężar kierowania procesem ewolucyjnym z samców na ich partnerki reprodukcyjne. Altany zachęcają samice do kopulacji poprzez reklamę sprawności samca i nie spełniają żadnej funkcji przetrwania<sup>18</sup>. Darwin określił

---

16 Por. E. Dissanayake, dz. cyt., 42–45.

17 Ciekawy opis z zakresu międzygatunkowej etologii porównawczej, który wyszedł spod pióra Darwina, zawiera np. następujący fragment: „Zarówno w wypadku ozdób sztucznych, używanych przez ludzi dzikich i cywilizowanych, jak i naturalnych upiększeń ptasich, przyozdabiana jest przede wszystkim głowa. (...) upiększenia są zadziwiająco zróżnicowane. Upierzenie czoła lub tyłu głowy składa się z piór ukształtowanych rozmaicie; czasami mogą się one podnosić lub rozpościerać, przez co w pełni ujawniają się ich piękne barwy. (...) Również gardło przyozdobione jest czasami brodą, koralami lub wyrostkami mięsnymi. Takie przydatki bywają na ogół ubarwione jaskrawo i niewątpliwie stanowią ozdobę”. K. Darwin, *Dobór płciowy*, tłum. z ang. K. Zaćwilichowska, Warszawa 1960, 184. Por. też G. Miller, *Aesthetic fitness: How sexual selection shaped artistic virtuosity as a fitness indicator and aesthetic preferences as mate choice criteria*, *Bulletin of Psychology and the Arts, Special issue on evolution, creativity, and aesthetics* 2(2001)1, 20–25.

18 Por. G. Miller, art. cyt., 20–25.

altannika jako gatunek, który „nabył dziwnego instynktu budowania altanek dla płasów miłosnych”<sup>19</sup>.

Angielski przyrodnik zdawał sobie sprawę, że altany są jednym z najlepszych przykładów doboru płciowego oraz sztuki tworzonej przez zwierzęta. Altany pokazują, że wybór dokonywany przez partnerkę może stworzyć skomplikowane adaptacje psychologiczne do konstruowania estetycznych ornamentacji poza ciałem zwierzęcia (Richard Dawkins określi je potem jako fenotyp rozszerzony). Altany pokazują również, że dobór płciowy faworyzuje sprawność. Estetyczna jakość altany jest wiarygodnym wskaźnikiem nieprzeciętnych umiejętności, sprawnego mózgu, dobrych genów, a samice altannika rozwinęły estetyczny zmysł oceny po to, by rozróżniać altany w celu uzyskania najlepszych genów (dziedzicznej sprawności) dla swojego potomstwa<sup>20</sup>. Koncepcja pokazu sprawności znalazła potwierdzenie w tzw. hipotezie upośledzenia (*handicap principle*), sformułowanej przez Amotza Zahaviego, mówiącej o tym, że koszty poniesione na pokaz same w sobie są pokazem sprawności<sup>21</sup>.

Na problem z aplikacją reguły pokazu sprawności do zalotów u ptaków zwraca uwagę Richard O. Prum<sup>22</sup>. Według tego ornitologa, altana altannika jako rozszerzony fenotyp samca podlegający ocenie samicy jest pokazem zbyt skomplikowanym, aby umożliwiał jednoznaczną ocenę sprawności potencjalnego partnera (podobnie jak fantastycznie zdobiony i prezentowany w niezwykle energicznym pokazie ogon argusa malajskiego). Gdyby hipoteza wyboru w oparciu o uczciwe sygnały pokazu sprawności była prawdziwa,

---

19 K. Darwin, dz. cyt., 182.

20 Por. tamże, 182–183; por. G. Miller, art. cyt.

21 A. Zahavi, A. Zahavi, *The Handicap Principle – A Missing Piece of Darwin's Puzzle*, New York 1997.

22 Por. R.O. Prum, *Ewolucja piękna. Jak darwinowska teoria wyboru partnera kształtuje świat zwierząt i nas samych*, tłum. z ang. K. Skonieczny, Kraków 2019; przykładem estetycznego pokazu godowego jest także według Darwina i Pruma ogon argusa malajskiego (*argusianus argus*), por. K. Darwin, dz. cyt., 433.

samiczka – która, zanim dokona matrymonialnego wyboru, odwiecda nawet osiem altanek, często bardzo od siebie oddalonych (a więc naraża się na niebezpieczeństwo) – musiałaby dysponować przeogromnym repertuarem ocen dla poszczególnych ich elementów, które to oceny przekładałyby się następnie na rozpoznawanie określonych sprawności, jakie dany element pokazu miałby reprezentować, co wydaje się przerastać zdolności percepcyjno-poznawcze nie tylko ptaka, ale każdego innego stworzenia. Prum uważa, i jest to hipoteza samego Darwina, że zachowanie altannika (a także argusa malajskiego), które pierwotnie ewoluowało jako pokaz sprawności, tak by wybierane były cechy stanowiące uczciwe i trafne wskaźniki zdrowia, wigoru i zdolności przetrwania, z czasem ewoluowało do postaci sygnału estetycznego, który jest odczytywany w oderwaniu od swej pierwotnej funkcji. „(...) siłą, która napędza późniejszą ewolucję wyboru partnera jest sam wybór partnera (...) arbitralne wybory estetyczne (Darwina) okazują się istotniejsze niż wybory dokonywane ze względu na przewagę adaptacyjną (Wallace’a), ponieważ cecha, która oryginalnie była preferowana z powodu adaptacyjnego, stała się samodzielnym źródłem atrakcyjności. Kiedy cecha staje się atrakcyjna, jej atrakcyjność i popularność stają się celami samymi w sobie”<sup>23</sup>.

Ocena dokonywana przez samice altannika i argusa nie ma zatem charakteru funkcjonalnego (nie polega wyłącznie na właściwym odczytaniu pokazu sprawności), lecz estetyczny, subiektywny i jest wyrazem wolności czy wręcz dowolności wyboru. Należy zgodzić się z autorem, że przywykliśmy uważać zachowania zwierząt za bardziej zdeterminowane genetycznie niż zachowania ludzi. Być może powinniśmy zrewidować ten pogląd.

Łączenie przez Darwina ludzkiej aktywności artystycznej z ekstrawaganckim pokazem, pełniącym funkcję zalotów u innych zwierząt, było podejściem oryginalnym i trafnym, opartym na ważnych przesłankach teoretycznych. Z punktu widzenia teorii estetycznej

---

23 Por. R.O. Prum, dz. cyt., 46.

kilka elementów wymagałoby jednak uściślenia. Po pierwsze, Darwin operował XIX-wiecznym pojęciem sztuki, które łączyło ją z pięknem jako jej nieodłączną cechą. Tymczasem zarówno badacze XX-wiecznej sztuki modernistycznej, jak i różnych odmian sztuki niskiej niekoniecznie odwołują się do elitarnego estetyzmu sztuk pięknych. Piękno nie jest ani pojęciem uniwersalnym, ani jednoznacznym: rozumienie go jako to, co harmonijne zawęża jego znaczenie, natomiast w znaczeniu szerokim jest bardziej wyrazem zachwyty niż określeniem cechy definiującej sztukę.

Po drugie, jest raczej wątpliwe, aby płęć żeńska ludów pierwotnych (w przeciwieństwie do altannika i argusa malajskiego) dokonywała wyborów seksualnych wyłącznie na podstawie piękna czy sztuki. Z pewnością z punktu widzenia kobiet nie mniej istotne u potencjalnych partnerów reprodukcyjnych powinny być takie cechy, jak wytrzymałość, wytrwałość czy siła charakteru, a więc różne pozaestetyczne odmiany pokazów sprawności. To zastrzeżenie można zresztą spróbować odnieść do całego projektu traktującego sztukę jako „pokaz sprawności”. Sztuka wedle tego podejścia nie różni się zasadniczo od każdego innego rodzaju aktywności, który wymaga nakładów energii, czasu i zasobów, trwonionych bez wyraźnego celu adaptacyjnego (np. kupna drogiego samochodu, zorganizowania wystawnego przyjęcia, przebiegnięcia maratonu). Po trzecie, pojęcie sztuki, które interesuje etologa, na przykład Ellen Dissanayake, jest znacznie szersze i obejmuje, oprócz wizualnego pokazu, również muzykę, taniec, zdobienie otoczenia, czy opowiadanie historii (połączone nierzadko w jeden multimedialny protoperformens)<sup>24</sup>.

Teoretycy tego okresu, którzy stosowali optykę ewolucyjną, ale nie brali na serio teorii doboru płciowego, mieli problem ze zrozumieniem adaptacyjnej funkcji sztuki, z jej kosztami energetycznymi oraz ograniczonymi możliwościami przetrwania, wynikającymi z tych kosztów. Na przykład Ernst Grosse pisał w *Początkach sztuki*, że

---

24 Por. E. Dissanayake, dz. cyt., M. Kocur, *Źródła teatru*, Wrocław 2013, 150–220.



dobór naturalny odrzuciłby „już dawno, ludzi, którzy tracili swe siły w tak bezcelowy sposób [t.j. tworzenie dzieł sztuki], na rzecz ludzi o praktycznych talentach; zatem sztuka nie mogła być rozwinięta się tak bardzo i obficie, jak to się stało”<sup>25</sup>. Opinię tę podzielali tacy darwinowscy teoretycy sztuki przełomu XIX i XX w. jak Henry Balfour, A.C. Haddon i Felix Clay, poszukując przede wszystkim wiele wiarygodnych nieseksualnych funkcji sztuki<sup>26</sup>.

Takie podejście wynikało w znacznej mierze z niewłaściwego zrozumienia mechanizmów doboru płciowego oraz ogólnych zasad teorii ewolucji. W owym czasie popularne było, wywodzące się od Herberta Spencera materialistyczne rozumienie mechanizmów ewolucyjnych, które operowało terminami walki o byt (*struggle for existence*) czy przetrwania najlepiej przystosowanych (*survival of the fittest*)<sup>27</sup>, co powodowało, że skupiano się przede wszystkim na męskiej rywalizacji, w niej upatrując motor napędowy doboru płciowego<sup>28</sup>. Jak zauważa Miller, „przez ponad wiek, dobór płciowy był postrzegany jako mechanizm oparty o męską rywalizację, w którym aktywne, konkurujące ze sobą samce walczyły o »posiadanie« biernych samic, poprzez zdobywanie terytorium i pozycji oraz odpieranie rywali”<sup>29</sup>.

25 E. Grosse, *The Beginnings of Art*, New York – London 1914, 312; por. G. Miller, art. cyt.

26 Por. G. Miller, art. cyt.

27 Problem z użyciem terminu *survival of the fittest*, który Darwin zapożyczył od Herberta Spencera, polega na tym, że choć jest ono lepsze od całkowicie błędnego stosowania terminu *survival of the strongest* (przeżycie najsilniejszych), to wciąż nie oddaje istoty działania procesu ewolucyjnego. Bardziej właściwe jest mówienie o *reproduction of the fittest* (rozmnażaniu się najlepiej przystosowanych), ponieważ najważniejszym miernikiem sukcesu ewolucyjnego jest wydanie na świat potomstwa (czego samo przeżycie osobników jeszcze nie gwarantuje, choć jest do tego koniecznym warunkiem), co nie zawsze dotyczy osobników najsprawniejszych, lecz na przykład tych, które wykażą się najbardziej ekstrawaganckim pokazem (zgodnie z logiką doboru płciowego).

28 Por. H. Cronin, *The Ant and the Peacock: Altruism and Sexual Selection from Darwin to Today*, Cambridge 1991; G. Miller, *Umysł w zalotach*, tłum. z ang. M. Koraszewska, Poznań 2004.

29 G. Miller, *Aesthetic fitness*, art. cyt.

Nie brano raczej pod uwagę możliwości, że to samice dokonują wyboru partnera i że może się to odbywać na podstawie kryteriów estetycznych. Co ciekawe, ornamenty uważano zwykle (wbrew poglądom samego Darwina) za wskaźniki przynależności do danego gatunku, które miały rzekomo pomagać zwierzętom w unikaniu kopulacji międzygatunkowej. Dopiero w ostatnich kilku dekadach, m.in. za sprawą odkryć Roberta Triversa i sformułowanej przez niego teorii różnic w inwestycji rodzicielskiej samców i samic czy wspomnianej hipotezy upośledzenia Zahaviego, pogląd ten uległ zmianie. Dobór płciowy uważa się obecnie za istotny, a zdaniem takich autorów jak Geoffrey Miller czy David Buss, za podstawowy czynnik regulujący ewolucję ludzkich ciał i umysłów, sygnałów i interakcji społecznych, również w odniesieniu do sztuki.

Nawet jeśli niektórzy XIX-wieczni teoretycy nie ulegali spencerowskiej wersji darwinizmu i pochyłali się na teorię doboru płciowego w odniesieniu do sztuki, jak Felix Clay w *The Origin of the Sense of Beauty*, to popełniali zazwyczaj typowy błąd utożsamiania funkcji seksualnych z pobudkami seksualnymi. Jest to zresztą dość częste przeoczenie, pojawiające się również w niektórych współczesnych analizach. Aby przyciągać potencjalnego partnera, sztuka nie musi traktować bezpośrednio o seksie, podobnie jak zdobienie altany przez altannika nie musi być emocjonalnie umotywowane pragnieniem kopulacji<sup>30</sup>. Namalowanie obrazu, napisanie sonetu czy przyozdobienie gniazda – wszystkie te czynności są zindywidualizowanymi pokazami sprawności, w którym osobnik sprawniejszy robi większe wrażenie na potencjalnej partnerce lub uzyskuje wyższą ocenę w odbiorze społecznym od osobnika mniej sprawnego i dlatego działanie to można z powodzeniem opisać w kategoriach doboru płciowego.

---

30 Przypomina to jedno z powszechnych nieporozumień na temat teorii Darwina, a mianowicie, że z regułu ewolucji wynika bezpośrednia motywacja do maksymalizowania reprodukcji swoich genów (dlaczego tak nie jest, wyjaśniam dalej, omawiając klasyczne zarzuty formułowane wobec podejścia ewolucyjnego).

Jednak ani sonet, ani obraz nie musi mieć charakteru erotycznego. Jak zauważa Miller, fakt, że „niektóre altanniki budują altanki wysokie i stożkowe jak fallus, [a] inne budują altanki w kształcie jajek, które wyglądają jak joni, (...) to zwykły zbieg okoliczności”<sup>31</sup>.

## 5. ZARZUTY WOBEC PODEJŚCIA EWOLUCYJNEGO

Wobec podejścia ewolucyjnego w naukach humanistycznych (w tym w naukach o sztuce) formułowanych jest wiele zarzutów (listę powszechnych nieporozumień na temat teorii ewolucji zestawia David Buss i inni)<sup>32</sup>. Można je podzielić na powszechne nieporozumienia dotyczące teorii ewolucji oraz bardziej sensowne zarzuty formułowane z jednej strony wobec psychologii ewolucyjnej, z drugiej zaś wobec ewolucyjnych studiów nad sztuką.

Do pierwszej grupy należą m.in.: przekonania, że zachowanie ludzkie jest zdeterminowane genetycznie; że jeżeli coś powstało na drodze ewolucji, to znaczy, że nie jest podatne na zmiany; że obecnie działające mechanizmy psychologiczne są optymalne i że z teorii ewolucji wynika bezpośrednia motywacja do maksymalizowania reprodukcji swoich genów<sup>33</sup>. Pierwsze z nich określa się mianem determinizmu genetycznego i opiera się na błędnym przekonaniu, że geny wywołują określone zachowania bez wpływu ze strony środowiska. W rzeczywistości zachowanie jest wypadkową obu czynników:

31 G. Miller, *Umysł w zalotach*, dz. cyt., 307.

32 D. Buss, dz. cyt., 40–44; M. Miłkowski, dz. cyt., 185–208; M. Hohol, *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Kraków 2013.

33 To dość częsty błąd mylenia motywów i celów działania z odpowiedzialnymi za nie procesami. Buss ilustruje go, przytaczając przykład badania psychologicznego, w którym proszono ludzi, aby napisali, czym się aktualnie zajmują. Niektórzy mówili o rzeczach błahych, jak „uczenie kota załatwiania się w przeznaczonym do tego miejscu albo zapuszczanie paznokci”. Innych zaprzętały większe sprawy, „jak uzyskanie dyplomu, nawiązanie znajomości, a nawet wprowadzenie zmian w cywilizacji zachodniej”. Przez 20 lat tych badań nie znalazł się jednak nikt, kto by odpowiedział: „dążę do maksymalizacji reprodukcji moich genów”; por. D. Buss, dz. cyt., 43.

ewolucyjnych adaptacji oraz wpływu środowiska. Na potwierdzenie prawdziwości tej oczywistej zasady Buss podaje przykład sposobu, w jaki powstają zrogowacenia skóry. Nie mogłyby one zaistnieć, gdyby nie wykształcił się mechanizm produkowania dodatkowego naskórka, połączony ze środowiskowym bodźcem w postaci częstych obtarć skóry. Tłumaczenie tego zjawiska przy użyciu terminologii ewolucyjnej przez stwierdzenie, że zrogowacenia są uwarunkowane genetycznie i występują niezależnie od wpływów środowiska jest zwyczajnie błędne. Jeśli nie ma obtarć, nie ma też zrogowaceń. Dopiero obecność obu czynników gwarantuje ekspresję cechy.

Niezbędność wpływu środowiska na wykształcenie się danej zdolności dobrze ilustruje przykład przyswajania mowy. Nie ma wątpliwości, że umiejętność posługiwania się językiem jest uwarunkowana ewolucyjnie, a specyficzna wersja genu *FOX2* jest taka sama u wszystkich ludzi i różni się (wprawdzie nieznacznie) od jego wersji u innych naczelnych. Mowa wykształca się spontanicznie u każdego zdrowego dziecka. Nie uczy się ono mówić w ten sam sposób, w jaki uczy się czytać albo pisać, nie trzeba go do tego przymuszać, nabywanie mowy następuje w sposób odruchowy. Musi być jednak spełniony jeden niezbędny warunek – otoczenie, czyli obecność grupy społecznej. Dziecko wychowane w całkowitej izolacji i „niewystawione” w odpowiednim momencie rozwoju na bodźce środowiskowe nie wykształci zdolności mówienia, nigdy też nie nadgoni straconego czasu. Sama obecność programu adaptacyjnego nie wystarcza.

Podobnie jest z innymi cechami adaptacyjnymi, w tym psychologiczno-społecznymi. Dowiedziono na przykład, że istnieją różnice międzypłciowe w częstości przypisywania zamiarów seksualnych płci przeciwnej – kobiety robią to rzadziej od mężczyzn. Buss przywołuje badanie, w którym określano reakcję na uśmiech kierowany ze strony kobiet w kierunku mężczyzn. Jeśli kobieta uśmiechnie się do mężczyzny, obecni przy tym mężczyźni, częściej niż kobiety, uznają, że

jest ona nim seksualnie zainteresowana<sup>34</sup>. Zdaniem Bussa, wynika to z ewolucyjnie wykształconego mechanizmu, który skłania kobiety do ostrożniejszego wyboru potencjalnych partnerów, co z kolei nie dotyczy mężczyzn, bo są oni bardziej zaprogramowani na poszukiwanie przelotnych okazji seksualnych<sup>35</sup>. Różnice w inwestycji rodzicielskiej (termin wprowadzony przez Triversa)<sup>36</sup> u obu płci przekładają się zatem na różnice w strategiach doboru partnera – kobiety wybierają ostrożniej, mężczyźni powierzchowniej (jednocześnie częściej próbując zaimponować potencjalnym partnerkom poprzez różnego rodzaju pokazy i popisy). A zatem mężczyźni częściej myślą o niezobowiązujących relacjach (właśnie z powodu mniejszej inwestycji rodzicielskiej). Jednak jak konkluduje autor, dopiero znajomość tego mechanizmu pozwala go zmienić. „Można na przykład nauczyć mężczyzn, że zbyt łatwo przypisują uśmiechającym się do nich kobietom intencje seksualne. Dzięki temu rzadziej będą podejmowali działania oparte na tej mylnej interpretacji i zmniejszą liczbę niepożądanych zalotów”<sup>37</sup>.

W podobnym duchu wypowiada się Helena Cronin, krytykując nastawione antydarwinowsko nurty feminizmu (utrzymujące, że równe traktowanie kobiet i mężczyzn będzie możliwe dopiero po dowiedzeniu ich biologicznej identity; a przecież to, że kobiety biologicznie różnią się od mężczyzn, nie oznacza, że powinny być nierówno traktowane). Brytyjska filozof stwierdza: „Jak w ogóle można sobie wyobrazić odpowiedzialną politykę nieopartą na wiedzy o różnicach między płciami? Przecież decyzje polityczne muszą bazować na rozumieniu natury ludzkiej, czyli zarówno męskiej, jak

---

34 Por. tamże.

35 Por. tamże.

36 Por. R. Trivers, *Parental investment and sexual selection*, w: *Sexual Selection & the Descent of Man*, red. B. Campbell, New York 1972, 136–179.

37 Por. D. Buss, dz. cyt., 41.

i żeńskiej”<sup>38</sup> i dodaje: „Odpowiedź na genetyczny determinizm jest zatem prosta: chcesz zmienić zachowania, modyfikuj środowisko. A żeby wiedzieć, jakie zmiany mogą być sensowne i pozytywne, trzeba znać prawa darwinizmu”<sup>39</sup>.

Inne błędne twierdzenie funkcjonujące w popularnym przekazy jest takie, że obecnie działające mechanizmy psychologiczne są optymalne. Opiera się ono na niezrozumieniu zasady ewolucyjnej inercji (opóźnienia) kształtowania się cech<sup>40</sup>. Gdyby twierdzenie to było prawdziwe, to dziś w społeczeństwach Zachodu nie cierpielibyśmy masowo na cukrzycę, otyłość i problemy kardiologiczne, a arachnofobię (intuicyjny strach przed pajakami) zastąpiłaby np. samochodofobia (samochody są częstszą przyczyną śmierci niż pająki czy węże). Spośród pozostałych należy wymienić choćby: błąd panadaptacjonizmu (czyli naiwny selekcjonizm), sprowadzanie ewolucji wyłącznie do doboru naturalnego (lub traktowania drugiej darwinowskiej siły selekcyjnej – doboru płciowego – jako odmiany pierwszej); błąd utożsamiania ewolucji z przetrwaniem najsilniejszych (klasyczny spencerowski socjodarwinizm, wynikający z niezrozumienia mechanizmów ewolucyjnych); przekonanie, że podmiotem ewolucji jest gatunek (a nie jednostka czy gen, co stało się przedmiotem słynnej Biologicznej Bzdury Roku 2013); lamarkizm, czyli przekonanie o dziedziczeniu cech nabytych (to prawda, że londyńscy taksówkarze mają powiększony hipokamp i że zmiany w objętości tego obszaru mózgu, odpowiedzialnego za pamięć, odbywają się w trakcie ich życia – co miało rzekomo dowodzić, że mechanizmy umysłowe nie powstają stopniowo w procesie ewolucji, ale że mogą ulegać przeobrażeniom w trakcie ontogenezy; owszem, mogą, ale syn taksówkarza nie będzie *natural born taxi driver*); uznawanie

---

38 H. Cronin, *Zrozumieć naturę człowieka*, w: *Nowy Renesans*, red. J. Brockman, tłum. z ang. P.J. Szwejcer, A.E. Eichler, Warszawa 1996, 66–67.

39 Tamże, 60.

40 Por. B. Pawłowski, *Adaptacje i ewolucyjna inercja ludzkiego umysłu*, w: *Ewolucja. Filozofia. Religia*, red. D. Leszczyński, Wrocław 2010, 109–121.

ewolucji za proces celowy (we właściwym zrozumieniu nie pomagają tu niestety personifikujące określenia ewolucji czy doboru, takie jak: kształtuje, faworyzuje, eliminuje itd.).

Inny zarzut odnosi się do metody „inżynierii odwrotnej” jako sposobu wyjaśniania w psychologii ewolucyjnej, której stosowanie może skutkować formułowaniem twierdzeń typu „narząd X powstał po to, aby rozwiązać problem Y”, które jednak nie podaje kryterium wyboru jednego spośród wielu możliwych scenariuszy opisujących korzyści wynikające z danej cechy.<sup>41</sup> Zastrzeżenia budzi też model SSSM<sup>42</sup>, stworzony przez psychologów ewolucyjnych na potrzeby krytyki nauk społecznych, który, według określenia M. Hohola, przypomina słomianą kukłę, którą można atakować w prosty sposób<sup>43</sup>.

## 6. POZIOMY WYJAŚNIENIA FUNKCJONALNEGO W ADAPTACYJNEJ ANALIZIE SZTUKI

Wielu badaczy niezajmujących się teorią ewolucji na co dzień, a próbujących zmierzyć się z jej zastosowaniem do innych dziedzin, podkreśla, że tezy formułowane w jej ramach wydają się często kontrintuicyjne. Być może jest to wynikiem ateleologicznego charakteru działania doboru naturalnego oraz do pewnego stopnia płciowego<sup>44</sup>

41 Por. M. Hohol, dz. cyt., 122–123.

42 Standardowy Model Nauk Społecznych (*Standard Social Sciences Model*, czyli SSSM) – określenie ukute przez Johna Tooby’ego i Ledę Cosmides – na określenie modelu dominującego w naukach społecznych, który zakłada, że osobowość człowieka jest wyłącznie produktem kultury ukształtowanym w procesie socjalizacji, a nasz umysł w chwili narodzin jest „czystą kartą”, która zostaje w toku wychowania „zapisana” przez środowisko. Zdaniem tych autorów, model ten w ostatnich latach zostaje zastępowany modelem ewolucyjnym, zgodnie z którym, jeśli pewne zachowania społeczne lub fakty kulturowe występują powszechnie, to można powiązać je z ewolucyjną adaptacyjnością oraz wskazywać na ich związek z darwinowskim mechanizmem doboru naturalnego lub płciowego; por. L. Cosmides, J. Tooby, dz. cyt.

43 Por. M. Hohol, dz. cyt., 123–124.

44 Kwestię ukierunkowania obu doborów w oryginalny sposób podejmuje Dutton, który zwraca uwagę, że dobór płciowy w pewien sposób rehabilituje celowość w teorii ewolucji

oraz znacznego skomplikowania mechanizmów adaptacyjnych u ludzi. Jak pisze Dissanayake: „Indywidualności nie są w nieustającej walce między sobą: współczucie, hojność i współpraca są tak samo częścią ludzkiej natury jak interesowność, ksenofobia i agresja”<sup>45</sup>. Być może owa trudność ze zrozumieniem jest też wynikiem głęboko zakorzenionych przyzwyczajeń teoretycznych. Autorka *Homo Aestheticus* zwraca uwagę na pewien aspekt aplikacji ewolucjonizmu w naukach o człowieku, a mianowicie na stosowane przez ewolucjonistów funkcjonalnych wyjaśnień ludzkich zachowań, które niewiele mają wspólnego z antropologicznymi założeniami na temat funkcjonalizmu. Wyjaśnienia ewolucjonistyczne nie sugerują na przykład, że wszystkie części społeczeństwa są ze sobą powiązane albo że indywidualne zachowania w społeczeństwie pełnią pewne funkcje specyficzne w danym społeczeństwie. Współczesna antropologia fizyczna odrzuca pojęcie funkcji powstałe w oparciu o modele wyjaśniające Durkheima, Malinowskiego i Radcliffe-Browna. Te szeroko zakrojone interpretacje funkcjonalnego społeczeństwa i kultury zostają zastąpione mniej ambitnymi i bardziej skoncentrowanymi, zindywidualizowanymi badaniami. W przeciwieństwie do wyjaśnień funkcjonalistycznych: „pojęcie funkcji adaptacyjnej nie musi być sztywne, hierarchiczne czy deterministyczne ani nie zmusi pojedynczych przypadków zachowań (adaptacyjnych) funkcjonalnych, takich jak sztuka, do bycia zarezerwowanym *wyłącznie* dla Zachodu. Wręcz przeciwnie – idea adaptacjonizmu jest taka, że zachowania są rozwiniętymi predyspozycjami, które mogą być wyrażone w różnych kulturowych i indywidualnych przejawach”<sup>46</sup>.

---

(por. D. Dutton, dz. cyt., 277-280), co szczególnie dobrze widać na przykładzie doboru płciowego u ludzi, który nazywa „samoudomowieniem”, por. D. Dutton, dz. cyt., 279.

45 E. Dissanayake, *The Arts After Darwin. Does Art Have Origin and Adaptive Function*, w: *World Art Studies: Exploring Concepts and Approaches*, red. K. Zijlmans, W. van Damme, Amsterdam 2008, 245. Tłum. z ang. J.L.

46 Tamże.



Powyższe uwagi Dissanayake ukazują, moim zdaniem, źródło wielu nieporozumień, również metodologicznych, w ewolucyjnych studiach nad sztuką. Wzmiankowane przez nią subtelne, acz o istotnym znaczeniu, rozróżnienie, jest o tyle ważne, że tok myślenia adaptacjonistów wymaga wyjaśnień funkcjonalnych. Są to jednak wyjaśnienia, które zakładają, że określone cechy (np. anatomiczne) posiadają funkcje w takim znaczeniu, że ręce służą do dotykania i tworzenia, a oczy do patrzenia (a więc nie w sensie funkcjonalistycznym, lecz właśnie ewolucyjnym). Jak podkreśla Dissanayake, również takie zachowania jak uśmiech, śmiech, zabawa czy mowa oraz kategorie zachowań takie jak zaloty, zachowania godowe, rodzicielstwo, agresja czy dzielenie się żywnością posiadają funkcję adaptacyjną, a często nawet kilka funkcji. „W toku ewolucji, dzieci apatyczne i nietowarzyskie nie rozwijałyby się tak dobrze jak ich bardziej interakcyjni rówieśnicy, którzy lepiej przetrwaliby do dorosłości, przekazując swoje geny następnym pokoleniom”<sup>47</sup>.

Identyfikowanie adaptacyjnych zachowań wymaga dwóch poziomów funkcjonalnego wyjaśnienia – bezpośrednich (*proximate*) powodów zachowania (jego pozornej motywacji oraz natychmiastowego emocjonalnego lub psychologicznego efektu – zwykle sprowadza się to do reakcji – „czuję, że to dobre lub słuszne”) oraz ich ostatecznej (*ultimate*) wartości adaptacyjnej (selektywnej, przystosowawczej)<sup>48</sup>. Oczywiście ludzie nie żyją ze świadomą decyzją lub zamiarem przetrwania czy przekazania własnych genów następnym pokoleniom, co obrazuje przywołana wcześniej uwaga Bussa o 20-letnim badaniu tego, „czym ludzie aktualnie się zajmują”. Tym, co skłania ich do codziennego działania są bliższe emocjonalne pragnienia oraz satysfakcje, które motywują i nagradzają adaptacyjne zachowania, takie jak zaloty i łączenie się w pary, opieka nad dziećmi, obrona

---

47 Tamże.

48 Powody bezpośrednie odpowiadają dwóm pierwszym przyczynom Tinbergena, powody ostateczne – dwóm ostatnim.

przed agresorem, dzielenie się jedzeniem z własną rodziną i bliskimi, a także udział w tworzeniu sztuki. Te pragnienia i przyjemności, produkty aktywności ludzkiego umysłu rozwinęły się, aby motywować zachowania adaptacyjne. Ludzie angażują się w sztukę z wielu bezpośrednich powodów – aby wyrazić swoje wewnętrzne „ja”, zademonstrować oddanie bóstwu, zarobić na życie, zapewnić sukces podczas polowania, zadowolić klienta, zaimponować innym, jak również od czasu do czasu dla rozrywki i przyjemności. Można by długo wymieniać tego rodzaju funkcje, czerpiąc przykłady zarówno ze sztuki przeróżnych małych społeczności, jak również analizując teorie estetyczne, niemające wiele wspólnego z wyjaśnieniami biologicznymi czy adaptacyjnymi<sup>49</sup>.

Wiarygodna analiza sztuki przez adaptacjonistów powinna zawierać zatem opis bezpośrednich (bliższych) funkcji sztuki oraz wykazanie tego, jak ewentualnie przyczyniają się one do sukcesu adaptacyjnego lub reprodukcyjnego (wykazanie funkcji ultymatywnych). Nie wydaje się, aby wszystkie wytwory sztuki (ani nawet większość) przyczyniały się do sukcesu adaptacyjnego, tak jak nie przyczyniają się do niego wszystkie odmiany altruizmu czy łączenia się w pary. Jednak wskazanie, jakie funkcje ostateczne stoją za ludzkimi „chczeniami”, skłonnościami i emocjonalnymi reakcjami, zbliżyłoby nas do wyjaśnienia, jak dane zachowanie artystyczne (artyfikacyjne) przyczyniło się do sukcesu ewolucyjnego naszych przodków, i dlaczego wraz z nim przetrwało do dziś.

## 7. PODSUMOWANIE

Artykuł pokazuje, jak perspektywa ewolucyjna wpływa na współczesną estetykę. Nie ulega wątpliwości, że akcenty uniwersalistyczne

---

<sup>49</sup> Na temat różnych, nieadaptacyjnych funkcji sztuki por. E. Dissanayake, *What is Art For?*, Seattle 1988; S. Davies, *Aesthetic Judgment, Artworks and Functional Beauty*, *The Philosophical Quarterly* 56(2006), 224–241.

i naturalistyczne są obecne w samej teorii estetycznej od jej początków. W obliczu współczesnych odkryć naukowych uzyskują one jednak nowy wymiar. Jak pisze Denis Dutton w swym monumentalnym *Instynkcie sztuki*: „To, czego potrzebuje filozofia sztuki, to podejścia, które zaczną traktować sztukę jako pole działań, obiektów i doświadczeń naturalnie pojawiających się w ludzkim życiu”<sup>50</sup>. Sztuka w ujęciu ewolucyjnym przestaje być zatem postrzegana jako nabyta ludzka własność, mająca swe źródło w kulturze, i zaczyna jawić się jako niezbywalna cecha ludzkiego wyposażenia umysłowego, ukształtowana w wyniku działania procesów ewolucyjnych.

Celem artykułu było zwrócenie uwagi na to, że przyjęcie perspektywy uniwersalistycznej i naturalistycznej w estetyce – jak to czyni estetyka ewolucyjna – nie oznacza automatycznie uznania sztuki (lub poszczególnych sztuk) za efekt doboru naturalnego, czy to w postaci adaptacji, czy produktu ubocznego. Nie oznacza też przyjęcia za pewnik w odniesieniu do źródeł sztuki założeń drugiej z darwinowskich sił ewolucyjnych: doboru płciowego. Podstawowym warunkiem zbadania czy dana cecha lub zachowanie (w tym przypadku: zachowanie artystyczne czy artyficyjne) są adaptacyjne w sensie biologicznym (a być może pozostają wyłącznie formą technologii kulturowej) jest odwołanie się do badań empirycznych prowadzonych w oparciu o metody nauk przyrodniczych, a ściślej rzecz biorąc, w oparciu o teorię, sformułowaną po raz pierwszy ponad półtora wieku temu przez Karola Darwina.

W artykule starano się również pokazać, że rzetelnie prowadzone analizy ewolucyjno-estetyczne mają tę cechę, że przede wszystkim właściwie odczytują nienaukowość twierdzeń funkcjonujących w popularnym przekazie, jednocześnie sceptycznie traktując różne wersje hiperadaptacjonizmu w wyjaśnianiu funkcji sztuki, które oparte są zwykle o przesadny optymizm poznawczy pomieszany z luźnym traktowaniem protokołu naukowego. Wagę owego protokolarnego rygoru, którego

---

50 D. Dutton, dz. cyt., 98.

utrzymanie wydaje się niezbędne w prowadzeniu badań i analiz ewolucyjnych sztuki, oraz jego prostotę, najlepiej oddaje fragment autorstwa jednej z zajmujących się nimi badaczek: „Teoria doboru naturalnego jest teorią naukową. W związku z tym jej właściwe zastosowanie polega na tworzeniu hipotez w odniesieniu do zjawisk naturalnych, wywodzenie przewidywań z tych hipotez, projektowanie eksperymentów w celu przetestowania tych przewidywań, a następnie poddawanie rezultatów tych eksperymentów analizie ilościowej. Jeśli nie zastosujemy się do tego protokołu, narazimy się na ryzyko rozwijania wyjaśnień *post hoc*, w których będziemy wybierać tylko te przykłady, które wspierają nasze wyjaśnienie, a ignorować te, które nie robią”<sup>51</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Aiken N.E., *The Biological Origins of Art*, Praeger, Westport, Connecticut 1998.
- Allen G., *Physiological Aesthetics*, H.S. King&Co., London 1877.
- Allen G., *The Colour-Sense: Its Origin and Development*, Trübner, London 1879.
- Bocheński J.M., *Przeciw humanizmowi*, w: *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, 23–37.
- Boyd B., *On the Origin of Stories: Evolution, Cognition, and Fiction*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009.
- Buss D., *Psychologia ewolucyjna*, tłum. z ang. M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.
- Cosmides L., Tooby J., *Evolutionary Psychology: A Primer*, <http://www.psych.ucsb.edu/research/cep/primer.html> (dostęp: 28.12.2019).
- Cronin H., *The Ant and the Peacock: Altruism and Sexual Selection from Darwin to Today*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Cronin H., *Zrozumieć naturę człowieka*, w: *Nowy Renesans*, red. J. Brockman, tłum. z ang. P.J. Sz wajcer, A.E. Eichler, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1996, 59–70.
- Darwin K., *Dobór płciowy*, tłum. z ang. K. Zaćwilichowska, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1960.
- Davies S., *Aesthetic Judgment, Artworks and Functional Beauty*, *The Philosophical Quarterly* 56(2006), 224–241.

---

51 M. Scalise Sugiyama, *Carving Art Behavior at the Joints: Symbolic Behavior, Aesthetic Responses, and Artification*, *ASEBL Journal* 11(2015)2, 47.

- Dissanayake E., *What is Art For?*, University of Washington Press, Seattle 1988.
- Dissanayake E., *Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why*, University of Washington Press, Seattle 1995.
- Dissanayake E., *The Arts After Darwin. Does Art Have Origin and Adaptive Function w: World Art Studies: Exploring Concepts and Approaches*, red. K. Zijlmans, W. van Damme, Valiz, Amsterdam 2008, 241–263.
- Dutton D., *Instynkt sztuki. Piękno, zachwyty i ewolucja człowieka*, tłum. z ang. J. Luty, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
- Grosse E., *The Beginnings of Art*, D. Appleton and Company, New York – London 1914.
- Haddon A.C., *Evolution in Art*, Charles Scribner's Sons, New York 1914.
- Hohol M., *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Copernicus Center Press, Kraków 2013
- Jan Paweł II, *Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk*, <https://nauka.wiara.pl/doc/469395>.Magisterium-Kosciola-wobec-ewolucji (dostęp: 31.01.2020).
- Kaleta T., *Etologia klasyczna i jej filozoficzne oraz psychologiczne źródła*, *Życie Weterynaryjne* 93(2018)8, 532–536.
- Kocur M., *Źródła teatru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2013.
- Luty J., *Sztuka jako adaptacja. Uniwersalizm w estetyce ewolucyjnej*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2018.
- Miller G., *Umysł w zalotach*, tłum. z ang. M. Koraszewska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2004.
- Miller G., *Aesthetic fitness: How sexual selection shaped artistic virtuosity as a fitness indicator and aesthetic preferences as mate choice criteria*, *Bulletin of Psychology and the Arts*, Special issue on evolution, creativity, and aesthetics 2(2001)1, 20–25.
- Miłkowski M., *Perspektywy ewolucjonistyczne w badaniach społecznych*, w: *Oprogramowanie rzeczywistości społecznej*, red. M. Gdula i L.M. Nijakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, 185–208.
- Parry C.H., *The Evolution of the Art of Music*, Kegan Paul, London 1896.
- Pawłowski B., *Adaptacje i ewolucyjna inercja ludzkiego umysłu*, w: *Ewolucja. Filozofia. Religia*, red. D. Leszczyński, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2010, 109–121.
- Prum R.O., *Ewolucja piękna. Jak darwinowska teoria wyboru partnera kształtuje świat zwierząt i nas samych*, tłum. z ang. K. Skonieczny, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
- Scalise Sugiyama M., *Carving Art Behavior at the Joints: Symbolic Behavior, Aesthetic Responses, and Artification*, *ASEBL Journal* 11(2015)2, 44–47.

- Sully J., *Art and Psychology*, *Mind* 4(1876)1, 467–478.
- Tinbergen N., *On aims of ethology*, *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20(1963), 410–433.
- Trivers R., *Parental investment and sexual selection*, w: *Sexual Selection & the Descent of Man*, red. B. Campbell, de Gruyter, New York 1972, 136–179.
- Wilson E.O., *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. z ang. P. Mikos, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Zahavi A., Zahavi A., *The Handicap Principle – A Missing Piece of Darwin's Puzzle*, Oxford University Press, New York 1997.

## IS AN ADAPTIVE ANALYSIS OF ART POSSIBLE? SOME METHODOLOGICAL ISSUES IN EVOLUTIONARY AESTHETICS

**Abstract.** Evolutionary aesthetics is a young and promising discipline that still lacks a fully developed methodology, such as neuroaesthetics. The disputes over situations in which a given artistic behaviour could be considered an adaptation (or perhaps a by-product of adaptation or a purely cultural product), do not lead to clear conclusions, as shown by the fact that the test results obtained can often be assigned to many hypothetical functions. For example, even if the hypothesis that a given behaviour is shared by all humans is confirmed empirically, this does not necessarily mean that the behaviour is an adaptation. For an explanation of the evolutionary origin of a behaviour to be reliable, it should pass the Tinbergen (1951) test, and thus get confirmation in each of the following four aspects: (1) it should appear spontaneously at an early stage of individual development, (2) it should have an identified function, (3) it should have its own evolutionary history, and (4) it should comprise an emotional mechanism that causes pleasure or disgust, operating under specific circumstances. If each of these conditions is met, it can be stated with a high degree of certainty that the behaviour in question is an adaptation in the strict sense of the word. But: is accuracy the domain of art?

This article shows that the unique idea of the consilience of the humanities and natural sciences, despite numerous methodological puzzles, offers an attractive interpretation of evolutionary aesthetics from the point of view of contemporary universalist challenges. It also allows us to understand the uniqueness of humans - the only species that artifies, attaches importance to performance, creates art and adores it.

**Keywords:** art, evolution, adaptation, sexual selection, consilience

MAREK ŁAGOSZ

## PROBLEM (A)ZASOWOŚCI BOGA

**Streszczenie.** W artykule tym rozważana jest kwestia (nie)zmienności Boga, której „pochodną” – biorąc pod uwagę stwierdzenie Arystotelesa, że „substratem” czasu jest ruch – jest tytułowy problem (a)czasowości Boga. Aby wyrazić i uchwycić wiążące się z tymi zagadnieniami trudności i dylematy, odwołano się do teologii chrześcijańskiej, a w szczególności do problematyki stworzenia, objawienia, a także – co się z tym wiąże – wcielenia oraz zbawienia. Wyprowadzono wniosek, że należy przyjąć, iż w Bogu realizuje się zupełnie inna niż kauzalna zasada ruchu, stąd też i struktura Jego zmienności („Boski czas”) musi być radykalnie odmienna. Ten domniemany rodzaj Boskiej czasowości można nazwać czasem absolutnym i uznać, że przypomina on coś, co z naszej ludzkiej perspektywy da się za Heglem określić *teraźniejszą obecnością*.

**Słowa kluczowe:** Bóg, zmienność, niezmienność, historyczność, metafizyczność, czasowy, aczasowość, duch, tożsamość, różnica.

1. Wstęp. 2. Dwoista perspektywa. 3. Dialektyczny punkt widzenia. Hegel. 4. Specyfika ducha. 5. Historyczność stworzenia a zmiana w Bogu. 6. Immanencja Boga a natura ludzkiego poznawania. 7. Zakończenie.

### 1. WSTĘP

W artykule tym rozważam kwestię (nie)zmienności Boga, której „pochodną” – biorąc pod uwagę stwierdzenie Arystotelesa, że „substratem” czasu jest ruch<sup>1</sup> – jest tytułowy problem (a)czasowości Boga. Aby wyrazić i uchwycić wiążące się z tymi zagadnieniami trudności i dylematy, odwołuję się do teologii chrześcijańskiej (głównie katolickiej), a w szczególności do problematyki stworzenia, objawienia, a także – co się z tym wiąże – wcielenia oraz zbawienia.

---

1 Dokładniej Arystoteles pisał: „substrat czasu, czyli ruch”. Arystoteles, *Fizyka*, tłum. z grec. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, 114.

Zagadnienie zmienności (czasowości) względnie niezmienności (aczasowości) Boga jest o tyle istotne, że Bóg rozumiany jako byt absolutny (samoistny, pierwotny, samodzielny i niezależny<sup>2</sup>) ujmowany jest w tradycji teologiczno-filozoficznej jako byt doskonały. Każda zaś zmiana polega m.in. na różnicy stanów. Stąd powstaje na przykład pytanie, czy Bóg podlegający zmienności, zmieniałby także swą doskonałość, czy też może byłaby to zmiana zachowująca Jego absolutną doskonałość?

Tytułem wstępu dodam jeszcze, że w swoich analizach posiłkuję się głównie myślą dialektyczną (Jakob Böhme, Georg Wilhelm Friedrich Hegel), a więc odmiennie od „klasycznego teizmu” (św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu), który w swych analizach opierał się na logice klasycznej narzucającej odmienną – bardziej statyczną – ontologię Boga. Bliższy jest mi dialektyczny punkt widzenia.

## 2. DWOISTA PERSPEKTYWA

Jako ontologiczny problem dotyczący objawienia Joseph Ratzinger wskazuje na przeciwstawienie metafizycznej i historycznej interpretacji tej kategorii. Historycznie biorąc, objawienie jest częścią czasowego procesu zbawiania człowieka przez Jezusa Chrystusa; metafizycznie zaś rozumiane jest ono jako „pozaczasowa mistyka” dostępna „od zawsze”, zrealizowana odwiecznie<sup>3</sup>. Czy takie przeciwstawienie „dialektycznego” (historycznego) i metafizycznego punktu widzenia jest istotną trudnością w ontologii Boga?

Mamy tu raczej dwie odmienne perspektywy, które mogą współistnieć ze sobą. Z jednej strony jest to perspektywa Boga, który – jak można to rozumieć – jest odwieczną aktualnością trwającą

---

2 By przywołać znane określenia bytu absolutnego z Ingardenowskiego *Sporu o istnienie świata*. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, PWN, Warszawa 1987, 124.

3 J. Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, 52–53.



niezmiennie w swej doskonałości, a z drugiej – człowieka, który żyje w stworzonej rzeczywistości historycznej i z konieczności postrzega ją jako szereg procesów rozciągniętych w czasie – dotyczy to także ujmowania Boga i Jego relacji do człowieka. Nie chcę przez to powiedzieć, że czas fizyczny i historia świata (w tym historia zbawienia) jest złudzeniem, a jedynie to, że u Boga wszystko jest „odwiecznie rozstrzygnięte” – jest absolutną aktualnością. Być może taka „dwoistość perspektyw” jest ontologicznie niepokojąca, ale, doprawdy, trudno wyobrazić sobie, aby absolutna samoświadomość Boga postrzegała siebie najpierw jako Boga bez stworzenia, potem siebie stwarzającą, a w dalszej kolejności siebie wcieloną i zbawiającą etc.

„Niepokój ontologiczny” wiąże się z pytaniem, która perspektywa (czasowa czy pozaczasowa) jest prawdziwa, tj. jaki faktycznie jest byt. Czy jest on jak nieogarnialny jednym ludzkim spojrzeniem (myślą) obraz, który w pojedynczym aktualnym akcie jest w stanie widzieć tylko Bóg, czy też raczej jest niczym rozwijający się rulon z taśmą, której zawartość Bóg zna od początku, a która realnie podlega procesowi rozwijania. Słowem: czy chodzi tu o gnozeologiczną (poznawczą) „przewagę” Boga (przypadek rozwijającego się rulonu) czy o poznawczą ułomność człowieka (przypadek ogromnego gotowego obrazu)? A może ani o jedno, ani o drugie – tylko o dwie „równoległe” rzeczywistości – Boską i ludzką? W takim wypadku jednak powstaje problem ich „przecięcia się” oraz „Ockhamowy dylemat”, czy aby nie jest to mnożenie bytów ponad konieczność. Jak w przywołanym wyżej dziele zauważa Ratzinger, uznanie – przyjmowanej przez Tomasza – „teorii wiecznego stworzenia” (a tym samym – wiecznego objawienia oraz zbawienia) jest wątpliwe z punktu widzenia ortodoksyjnego chrześcijaństwa, dla którego świat rozwija się po linii czasu, czyli ma dzieje, w których przemijają i pojawiają się coraz to nowe zdarzenia aż do Sądu Ostatecznego. Niemniej, jak sądzę, ontologicznie „męczący” jest problem, czy wraz ze światem także Bóg ma swoje dzieje, w których „przydarzają” mu się coraz

to nowe zdarzenia i okoliczności. Na przykład to, że stworzył On świat wraz z człowiekiem, w którym to świecie w pewnym momencie objawił się pod postacią Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła. By uniknąć wspomnianej wyżej dwoistości, trzeba by opowiedzieć się za Bogiem historycznym, ewoluującym. I można to zrobić bez uszczerbku dla Boskiej absolutności. Błędem „metafizycyzmu” (jako przeciwieństwa dialektyki) jest utożsamienie absolutu z bytem niezmiennym, całkowicie statycznym („zamrożonym”, „blokowym”). W tym kontekście trzeba powiedzieć, że naturę absolutu zupełnie nieadekwatnie ujmował Leszek Kołakowski w eseju *Kapłan i błazen*<sup>4</sup>. Absolutność utożsamia on bowiem z maksymalną entropią, wyrównaniem wszelkich napięć, zniesieniem asymetrii i zróżnicowania. Taki „martwy” absolut mógł przedstawić chyba tylko materialista-ateista, który nie zna – albo raczej celowo pomija – „teologiczne realia” Boga w Trójcy Jedynej; Boga, który nie tylko jest maksymalną koncentracją „energii” duchowej, lecz zarazem – wewnątrznie zróżnicowanym bytem o asymetrycznych „członach” (hipostazach), między którymi panuje najwyższe duchowe napięcie – nieskończona Miłość. Tak więc z punktu widzenia chrześcijaństwa Kołakowski ignoruje rzeczywistość Trójjedynego Boga. Przechodząc zaś na ogólniejszy poziom prezentacji idei absolutu można zacytować słowa Hegła: „Ten niepokój tkwi w nim samym [w bycie absolutnym – M.Ł.] jako negacja negacji i niepokój ten określa się bliżej jako aktywność”<sup>5</sup>.

Odwieczną aktualność Boga należy raczej postrzegać – jak to już sugerowałem wyżej – noetycznie, tj. jako absolutną przedwiedzę – jako odwiecznie aktualne ogarnięcie boskim umysłem całości dziejów, które poza tym są obiektywnym procesem, w którym bierze udział sam Bóg. Dodatkowo odwieczną aktualność Boga można

---

4 L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, przedmowa, wybór i opracowanie Z. Mentzel, Warszawa 1989.

5 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, 549.

pojmować także ontologicznie w taki sposób, że oto Boga uczestniczącego w procesie światowym ujmujemy jako byt od początku „w sobie i dla siebie” ze zrealizowaną odwiecznie własną istotą. Bóg – w przeciwieństwie do człowieka jest odwiecznie „u siebie”. Proces światowy (ewolucja, historia) nie zmieniają istoty Boskiej. Jeśli chodzi o kwestię stawania się Boga wraz z ustanawianiem przez Niego bytu stworzonego, to Karl Rahner dopuszcza – zgodną z powyższym rozumieniem – zmianę w Bogu, która nie narusza Jego najgłębszej istoty: „Zgodnie z wiarą tym pierwotnie danym zjawiskiem jest właśnie samoogółocenie się, stawanie się, *kénosis*, *génesis* samego Boga, który może się stawać o tyle, że ustanawiając to, co powstaje jako inne, sam staje się tym powstającym, nie musząc przy tym stawać się w swojej najgłębszej, pierwotnej, własnej istocie”<sup>6</sup>.

Bóg jest zawsze tym samym Bogiem ze wszystkimi swoimi możliwościami (zasobem Miłości), decyzjami i totalną wiedzą. Inaczej zaś jest z „człowiekiem w czasie” – tu dochodzi do radykalnej przemiany (czy raczej radykalnych przemian): wypędzenie z raju, zbawienie, Sąd Ostateczny. Żadne z tych zdarzeń nie zmienia esencji Boga – nie dotyka odwiecznego rdzenia Biskiego istnienia; zmienia za to istotę człowieka i jego status kosmiczno-bytowy. Taki punkt widzenia potwierdzają ci mistycy lub „dialektycy”, którzy rzeczywistość Boską rozpatrują jako proces. Jakob Böhme np. pisze wprost o narodzinach Boga z Nicości („Bezdna”, „Bezgrund” – niem. *Ungrund*). Tyle tylko, że ta Nicość nie jest absolutną nicością ontyczną, ale Boską Wolą, Chcieniem, które pożąda samego siebie, a pożądam, „wchodzi” w samego siebie jako w Centrum, aby na powrót z siebie „wyjść” (w formie innobytu – stworzenia), by wreszcie – zataczając „dialektyczne koło” – powrócić do siebie w jakimś mistycznym zjednoczeniu ze stworzoną naturą i zbawionym oraz zmartwychwstałym człowiekiem. Dialektyczny punkt widzenia jest tutaj niezbędny. Jeśli bowiem

---

6 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, 183.

Bóg – w najbardziej choćby metaforycznym sensie – jest „życiem” (ruchem), to potrzebuje on „swojej nicości”: Paul Tillich zwraca uwagę, że pierwiastek boski „(...) jako życie zakłada nie-bycie”<sup>7</sup>. Nicość ta jednak nie może być absolutna – być czymś, co byłoby zupełnie poza substancją Boga; musi to być jedynie innobyt Boskiej Istoty („Jego nicość”, coś co – zupełnie paradoksalnie – zaprzeczając Bogu i przeciwstawiając się Jego istocie, jednocześnie afirmuje Jego istnienie i esencję. To musi być po prostu On sam w swym własnym wewnętrznym zróżnicowaniu.

### 3. DIALEKTYCZNY PUNKT WIDZENIA. HEGEL

Pozostający pod wpływem Böhme, Hegel także patrzy na Boga ewolucyjnie i dialektycznie. „Absolutna, wieczna idea” jest – z jednej strony – „*Bogiem samym w sobie i dla siebie w swej wieczności przed stworzeniem świata, poza światem*”<sup>8</sup>. Z drugiej jednak – jest ona „*stworzeniem świata*”, który to świat (rozpadający się na fizyczną przyrodę i skończonego ducha) jest innobytem Boga – „czymś innym, założonym zrazu poza Bogiem”<sup>9</sup>. Różnica w Bogu jest źródłem ruchu: „*duch jest odróżnianiem siebie, zakładaniem odróżnionych [stron]*”<sup>10</sup>. Taka pierwotna „nieodpowiedniość” tkwi w duchowości jako jej zasada. I nie może ona zniknąć – „*gdyby znikła, wówczas znikalby pra-podział ducha, jego żywość; w ten sposób przestawałby on być duchem*”<sup>11</sup>. Jednak mimo tej różnicy i nieodpowiedniości Bóg sam z siebie jest ruchem w kierunku pojednania ze sobą tego „obcego” (piszę „obcego” w cudzysłowie, gdyż przecież to sam Bóg powołał go z siebie do istnienia – można tu zatem mówić o samoalienacji).

7 P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, 124.

8 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, 224.

9 Tamże, 225.

10 Tamże, 288.

11 Tamże.

Bóg poprzez stworzenie dzieli się, lecz powraca do siebie samego: „Jest to droga, proces *pojednania*, za pośrednictwem którego duch zjednoczył ze sobą to, co odróżnił od siebie w swoim rozszczepieniu (*in seiner Diremention*), w swoim pra-podziale (*seinem Urteil*), i w ten sposób jest Duchem Świętym, duchem w swojej *gminie*”<sup>12</sup>. Rysuje się tu zatem perspektywa trynitarnego odczytania Boskiego samoruchu: Ojciec jako pierwotna idea sama w sobie i dla siebie, Syn jako innobyt (dokładniej: jako Bóg wobec innobytu<sup>13</sup>), Duch Święty jako pojednanie Boga i tego, co mu „obce”. W ten sposób samoruch Boga, który objawia się – poprzez stworzenie świata – w sferze transcendencji, znajduje swoje podstawy w czystej Boskiej immanencji – w wewnętrznym ruchu troistej natury Boga. Jak pisze Hegel: „(...) ogólny duch zakłada całość tego, czym jest, siebie samego w trzech określeniach, rozwija się, realizuje i dopiero na końcu ma ostateczną postać, która zarazem jest jego przesłanką. Jest on jako całość w tym, co pierwsze, zakłada siebie [jako przesłankę] i jest również tylko na końcu”<sup>14</sup>. Mamy tu zatem klasyczne dialektyczne koło – koło, którego Hegel z pewnością nie uznałby za niedogodność „onto-logiczną”, lecz za wyraz wejścia na wyższy poziom poznania – poziom wiedzy absolutnej, czyli wiedzy o Absolucie. Dodać tu jeszcze wypada, że takie zapętlenie wskazuje także i na to, że cały ten „ruch w Boskiej Istocie” dokonuje się poza znanym nam czasem. Można powiedzieć, że to nie wszechświat – jak chcą niektórzy kosmologowie i astrofizycy – jest „blokowy”, lecz Bóg, który w swym – niepojmowalnym dla nas w zasadzie – ruchu jest jakby cały od razu.

Zresztą – na co zwraca uwagę Hegel – jest tu pewna dwoistość w naszym pojmowaniu Boskiej rzeczywistości (pytanie: czy dwoistość tę należy przypisywać także Bogu samemu?). Z jednej bowiem

---

12 Tamże.

13 Trudno jest bowiem traktować Syna jako innobyt Ojca – choćby ze względu na Ich wspólnotność.

14 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, dz. cyt., 225.

strony „boska historia jest *poza światem, poza przestrzenią (raumlos)*, poza skończonością – jest to Bóg zgodnie z tym, jak istnieje on sam w sobie i dla siebie”<sup>15</sup>, z drugiej zaś – mamy Boską historię jako dziejącą się realnie w świecie: „jest to Bóg w zupełnym istnieniu (*im vollkommenen Dasein*)”<sup>16</sup>. Z tego, co pisze Hegel, można wnosić, że odpowiedź na postawione w nawiasie pytanie powinna brzmieć: tak, to realna dwoistość Boskiej rzeczywistości, a nie tylko nasz sposób pojmowania Boga. Tyle tylko, że pojawia się tu trudność następująca: Bóg sam w sobie i dla siebie (Bóg poza czasem, „jako wieczna idea, w elemencie *wieczności*”<sup>17</sup>) zdaje się nie być absolutny, skoro do swojego „zupełnego istnienia” potrzebuje objawienia się w historycznym świecie. Wieczność Boskiego czasu „rozwijają się i rozkłada na przeszłość, terażniejszość i przyszłość”<sup>18</sup>. Boska ziemská historia nie jest już wszechobecną terażniejszością, lecz – jako skażona przeszłością<sup>19</sup> – ma być, „który jest zdegradowany do pozoru”<sup>20</sup>. Mamy tu charakterystyczny dialektyczny motyw „wywyższenia” (osiągnięcie pełni) poprzez „upadek” (degradację odwiecznej terażniejszości do przemijalności). Jednak ten ruch Boskiej natury w kierunku degradującego ją innobytu nie musi być interpretowany jako przejaw słabości Boga, lecz jako – wynikający z Boskiej wszechmocy – wolny gest Miłości uczyniony w kierunku stworzenia.

Można powiedzieć, że Hegel wraz z Böhmem odkryli (a już z pewnością wyraźnie sformułowali) coś, co nazwałbym spiżowym prawem ruchu bytu jako takiego (ontologicznej totalności, absolutu – a w ujęciu teistycznym – Boga). Trudno bowiem z perspektywy „ontologii maksymalnej”, czyli takiej, która ujmuje byt w jego

---

15 Tamże, 226.

16 Tamże.

17 Tamże.

18 Tamże.

19 „Jako przejaw jest ona bezpośrednim istnieniem (*Dasein*), które też zarazem jest zane-gowane; jest to przeszłość”. Tamże.

20 Tamże.

totalności – w jego odwiecznym zawsze i wszędzie, inaczej postrzegać ruch całości (absolutu, Boga) jak tylko jako samoruch podlegający dialektycznemu prawu podwójnej negacji. Zgodnie z tym ostatnim pierwotna tożsamość i równość ze sobą bytu jako takiego (Boga) zostaje – na mocy wewnętrznej zasady ruchu absolutu – przekroczona poprzez wyjście z samego siebie (pranegacja)<sup>21</sup> i ukonstytuowanie innobytu po to, aby, negując ten ostatni – negując owo immanentne rozdwojenie (*negacja negacji*) – powrócić do samego siebie w swej pierwotnej i całkowitej tożsamości. Oddajmy głos Hegłowi z *Nauki logiki*: „Jeśli więc *rozwijanie* absolutu rozpoczyna się od jego absolutnej idyntityczności i przechodzi następnie do atrybutu, a od atrybutu do modusu, to objęło ono w ten sposób wszystkie swoje momenty (...) rozwijanie to nie ma do czynienia wyłącznie z tym, co *zewnętrzne*, a modus jest nie tylko najbardziej krańcową zewnętrżnością, lecz ponieważ jest pozorem jako pozór, przeto okazuje się powrotem do siebie, jest ową rozwiązującą samą siebie refleksją, którą absolut jest jako absolutny byt”<sup>22</sup>. Można rozumieć to tak, że pierwotna absolutna idyntityczność Boga z samym sobą przechodzi w Jego atrybut, którym jest to, aby On założył siebie jako coś innego (jako pozór, innobyt, modus), które to inne – będąc zarazem samym Bogiem – powraca do swojego zadomowienia w swej całkowitej idyntityczności – równości z sobą samym. Zgodnie z tym, co powiedziano wyżej, prawo *negacji negacji* można by nazwać prawem „wyjścia i powrotu” – lecz takiego wyjścia i powrotu, które – paradoksalnie (?) – cały czas pozostaje u siebie.

Zaproponowaną przez Hegła wizję samoruchu Boga można kwestionować. Po co Bóg miałby w ogóle to robić? Jednakże pozostawienie Boskiej istoty w jej niezróżnicowanej prostocie trudno byłoby

---

21 Która nie może być momentem czysto negatywnym, lecz raczej samoafirmacją absolutu (Boga), jego poznawczym (myślowym, duchowym) rozdwojeniem się na samowiedzę, która jest swoim własnym przedmiotem.

22 G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1. PWN, Warszawa 1967, 68–69.

pogodzić z chrześcijańską ontologią i teologią stworzenia. Wprawdzie stworzenie można pojmować metafizycznie, a nie historycznie, tj. jako odwieczny, ponadczasowy stan. Tyle tylko, że i w tym wypadku nieuchronne jest przyjęcie różnicy między Bogiem a stworzeniem – ich wzajemnej transcendencji.

#### 4. SPECYFIKA DUCHA

Opisany powyżej ruch własnego zakładania, wyjścia poza siebie (negacja) i negacji tego – pozostającego wszak cały czas u siebie – „wygnania” może być właściwy tylko duchowi. Tylko bowiem wola może chcieć rozpoznać w sobie różnicę (samowiedza), utrwalić ją jako innobyt, a potem ją znieść jako moment swego własnego rozwoju. Materia jest w tym względzie całkowicie bierna. Zmieniają się jej postacie, lecz nie można uznać, iż zmienia ona sama siebie z siebie samej. A przecież tak musi być, jeśli brać pod uwagę totalność bytu – gdyż poza bytem nie ma już nic. Inaczej jeszcze: byt absolutny jako pierwotnie (co nie znaczy „uprzednio” w sensie czasowym) całkowicie tożsamy z sobą samym musi (po to, aby zainicjować swój ruch – nie może on wszak być „martwym bezruchem”) mieć sam w sobie możliwość różnicującego samoodniesienia. Bezwładna materia zaś nie jest w stanie odnieść się do siebie samej, gdyż jest poznawczo bierna – brak jej uwagi oraz woli. Jej domeną jest sztywna deterministyczna zmienność lub – biorąc pod uwagę poziom kwantowy – przypadkowość (nieoznaczoność, niepełna określoność, statystyczność, potencjalność)<sup>23</sup>. Jednakże tak rozumiane zdeterminowanie oraz potencjalność są określeniami czysto zewnętrznymi (jest się determinowanym przez coś, a potencjalnym ze względu na coś). W przypadku absolutu (bytu pierwotnego) musimy mieć zatem do czynienia a autodeterminacją oraz potencjalnością opartą na wolności. Tylko wolna decyzja, celowy świadomy wybór zapewnia bytową autonomię.

---

23 Jak ma to miejsce w klasycznej kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej.



Można zatem przypuszczać, że tym, co pierwotne, musi być wolny duch – na przykład Böhme’owska Wola, która pragnie samej siebie, czy Hegłowski absolut rozwijający z siebie swą własną negację – inobyty, który okazuje się jednak – w jego powrocie do siebie samego – z nim tożsamy. Należy do tego dodać, iż w tym samoruchu Boga, nie ma żadnych momentów przypadłościowych, gdyż nie istnieją żadne wpływy zewnętrzne; wszystko jest rozwijaniem się Jego wewnętrznej istoty (u Hegła – jego idei, pojęcia). Wynika stąd, że świat stworzony – choć nie może być z Bogiem utożsamiany – także należy do tej istoty jako jej nieusuwalny składnik. Czy oznacza to, że Bóg musiał stworzyć świat? Można powiedzieć w następujący sposób: nie musiał, lecz absolutnie wolna wola uczynienia tego zawarta jest w samej Jego istocie – w Miłości. Jak stwierdza cytowany przez Hansa Ursa von Balthasara Karl Barth: „dla Boga było rzeczą nie tylko stosowną i godną, ale *koniieczną*, by był On Stwórcą. Skoro odwieczna decyzja Boga została podjęta w całej wolności Jego miłości, to *musiał* On być Stwórcą”<sup>24</sup>.

Jako kontrargument do przedstawionego wyżej rozumowania można wysunąć dialektyczną hipotezę, że pierwotnie absolut nie jest totalną tożsamością i równością z sobą samym, lecz „od zawsze” (odwiecznie) zawiera w sobie rozłam, opozycję, przeciwstawność (lub przeciwstawności), które są racją jego pierwotnego ruchu. W materialistycznym ujęciu można by tu myśleć np. o materii i antimaterii lub o przyciąganiu i odpychaniu itp.

W wielu jednak systemach metafizycznych – z koncepcją Plotyna na czele – z bytem absolutnym wiązana jest absolutna jedność (pierwotna totalna tożsamość, brak zróżnicowania, niepodzielność i równość samemu sobie). Jeśli uznać tę henologiczną intuicję za trafną – jeśli Jednia jest rzeczywiście tym, co pierwotne – to materia z wielkim trudem, jeśli w ogóle, mogłaby być uznana za substancję, która taką najwyższą jedność przejawia. Do samej istoty materialności

---

24 H.U. von Balthasar, *Teologika 3. Duch Prawdy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, 378.

należy bowiem zmienność, która – jako swego motoru – wymaga antagonizmów, przeciwstawności, wprawiających ją w ruch (wspomniane wyżej przyciąganie i odpychanie, a także np. dodatniość i ujemność ładunków elektrycznych, opozycyjność biegunów magnetycznych itp.). I nie zmienia tego faktu to, że także w substancji materialnej da się pomyśleć bardzo wysoki stopień jedności. Można tu np. pomyśleć o zjednoczeniu w osobliwości naszego świata (Wielki Wybuch) czterech podstawowych typów sił fizycznych wymienianych w Modelu Standardowym: oddziaływań silnych, oddziaływań słabych, elektromagnetycznych i grawitacyjnych. Ale przecież ta superunifikacja rozpadła się w końcu bardzo szybko (definitywnie po upływie „ery Plancka” –  $10^{-44}$ s). Powody zaś „złamania tej symetrii” mogły być – najogólniej biorąc – dwa: wpływ zewnętrzny (ze strony innych światów składających się na wszechświat) – co wyklucza absolutność i pierwotność świata, lub napięcie wewnętrzne (zakładające jakieś wewnętrzne zróżnicowanie antagonistycznych czynników) – co z kolei uniemożliwia uznanie tego świata za absolutną Jednię.

Inaczej jest – jak się zdaje – z zasadą duchową. Duch bowiem rozumiany jako absolutnie równa sobie samej Wola (Wola, która jest chceniem samej siebie, równością tego, co „pożądane”, z tym, co Jest) mocą swojej wolnej decyzji (wolność jako atrybut bytu Osobowego) może zwrócić się ku temu, co inne, tj. ku temu, co przez pierwotną Myśl zrazu jest tylko pomyślane jako inne. Jeśli zatem myśl henologiczna ma rację, to jedynym Jednym, które zdolne jest przekroczyć granicę własnej absolutnej równości – aby do niej powrócić – może być tylko Duch. Trzeba jednak dodać, że także i w tym wypadku można by postawić zastrzeżenie, że przecież wyjście Woli poza samą siebie także musi mieć jakiś bodziec, a ten polegać by musiał na jakimś napięciu i nierówności. Kluczowe dla odrzucenia tej wątpliwości zdaje się być założenie absolutnej wolności ducha, która wyklucza wszelką heterogeniczność – także tę wewnętrzną – a zarazem gwarantuje możliwość różnicującego ruchu.

## 5. HISTORYCZNOŚĆ STWORZENIA A ZMIANA W BOGU

Ewolucyjną mistykę (Z)jednoczenia rozwija także w swej diachronicznej koncepcji Boga Pierre Teilhard de Chardin. W *Mojej wizji świata* relację między Bogiem (Chrystusem) a wszechświatem ujmuje on nie jako statyczną, lecz historyczną właśnie. Opowieść o ewoluującym wraz ze stworzeniem kosmicznym Bogu rozpoczyna wszak od „antynomii” – antynomii całkowitej wystarczalności – Bóg jako byt absolutny i doskonały powinien zupełnie sobie wystarczać, a jednak – stwarza wszechświat. Skoro zaś Bóg to robi, to można przypuszczać, że wszechświat – jak ujmuje to Teilhard – „przydaje mu czegoś koniecznego”. Bóg sam w sobie i dla siebie jest bytem całkowitym, ale możliwa i zgodna z Jego istotą jest jedność Boga ze stworzeniem. Metafizyka, jaką proponuje francuski filozof jest „metafizyką jednoczenia”, czyli jest ontologią procesu, któremu podlega także Bóg. Choć bowiem Bóg immanentnie jest zupełną jednością, to możliwe jest jeszcze zjednoczenie Boga i stworzenia. Proces światowy ujęty jest zatem jako jednoczenie, którego głównym beneficjentem jest byt stworzony (a w szczególności człowiek). Wszakże i dla Boga nie jest on obojętny, skoro go chciał (wspomniana wyżej „antynomia”)<sup>25</sup>.

Stwarzając, Bóg stawia się jakby w nowej sytuacji. Lecz zanim stworzy transcendencję, także w Jego immanencji zachodzą istotne „zmiany”. Jeden jedyny, niepodzielny Bóg miałby – według „mystyków-ewolucjonistów” – w pewnym momencie „swojej historii” wyodrębnić w sobie – trzy osoby. Kto uznaje historyczność takiej transformacji, ten jako sensowne musi dopuścić także takie np. pytania: Kiedy doszło do tego zróżnicowania? Która z osób Boskich

25 Skoro odwołałem się do Teilharda de Chardina, to należy podkreślić, iż myśl jego w wielu aspektach odchodzi od ortodoksji katolickiej. Niektórzy – np. Dietrich von Hildebrand – zarzucają mu wręcz „nieuleczalną sprzeczność z chrześcijaństwem” – jak chociażby w kwestii nieprzestrzegania radykalnej różnicy między duchem a materią i między ciałem a duszą oraz w wielu innych. D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w kościele katolickim*, Warszawa 2000, 181 nn.

wyłoniła się jako pierwsza? Czy ukonstytuowanie się trzech Osób poprzedzało w czasie stworzenie? Czy postać Boga w trójcy jedyne go ma być wieczny, czy też Bóg powróci kiedyś do swego domniemanego pierwotnego niezróżnicowania? Pytania te – jak widać – są niezwykle kłopotliwe, co sugeruje ontologiczną trudność historycznego traktowania Boga. Wydaje się, że wszystko, co mówimy o Bogu, powinniśmy ujmować w „reżimie metafizycznym”, tj. jako czystą niezmienną aktualność. Bóg stworzył nasz świat wraz z czasem i historią, lecz sam pozostaje w odwiecznej aktualności – poza czasem, który rządzi światem stworzonym. Hegel ujmuje to np. tak: „Lecz aktywność Boga jest w ogóle po prostu tylko *jedna i ta sama*, nie jest różnorodnością odróżnionych działań, nie jest jakimś Teraz i Potem, jakimś jedno-poza-drugim (*ein Aussereinander*) itp.”<sup>26</sup>. Przy czym – zdaniem Hegla – nawet przypisywanie Bogu istnienia wiecznego czy odwiecznego jest nie na miejscu. Pytania o odwieczność dotyczą raczej materii, gdyż chodzi w nich o nieskończony czas trwania, a to jest „zła nieskończoność”, którą zajmuje się „czcza metafizyka”. „Gdy tylko – pisze filozof niemiecki – wyobrazimy sobie świat, od razu pojawia się czas, a następnie, za sprawą refleksji – owa nieskończoność czyli wieczność; ale musimy mieć świadomość, że to określenie w ogóle nie obchodzi samego *pojęcia*”<sup>27</sup>. Pogląd Hegla pozostaje w tym względzie niezgodny z rozumieniem Bartha, którego myśl Balthasar streszcza następująco: „odczytuje on stworzenie jako całościową historię zbawienia, ukierunkowaną od rozwoju przyrody na człowieka, a od niego na Chrystusa (*creatio continua*), przy czym natura jest już zawsze objęta łaską, a czas przyznany stworzeniu jest mu udzielony z odwiecznie trójjedynego czasu i odwiecznie trójjedynych dziejów Boga”<sup>28</sup>. Niejasne pozostaje przy tym, coż może znaczyć „odwiecznie trójjedyny(e) czas (dzieje)”. Czy mówiąc o trójjedynych dziejach Boga

---

26 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, dz. cyt., 259.

27 Tamże, 260.

28 H.U. von Balthasar, *Teologika* 3, dz. cyt., 378.

rozumiemy ruch w Jego istocie analogicznie do ziemskiej historii, do ewolucji kosmosu? Czy owo „udzielanie” czasu stworzeniu oznacza, że czas stworzenia jest jakimś fragmentem (interwałem) czasu Boga? Jeśli odpowiedź na oba te pytania miałyby być pozytywne, to trudno się z tym zgodzić. Zachodzi bowiem przypuszczenie (wzmacniane np. refleksją Hegla), że ruch, jaki odbywa się w Istocie Absolutnej, nie ma nic wspólnego z wewnątrzświatowym czasem rządzącym przemianami stworzenia – że samo stwarzanie nie odbywa się w czasie, lecz jest stanem swoistej „bezczasowej dynamiki” właściwej Bogu. Innymi słowy: że stwarzanie to jest częścią istoty Boga i dokonuje się „odwiecznie” lub – jak wołałby może powiedzieć Hegel – jest esencjalnym aspektem „jednej i tej samej” (nie podzielonej na teraz i potem) aktywności Boga.

My zaś opowiadamy o Bogu historycznie, gdyż perspektywa czasu – ze względu na naturę stworzonego świata – jest dla nas nie do przekroczenia. Wyznawana przez ludzi religia jest historyczna (i to w podwójnym sensie, tj. jako fenomen kultury oraz ze względu na uporządkowanie czasowe jej treści<sup>29</sup>), ale – jak można przypuszczać – nie jest taki jej główny przedmiot – Bóg. Może też najbardziej zasadniczą różnicą ontologiczną między Bogiem a stworzeniem jest taka, że to ostatnie jest obarczone czasem; czas zaś jest jednym ze źródeł niedoskonałości i ułomności świata stworzonego. Idzie tu przecież o naturalną zmienność (ruch) jako „substrat czasu”, która nie tylko buduje, lecz także niszczy.

W tym kontekście należy jeszcze zwrócić uwagę na sygnalizowany już problem: czy jakkolwiek zmiana w Bogu nie naruszałaby Jego absolutnej doskonałości? Ponieważ najdoskonalsze nie może stać się doskonalszym, można uznać, że wszelka istotna zmiana stanu w Bogu oznaczałaby Jego samodegradację. Chcąc utrzymać założenie

---

29 W *Rozumieniu objawienia i teologii historii według Bonawentury Ratzinger* stale podkreśla historyczność religii chrześcijańskiej w aspekcie jej treści (np. historyczność objawienia (wcielenia), zbawienia etc.

o zmienności Boga, a zarazem uniknąć tej ostatniej konsekwencji, trzeba by przyjąć, że wszelka zmiana w Bogu ma charakter czysto formalny – jest przekształceniem identyczościowym lub symetrycznym, czyli takim, które w rezultacie daje to samo. Taka „jałowość” zmienności Boga może budzić słuszne wątpliwości. Jest tu jednak jeszcze możliwość interpretacyjna, którą wskazywałem już wcześniej: godzimy się na uznanie ruchu w Bogu jako prowadzącego do swoistej degradacji Jego najdoskonalszego bytowania, lecz zarazem – paradoksalnie – będącego właśnie potwierdzeniem Jego najwyższej doskonałości, tj. całkowicie wolnej decyzji o udzieleniu swej Miłości stworzonemu światu. W teologii biblijnej mówi się o kenozie, czyli o samouniżeniu się boskiego Logosu we wcieleniu. Samouniżenie to polega na wyrzeczeniu się przez Chrystusa okazywania należnej Mu chwały, posłuszeństwu Ojcu i przyjęciu męczeńskiej śmierci, która zbawia świat<sup>30</sup>.

## 6. IMMANENCJA BOGA A NATURA LUDZKIEGO POZNAWANIA

Mimo rozlicznych historycznych i ewolucyjnych koncepcji Boga skłaniam się tu raczej do poglądu, że tylko ograniczenia ludzkiego pojmowania i nasza empirycznie ukształtowana wyobraźnia czynią Boga bytem historycznym – podlegającym „liniowej ewolucji”. W naszym świecie zmienność – a tym samym czas, którego ta zmienność (ruch) jest, jak ujął to Arystoteles, „substratem” – jest czymś naturalnym i oczywistym. Jeśli chodzi jednak o Boga, czas zaczyna być bardzo problematyczny. Klasyczne pytanie brzmi: czy Bóg stworzył świat w czasie czy wraz z czasem? Sprowadza się ono w zasadzie do pytania: czy Bóg jest bytem zmiennym i czasowym czy też Jego bytowanie ma miejsce poza czasem i jest wolne od wszelkiej zmienności? Trudno dać na to jednoznaczną odpowiedź.

---

30 K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, 175.

Można podejrzewać, że ewentualna zmienność Boga ma radykalnie odmienny charakter od zmienności (ewolucyjności) zachodzącej w świecie stworzonym. Być może – choć dla nas to paradoksalne – ruch w Bogu odbywa się poza czasem. Jest jakimś różnicowaniem się Boskiej Istoty, ale – patrząc z perspektywy „naszego” czasu – dokonany pierwotnie (odwiecznie). To różnicowanie – jeśli przyłożyć do niego miarę stworzenia – miałyby bardziej „geometryczny” niż temporalny charakter. Tak jak niektórzy astrofizycy i kosmologowie mówią – moim zdaniem niesłusznie<sup>31</sup> – o „wszechświecie blokowym”, można by mówić – już z większym prawdopodobieństwem adekwatności – o „blokowej naturze Boga”, czyli o pewnej aczasowej Jego „ewolucji”, która oznacza odwieczne zróżnicowanie Jego natury. Zdaniem Hegla w odniesieniu do Boga „należy oddalić w ogóle każde określenie czasu, czy to trwania, czy to – [bycia] Teraz, i zatrzymać tylko *prostą myśl o tym, co inne* – *prostą* myśl, albowiem to, co inne, jest *abstrakcją*”<sup>32</sup>.

Próbując jakoś oddać tę trudną do pojęcia dynamikę Boga, odwołam się jeszcze do innych słów Hegla, w których opisuje on stan buddyjskiej medytacji: „Ja nie jest martwym spokojem, lecz ruchem, ale nie ruchem, który nazywa się zmianą, lecz wiecznym ruchem, wieczną przejrzystością w sobie samym”<sup>33</sup>. Jak duże trudności ma Hegel z określeniem ruchu właściwego Bogu (a trzeba powiedzieć, że są to trudności zupełnie obiektywne) widać choćby z rozwijanej przez niego dialektyki różnicy i tożsamości. Otóż Bóg jako duch jest procesem, ruchem i życiem<sup>34</sup>, co – w świetle wspomnianej tu dialektyki – oznacza, że „Bóg jako to, co *od niego odróżnione*, ale w taki sposób, że to, co odróżnione, jest samo w sobie i dla siebie *całą* jego *ideą*”, tak że te dwa określenia są również dla siebie nawzajem tym

31 Co uzasadniam w książce: M. Łagosz, *Realność czasu*, Wrocław 2007.

32 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, dz. cyt., 260.

33 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, dz. cyt., 407.

34 Tamże, 232–233.

samym, tą *tożsamością* (...) te różnice znoszą się o tyle, o ile odróżnianie jest tak samo zakładaniem różnicy jako różnicy, która różnicą nie jest, i w ten sposób jedno w drugim jest u siebie samego”<sup>35</sup>. Próbując jakoś usprawiedliwić te słowa, można by pójść po linii epistemicznej i rozumieć je tak, że pewne momenty w naturze Boga są wprawdzie poznawczo odróżnialne, lecz same w sobie w żaden sposób nie są one różne, a tym bardziej – rozdzielne. Tyle tylko, że gubi się tu nam kontekst ontologiczny, o który głównie chodzi. Zamiast ruchu Boga (czy w Bogu) dostajemy ruch naszego myślenia o Bogu, które odróżnia.

Z jednej strony mamy intuicję, że byt absolutny nie powinien podlegać warunkowi czasu, tj. być zmiennym w zwykłym sensie przybierania różnych stanów w różnych momentach czasowych, a z drugiej: jeśli Bóg stwarza czasowy wszechświat i wchodzi z nim w relację, to tym samym wydaje się, iż Jego bytowanie w ten czas światowy jakoś musi być włączone. Nie znaczy to jednak, że Bóg jest w jakimś stopniu zależny od stworzenia. Teologowie uznają zazwyczaj, że relacja jest tu zdecydowanie asymetryczna: stworzony świat jest zależny od Absolutu, lecz nie odwrotnie. Bóg w żaden sposób nie zależy od stworzenia i w tym sensie relacja stwórcza „od strony Boga” nie jest realna. Św. Tomasz przedstawia następującą analogię dla tej sytuacji: poznawany przedmiot nie uczestniczy realnie w swoim poznaniu – akt poznania pozostaje po stronie podmiotu. Przedmiot poznania nie jest zatem w relacji dlatego, że on się do czegoś odnosi, lecz dlatego, że poznający odnosi się do niego.

W myśli chrześcijańskiej objawienie i zbawienie jest wejściem Boga samego w historię stworzonego przez Niego świata. Nawet już samo stworzenie ustawia Boga w kontekście historycznym, gdyż jest On „początkodawcą” historii. „Ale – jak pisze Karl Rahner – nie jest łatwo pogodzić takie roszczenie do absolutności [roszczenie chrześcijaństwa do bycia religią o absolutnej wartości – M.Ł.] z jednoczesnym

---

35 Tamże, 233.



głoszeniem przez chrześcijaństwo, że jest rzeczywistością historyczną. Wydaje się, że to, co historyczne, nie może z samej definicji rościć sobie żadnych pretensji do jakiegokolwiek absolutności<sup>36</sup>. Przy czym wątpliwość ta odnosi się nie tylko do chrześcijaństwa jako religii, ale i do samego Boga: „Można wysunąć zarzut – pisze dalej niemiecki teolog – że to, co historyczne, nie może być Bogiem, a to, co boskie, nie może być historyczne. To, co historyczne, jest bowiem zawsze czymś konkretnym, szczegółowym, czymś indywidualnym, umieszczonym w szerszym kontekście. Natomiast Bóg jest pierwotną podstawą i otchłanią każdej rzeczywistości, tym, który zawsze znajduje się poza wszystkim, co uchwytne<sup>37</sup>. Uznanie jednak tego ostatniego nie pozostaje w konflikcie z tym, iż jako pierwotna podstawa i zarazem wszechmocna (w granicach swojej absolutnej wolności) Wola, Bóg i Jego dzieło zbawienia mogą jawić się historycznemu człowiekowi właśnie jako historyczne. Ponieważ jednak dochodzi tu do głosu różnica między immanencją (tym, czym Bóg jest sam w sobie w swej ahistoryczności) a transcendencją (tym, że Bóg objawia się człowiekowi w swej historyczności), wypada powtórzyć za Rahnerem: „Pytanie, czy i w jakim sensie może istnieć historia objawienia i zbawienia, jest więc jednym z najtrudniejszych i najbardziej podstawowych pytań chrześcijaństwa<sup>38</sup>. Koncepcja Boga, który jest ahistoryczny i historyczny zarazem, wprowadza nas – by posłużyć się sformułowaniem Rahnera – w swoistą dialektykę „między obecnością Boga jako dającego siebie w absolutnym samo udzieleniu siebie a nieobecnością Boga jako zawsze pozostającego świętą tajemnicą<sup>39</sup>. Tak więc zagadnienie (a)historyczności Boga ma także swój aspekt epistemiczny. Spróbujmy zatem zmierzyć się z tym problemem.

---

36 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., 119.

37 Tamże.

38 Tamże, 120.

39 Tamże, 121.

Z punktu widzenia chrześcijańskiej doktryny religijnej można powiedzieć tak: „czysta natura” Boga, tj. Jego natura rozumiana poza „wejściem” Chrystusa w świat człowieka (niezależnie od wcielenia) jest ahistoryczna i w zasadniczym sensie aczasowa. Oznacza to na przykład, że troistość boskiej natury w żaden sposób nie powinna być rozumiana jako proces „trojenia się” Boga-Jedni w czasie. Uhistorycznienie przez człowieka natury Boga ma swe źródło nie tyle w boskiej naturze, co raczej wiąże się z naturą stworzenia, które nie może osiągnąć stopnia doskonałości niezmiennego w swej naturze Absolutu. Można powiedzieć, że religia przedstawia swe treści jako historyczne (i sama – jako po części przynajmniej dzieło człowieka – jest historyczna), co nie przeszkadza, aby na najogólniejszym poziomie ontologicznym traktować Boga ahistorycznie – „czasowo” w takim sensie, w jakim odwieczne bytowanie Boga przeciwstawia się czasowości wszechświata stworzonego, którą Platon nazywał – przypomnijmy – „ruchomym obrazem wieczności”. Przy tym ujęciu pojawia się wprawdzie problem rozdzwieńku między religijnym „obrazem” a prawdziwą naturą Boga i może zachodzić podejrzenie, że religia staje się fałszem lub – w najlepszym razie – uproszczeniem ontologicznym. Aby tego uniknąć, należałoby – być może – odwołać się do dwóch porządków: porządku naturalnego, w którym rządzi organizowana czasowo przyczynowość „niższa” (fizyczna) i reżimu supranaturalnego, dla którego właściwa jest przyczynowość – czy też – by pozbyć się słownej nawet zbieżności z przyczynowością fizyczną – determinacja „wyższa”, realizująca się poza czasem. Uznawane zaś w religii chrześcijańskiej wcielenie można by traktować jako „zstąpienie Boga w czas”<sup>40</sup> – swoiste „rozszczepienie Jego natury”, gwoli nawiązania kontaktu z czasowym stworzeniem. W ten sposób

---

40 W teologii dogmatycznej mówi się, że samotranscendencja świata stworzonego w kierunku Boga domaga się Jego współdziałania. To ostatnie zaś polega na samoudzieleniu się Boga w stworzeniu oraz we wcieleniu Boskiego Logosu. Tu wkraczamy zaś w historię zbawienia, „gdzie Bóg w czasoprzestrzeni »jest obecny« absolutnie i nieodwołalnie” (K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., 533). Jednocześnie utrzymuje się, że

religia, przedstawiając Boga jako byt historyczny, nie pozostawałaby w konflikcie z absolutną niehistorycznością Jego istotowej egzystencji.

Zamiast mówić – jak ująłem to wyżej – o rozszczepieniu natury Boga wkraczającego w stworzony kosmos, lepiej byłoby mówić o przejawianiu się człowiekowi ahistorycznego w swej istocie Boga jako egzystencji historycznej. Czy ujęcie takie nie grozi jednak na poziomie epistemicznym pojawieniem się szkodliwej koncepcji „podwójnej prawdy”? Otóż, zdaje się, że nie. „Podwójna prawda” jest szkodliwa, gdy odnosi się do jednego i tego samego poziomu ontycznego. Tak jest, gdy ktoś na przykład mówi, że w naszym świecie pozabiologiczne poczęcie Jezusa przez Maryję jest prawdą z religijnego, a fałszem – z przyrodoznawczego punktu widzenia. Logika podpowiada bowiem, że w odniesieniu do jednego i tego samego poziomu (aspektu) bytu, któryś z tych punktów widzenia jest fałszywy. W naszej interpretacji nic takiego jednak nie zachodzi: Bóg pozostaje ahistoryczny w swej supranaturalnej domenie, przejawiając się w historii ludzkiej, zgodnie z porządkiem stworzonej czasowości. Jezus Chrystus narodził się, umarł na Krzyżu i zmartwychwstał w liniowym następstwie tych kolejnych zdarzeń, co nie przeczy temu, że Bóg Trójjedyny w swej istocie procesom historycznym nie podlega. Analogicznie do tego, jak kolorowy dla oczu świat sam w sobie koloru nie posiada<sup>41</sup>. Wątek jednoczesnej ahistoryczności oraz historyczności Boga (zbawienia) można zatem podsumować słowami Ratzingera wypowiedzianymi w kontekście problemu „dwóch prawd”: „Obiektywna jedność prawdy pozostaje oczywiście w mocy, jako że ograniczenie ważności danego twierdzenia dokonuje się na właściwej mu płaszczyźnie”<sup>42</sup>.

Zagadnienie historyczności zbawienia i objawienia nie wydaje się zatem aż tak trudne, jak wskazuje to Rahner. „Podwojenie światów”

---

to samoudzielenie się Boga nie powoduje, iż staje się on „istotowym momentem” bytu skończonego. Tamże, 531.

41 Analogia jest tu o tyle niedokładna, że zarówno oczy, jak i oglądane nimi przedmioty należą do tego samego poziomu bytu fizycznego.

42 J. Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, dz. cyt., 229.

na świat absolutnej boskiej immanencji, w której odwiecznie wszystko ma swój aktualny byt, oraz ludzkiej transcendencji względem Boga, która rozwija się historycznie, nie stwarza większych interpretacyjnych problemów – a w każdym razie nie większe niż istnienie transcendentnych względem siebie Boga i stworzenia. Stworzenie nie jest Bogiem, a historyczność (czasowość) jest jednym z tych momentów, które odróżnia je od Niego. Jest Bóg w sobie i Bóg dla człowieka – Bóg wchodzący w historię poprzez rozciągnięte w czasie objawienie i zbawienie. To jest jeden i ten sam Bóg. Skoro ma On moc, aby stworzyć czas (historię), to może też się w niej pojawić – stać się historyczny w wynikającym z Jego absolutnej miłości akcie kenozy – nie przestając zarazem być w swej istocie bytem „wszechaktualnym”, tj. aczasowym. Po prostu w ludzkiej transcendencji to, co u Boga występuje „w aczasowym zwinięciu”, rozwija się w ciąg historycznych zdarzeń. Ahistoryczny Bóg staje się historyczny, bo tylko w tej postaci może wejść w relację z człowiekiem, którego stworzył jako byt historyczny właśnie. Gdyby nie to brzemień czasowości, stworzenie równe byłoby Bogu i zamiast transcendencji Boga mielibyśmy panteizm.

## 7. ZAKOŃCZENIE

Boga ujmujemy jako początek i koniec (Alfę i Omegę) stworzonego świata; sam jednak początku ani końca nie posiada. Pozostaje wszak – nierozstrzygnięte wyżej<sup>43</sup> – pytanie, czy jest tak dlatego, że – jako byt pierwotny istnieje On odwiecznie („odnieskończenie” i „donieskończenie”<sup>44</sup>), tj. wszechczasowo czy też w ogóle poza czasem.

<sup>43</sup> Czy w ogóle rozstrzygalne?

<sup>44</sup> Terminologię tę zaczerpnąłem z książki Katarzyny Polus-Rogalskiej, *Problem przemian przyrodniczych w filozofii przedsokratejskiej. Traktat ontologiczno-epistemologiczny. Logiczno-lingwistyczne dopełnienie idei*, Fundacja Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2018, a znaczy ona odpowiednio: istnienie bez początku oraz istnienie bez końca.

Należy przyjąć, że Bóg istnieje poza czasem stworzonym (kosmicznym) – stwarza jednak świat wraz z tym czasem. Jeśli jednak uznamy za Arystotelesem, że „substratem” czasu jest ruch (szeroko pojęta zmienność) i nie odmówimy Bogu wszelkiej dynamiki (a trudno to zrobić i uznać tym samym, że jest On „skostniały” – pozbawiony wewnętrznego życia<sup>45</sup>), to będziemy musieli przypisać Mu także pewną swoistą charakterystykę „czasową”. („Czasową” piszę w cudzysłowie, gdyż w żadnym razie nie może chodzić tu o czasowość znaną nam ze świata stworzonego, w którym ruch generowany jest poprzez związki przyczynowe). W Bogu – jak można się domyślać – realizuje się zupełnie inna niż kauzalna zasada ruchu, stąd też i struktura Jego zmienności (przyjmuję, że nasze pojęcie czasu odzwierciedla strukturę zmienności świata stworzonego) musi być radykalnie odmienna. Ten domniemany rodzaj „Boskiej czasowości” można nazwać czasem absolutnym i uznać, że przypomina on coś, co z naszej ludzkiej perspektywy określiłbym za Heglem terazniejszą obecnością lub po prostu – wiecznością. Zwykły czas kosmiczny „podlega prawu skończonego przemijania”<sup>46</sup>; wieczność zaś zawiera w sobie czasowość, ale taką – jak ujmuje to Tillich – „w której przeszłość i przyszłość są złączone ze sobą w wiecznej terazniejszości, ale nie zanegowane”<sup>47</sup>. Można to interpretować tak, że „po dokonaniu się czasu” kosmiczna czasowość (to wszystko, co wydarzyło się w dziejach świata i człowieka) zostaje zachowana i włączona w wieczny porządek nieprzemijającej terazniejszości – niejako „zablokowana” w terazniejszej obecności Boga. Być może pomocna – choć z pewnością bardzo ograniczona – byłaby tu analogia do „czasu zgeometryzowanego”, jaki mają na myśli niektórzy astrofizycy i kosmologowie, mówiąc o „wszechświecie blokowym”<sup>48</sup>.

---

45 W tym punkcie „dialektycy” mają – moim zdaniem – zdecydowaną przewagę nad „metafizykami” – co zresztą uwidaczniają rozważania prowadzone powyżej.

46 P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., 126.

47 Tamże.

48 Patrz wyżej: 3. *Dialektyczny punkt widzenia. Hegel*.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. z gr. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990.
- Balthasar von H.U., *Teologika 3. Duch Prawdy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 1, PWN, Warszawa 1967.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Łagosz M., *Realność czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007.
- Polus-Rogalska K., *Problem przemian przyrodniczych w filozofii przedsokratejskiej. Traktat ontologiczno-epistemologiczny. Logiczno-lingwistyczne dopełnienie idei*, Fundacja Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2018.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Ratzinger J., *Rozumienie objawienia i teologii historii według Bonawentury*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.

## THE PROBLEM OF THE (A)TEMPORALITY OF GOD

**Abstract.** This paper considers the problem of the (a)temporality (un-changeability) of God, which is analysed from a dialectical point of view – especially from an Hegelian perspective. The conclusion we argue for is that the temporality (changeability) of God is very different from the temporality of the physical world because the former is not determined by the principle of causality.

**Keywords:** God, changeability, unchangeability, historicity, metaphysical nature, temporality, timelessness, spirit, identity, difference.

---

MAREK ŁAGOSZ

marek.lagosz@uwr.edu.pl

Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław

ORCID: 0000 0001 8502 4922

DOI: 10.21697/spch.2020.56.1.04

SYLWESTER WARZYŃSKI

## MIĘDZY PODMIOTEM ABSOLUTNYM A BYTOWĄ NIEOKREŚLONOŚCIĄ. O ANTYHUMANISTYCZNYCH ŹRÓDŁACH WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

*Nowoczesny podmiot jeszcze się nie narodził<sup>1</sup>.*

**Streszczenie.** Artykuł jest próbą ukazania źródeł współczesnej kultury. Autor stawia w nim tezę, że u jej podstaw znajduje się dziś myślenie w gruncie rzeczy antyhumanistyczne – myślenie spod znaku „śmierci człowieka”, jego bytowej nieokreśloności, ale również spod znaku nowożytnego *cogito*, podmiotu zabsolutyzowanego, który staje się szczególnego rodzaju fundamentem, ostatecznym podłożem rzeczywistości.

W pierwszej części autor przedstawia specyfikę nowożytnego rozumienia bytu ludzkiego, zgodnie z którą człowiek – jako podmiot myślący, poznający, samoświadomy, racjonalny – przypisuje sobie rolę nowożytnego suwerena, Demiurga, jedyne ustawodawcy i architekta nowego, prawdziwie ludzkiego świata. W ten sposób – zgodnie ze znaczeniem słowa „podmiot” – człowiek staje się „ostatecznym podłożem” rzeczywistości.

Dalej autor wykazuje, że zabsolutyzowanie podmiotu, przypisywanie mu coraz to większych kompetencji, doprowadza ostatecznie do jego podważenia i zanegowania. Odwołując się do koncepcji takich filozofów jak Nietzsche, Heidegger, Sartre, Foucault, Derrida twierdzi, że negacja kartezjańskiego *cogito*, „śmierć” pewnej określonej wizji człowieka jako podmiotu rodzi myślenie, zgodnie z którym człowiek staje się bytowo nieokreślony.

Zarówno nowoczesne jak i ponowoczesne spojrzenie zostały w pewien sposób naznaczone myśleniem antyhumanistycznym. W jednym i drugim przypadku mamy bowiem do czynienia z nierealistycznym spojrzeniem na człowieka. Autor mówi o „antyhumanizmie pana i władcy” oraz „antyhumanizmie zluźowanego” i wskazuje, że właśnie one stanowią swego rodzaju podglebie współczesnego humanizmu.

W punkcie ostatnim pokazano, że sposób rozumienia roli podmiotu na przestrzeni ostatnich kilku wieków, został zbudowany na niezwykle prostej opozycji – wszystko albo nic. Ponieważ nieprawdą jest, że podmiot jest dla siebie całkowicie racjonalny, przejrzysty, że jest autonomicznym panem samego siebie, musi zniknąć, trzeba o nim zapomnieć, stąd idea „śmierci człowieka”.

---

1 C. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. z fr. M. Kowalska, Kraków 2003, 91.

W tym kontekście, odwołując się do intuicji francuskiej profesor filozofii Chantal Delsol, autor przedstawia próbę wyjścia z aporii między nowoczesnym podmiotem absolutnym, samowystarczalnym, a ponowoczesnym podmiotem, którego właściwie nie ma. Wskazuje na konieczność realistycznego spojrzenia na człowieka, gdyż tylko na takim spojrzeniu można zbudować prawdziwie humanistyczną kulturę.

**Słowa kluczowe:** podmiot, człowiek jako podmiot, „śmierć człowieka”, nowożytność, ponowoczesność, antyhumanizm, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Foucault, Derrida, Delsol, realizm

1. Człowiek nowożytny – podmiot. 2. Człowiek ponowoczesny – bytowa nieokreśloność.
3. Antyhumanizm – podglebie współczesnego humanizmu. 4. Podmiot świadomy swojej niemocy – w poszukiwaniu trzeciej drogi. 5. Zakończenie.

Jean Baudrillard w wywiadzie z 1984 roku wyraził następującą opinię: „Nie pozostało już nic do zniszczenia. To jest problem. To znaczy, przez ostatnie dwadzieścia lat wszystko zostało radośnie zniszczone, wszystko podane w wątpliwość: gospodarka, człowiek, humanizm, władza. Wszystko zostało zanalizowane. Przeprowadzono radykalną krytykę wszystkiego i poszło to bardzo dobrze, ponieważ stało się w obliczu pewnego systemu. Teraz nie ma już żadnych wrogów, wobec których można by kierować radykalną krytykę. Marksizm? Nie, to zostało zrobione. Psychoanaliza prawie tu [to znaczy we Francji] zniknęła. Władza polityczna? Cóż, istnieje ona jako pewien rodzaj symulacji, jednakże nie da się już dłużej mówić o jakimś wrogu klasowym itd. I to jest właśnie ten rzeczywisty problem. W istocie rzeczy jest to problem relatywności. Negatywność nie jest już możliwa, dokładnie dlatego, że nie istnieje już żadna pozytywność”<sup>2</sup>.

Czytając te słowa, chciałoby się powiedzieć, że jest w nich dużo przesady, że wprawdzie doświadczamy jakiegoś fundamentalnego kryzysu, egzystencjalnego braku oparcia, zagubienia, ale nie totalnego zniszczenia. Czy na pewno? Człowiek drugiej połowy XX wieku podważył przecież wszystko. W swej wszechogarniającej

---

<sup>2</sup> Gra resztkami. Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsh, tłum. z ang. A. Szachaj, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szachaj, Warszawa 1996, 224–225.



podejrzliwości, w ponowoczesnej pasji tworzenia wszystkiego od nowa rozprawił się z Bogiem, z obiektywnie istniejącym i poznawanym przez nas światem, z filozofią, z historią, z prawdą... Może zatem Baudrillard wcale się nie myli? Może jego słowa bardzo dobrze oddają stan współczesnej kultury?

W świecie, w którym „nie pozostało już nic do zniszczenia”, ogłasza się więc „śmierć Boga”, ale także „śmierć człowieka”, a kwestie etyczne, kwestie dotyczące moralności, życia społecznego umieszcza w pewnym, na pierwszy rzut oka niedostrzegalnym, klimacie antyhumanizmu. Niedostrzegalnym, bo zewsząd słyszymy o prawach człowieka, o prawach jednostki, o tak bardzo pożądanym humanistycznym postawach, o humanistycznym spojrzeniu na świat. Słowo „humanizm” gości nieustannie na uniwersyteckich wykładach, w parlamentach, w mediach, podczas dyskusji polityków. Co jednak zawiera się w tym słowie? Co znajduje się u spodu współczesnego rozumienia tego, co ludzkie? Na czym polega ten humanistyczny, a więc „ludzki” (łac. *humanus*) sposób istnienia? Kiedy spojrzymy na ten problem z takiej właśnie perspektywy, kiedy przebijemy się przez te bardzo powierzchowne humanistyczne „zakłęcia”<sup>3</sup>, dostrzeżemy pewien znamieny paradoks. U podłoża współczesnej – wydawałoby się – humanistycznej kultury znajduje się myślenie w gruncie rzeczy antyhumanistyczne. To myślenie spod znaku „śmierci człowieka”, „śmierci podmiotu”, depersonalizacji, całkowitego braku „swoistości” ludzkiego bytu, ale również spod znaku nowożytnego *cogito*, podmiotu zabsolutyzowanego, który staje się szczególnego rodzaju fundamentem.

W niniejszym artykule – oczywiście w wielkim uproszczeniu – przedstawię, jak rozdziły się te dwie wizje człowieka i co je charakteryzuje. Na tle dziejów rozumienia podmiotowości ukazę ich wzajemną

---

3 Chantal Delsol mówi, że doktryna praw człowieka, dziś bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, przypomina zaklanie rzeczywistości. Zob. C. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. z fr. M. Kowalska, Kraków 2003, 91.

zależność, odmienność, ale jednocześnie pewne szczególne podobieństwo. Wyjaśnię, na czym polega ich antyhumanizm i dlaczego kultura, odwołująca się do takiego właśnie rozumienia, ma w gruncie rzeczy antyhumanistyczny charakter. Na koniec, przywołując Chantal Delsol, zasygnalizuję próbę wyjścia z aporii między nowoczesnym podmiotem absolutnym a ponowoczesnym – całkowicie nieokreślonym. Jeśli bowiem ta francuska profesor filozofii ma rację i nowoczesny podmiot rzeczywiście jeszcze się nie narodził<sup>4</sup>, to nasza kultura wciąż czeka na takie rozumienie człowieka, które dostrzeżać będzie jego wyjątkowość i wielkość, ale także jego ograniczoność i niewystarczalność, które bynajmniej owej wielkości nie podważają.

## 1. CZŁOWIEK NOWOŻYTNY – PODMIOT

Można się spierać, czy nowożytność rodzi pewien nowy sposób rozumienia człowieka, czy może nowy sposób rozumienia człowieka rodzi nowożytność. Nie można jednak nie zgodzić się z tym, że fundamentalną cechą tożsamości nowożytnej jest rozumienie człowieka jako podmiotu. Nowożytny podmiot jest ideą, bez której nie da się zrozumieć człowieka nowożytnego, ale także człowieka współczesnego. Czym było jednak to – tak brzemienne w skutkach – „odkrycie” i na czym polegała specyfika tego całkowicie nowego sposobu rozumienia człowieka? Dlaczego tak rozumiany człowiek ostatecznie musiał „umrzeć”? Odpowiedź znajdujemy w analizie dziejów „podmiotu”, w historii rozumienia tego pojęcia i jego stosowania.

Początki sięgają Arystotelesa. To Stagiryta wprowadza to słowo do filozoficznego języka. Greckie *to hypokeimenon* wiąże z substancją, która w odróżnieniu od przypadłości istnieje jako „ostateczne podłoże”, jako „to, co leży u podstaw”, co w porównaniu ze zmiennymi formami zjawiania się bytu nie zmienia się, lecz stanowi „podłoże”,

---

4 Tamże, 96.

„podstawę” zmiennych jakości<sup>5</sup>. W Księdze VII *Metafizyki* Arystoteles pisze: „Substancję rozumie się, jeśli nie więcej, to przynajmniej na cztery sposoby. Substancja jawi się zarówno jako to, czym coś było i jest [istota], jak też ogół i rodzaj, oraz na czwartym miejscu, podmiot. Podmiotem jest to, o czym orzeka się wszystko inne, a jego samego już więcej o niczym. I dlatego najpierw to omówić należy, gdyż wydaje się, że przede wszystkim substancją jest pierwszy podmiot. Otóż raz rozumie się tak materię, kiedy indziej formę, a jako trzecie to, co z nich złożone”<sup>6</sup>. W Księdze V wyjaśnia natomiast: „substancję rozumie się zasadniczo: jest to ostateczne podłoże, którym jest to, czego nie przypisuje się już niczemu innemu, a po drugie byt jako coś konkretnego, co może być też oddzielone, to znaczy forma, czyli istota”<sup>7</sup>.

Arystoteles łączy więc podmiotowość z rzeczywistością, ze światem realnie istniejących bytów. Podmiotem jest bowiem substancja, czyli każdy istniejący byt, który jest konkretny, indywidualny, oddzielny i samoistny, to znaczy taki, który, by istnieć – inaczej niż przypadłość – nie potrzebuje żadnego innego bytu. To przedmiot, substrat bądź nośnik cech, do którego odnoszą się dotyczące go orzeczniki<sup>8</sup>. Otaczająca nas rzeczywistość w taki właśnie sposób istnieje, że składa się z konkretnych bytów, których podmiotowość jest pierwszym z narzucających się – w tym miejscu chciałoby się użyć słowa „atrybutów”, „cech”. Podmiotowość jednak to nie kwestia właściwości, własności. Zgodnie z rozumieniem Arystotelesa to problem samej bytowości, charakterystycznego sposobu istnienia świata. Każda indywidualna rzecz, jeśli istnieje, istnieje właśnie jako podmiot, a to znaczy, że jest wewnętrznie tożsama, niesprzeczna,

---

5 Zob. H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. z niem. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, 109.

6 Arystoteles, *Metafizyka*, I, 1028b33-1029a3, tłum. z grec. T. Żeleźnik, Lublin 2000, 326.

7 Tamże, 1017b23-25, 248.

8 Zob. A. Niemczuk, *Między bytem a wartością: problem podmiotu*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, red. Z.J. Czarnecki, Lublin 1999, 12.

odrębna od każdego innego bytu, mimo całej swojej zmienności jakoś przecież stała, „zamknięta”, a więc możliwa do poznania.

Powyższe znaczenie podmiotowości, wyznaczone przez greckie *to hypokeimenon*, przetłumaczone przez Boecjusza na łacińskie *subiectum*, dominowało do końca średniowiecza i było właściwie jedynym znaczeniem słowa „podmiot”<sup>9</sup>. Zgodnie z nim, podmiotem – trzeba to wyraźnie podkreślić, w takim samym bytowym sensie jak wszystkie inne byty – był także człowiek. Nie znaczy to oczywiście, że nie dostrzegano wyjątkowego charakteru człowieka. Chodzi o to, że był on rozumiany jako rodzaj bytu przedmiotowego, który nie jest naturze przeciwstawiony, lecz istnieje w niej jako konkretny byt, wprawdzie wyróżniony, jedyny w swoim rodzaju, ale istniejący obok wielu innych konkretnych bytów. Jego podmiotowość była więc rozpatrywana w kontekście filozofii ontologicznej, metafizyki, stanowiąc – jedynie i aż – jej szczególny fragment<sup>10</sup>.

Filozofia nowożytna ten sposób myślenia porzuca. W XVII wieku rozpoczyna się swego rodzaju antropocentryczny przewrót. I nie chodzi jedynie o zwykłą gloryfikację człowieka, o docenienie jego wartości i znaczenia. Chodzi o pewną istotną przemianę rozumienia podmiotowości, która stanie się szczególnego rodzaju „mitem założycielskim” nowożytności<sup>11</sup>. Kartezjusz uruchamia proces, zgodnie z którym podmiotowość nie będzie już wiązana z istniejącą rzeczywistością, a jedynie z człowiekiem. W okresie, kiedy filozofia

9 Zob. tamże, 12–13; Zob. także: T. Kitliński, *Między tożsamością a różnicą: podmiot w procesie*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, dz. cyt., 223.

10 Zob. A. Niemczuk, *Między bytem a wartością*, dz. cyt., 12–13.

11 To wtedy właśnie rodzi się podmiot w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Po pierwsze, jako proste przeciwieństwo przedmiotu, który jest pasywnym odbiorcą różnego rodzaju podmiotowych aktywności. Mówimy więc o: „podmiocie pracy”, „podmiocie miłości”, „podmiocie poznania”, itp. Po drugie, jako swego rodzaju godności, wartości, którą należy chronić, o którą trzeba zabiegać. W tym znaczeniu: „człowiek nie może utracić swojej podmiotowości”, „człowieka zawsze należy traktować podmiotowo, a nie przedmiotowo”. W pierwszym znaczeniu podmiotowość jest oczywiście terminem aksjologicznie obojętnym. W drugim już wartościującym. Zob. A. Niemczuk, *Między bytem a wartością*, dz. cyt., 11.

z metafizyki staje się teorią poznania, rzeczywistość przestaje być tą oto rzeczywistością. Staje się przedmiotem poznania, zawsze więc „rzeczywistością poznawaną”, „rzeczywistością w relacji”, w relacji do człowieka jako podmiotu poznania. Podmiotu, który od tego momentu zaczyna odgrywać rolę decydującą, pierwszoplanową. Na początku jedynie jako podmiot myślący, poznający, samoświadomy, ale z biegiem czasu jako podmiot warunkujący czy wręcz konstruujący przedmiot poznania. Racjonalność świata przestaje być bowiem kwestią realnie istniejącej rzeczywistości, a staje się kwestią poznającego podmiotu jako jej źródła. Podmiotu, który w ten sposób – by tak rzec – odbiera światu jego podmiotowość. To bardzo znamienne. W momencie, kiedy podmiotowość zostaje związana z człowiekiem, świat traci swój podmiotowy charakter. Przestaje być autonomiczny, niezależny. Autonomiczny i niezależny staje się człowiek do tego stopnia, że to on – wracając do Arystotelesowskiego *to hypokeime-non* – staje się owym „ostatecznym podłożem”, „podstawą” świata we wszystkich jego wymiarach.

Charles Taylor określa ten proces mianem „uwewnętrznienia”<sup>12</sup>. W swojej klasycznej pracy *Źródła podmiotowości* pisze, iż jedną z trzech najistotniejszych cech tożsamości nowoczesnej jest całkowicie nowe rozumienie wewnętrżności, czyli rozumienie człowieka jako istoty obdarzonej wewnętrzną głębią i powiązane z nią przekonanie, że jesteśmy „podmiotami”<sup>13</sup>. Ta nowa koncepcja wewnętrżności to „wewnętrżność samowystarczalna”<sup>14</sup>, przekonana, że każdy z nas posiada – jak pisze Taylor – „władzę samodzielnego tworzenia pewności”<sup>15</sup>, że racjonalność to nie kwestia widzenia rzeczywistości, odwoływania się do jakiegoś obiektywnego porządku rzeczy, lecz

---

12 C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. z ang. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2012, 270.

13 Zob. tamże, 4–5.

14 Tamże, 296.

15 Tamże, 294.

„wewnętrzna własność myślącego podmiotu”<sup>16</sup>. Oto przemiana, jaka zachodzi między starożytnością, średniowieczem a nowożytnością. Taylor ukazuje ją na tle pogłębionych poszukiwań źródeł nowożytnej tożsamości, moralności i wskazuje na zmianę ich umiejscowienia dokonującą się właśnie poprzez Kartezjusza<sup>17</sup>. Przywołując Platona i św. Augustyna, mówi o ich przekonaniu, że źródło siły moralnej, życia zgodnego z rozumem, dzięki któremu zyskujemy panowanie nad sobą, wewnętrzny pokój, znajdują się na zewnątrz nas. To królestwo Prawdy, Dobra, Piękna czy już po chrześcijańsku – Bóg. I nawet jeśli Augustyn chce poznać jedynie własną duszę, to przecież tylko dlatego, by tam w swoim wnętrzu ostatecznie spotkać Tego, który jest bliżej niego niż on sam. Ponieważ prawda, której szuka rzeczywiście wewnątrz siebie, ostatecznie znajduje się poza nim, to znaczy w Bogu.

Kartezjusz – zdaniem Taylora – uruchamia proces całkowicie przeciwny. Wszystko zostaje umieszczone wewnątrz nas. Taylor pisze: „Uwewnętrznienie wpisane w epokę nowożytną, sformułowane w sposób najdonioślejszy i najsilniej oddziałujący przez Kartezjusza, różni się bardzo od wewnętrzności Augustyńskiej. Umieszcza ono, w bardzo dosłownym sensie, źródła moralne wewnątrz nas. Przemiana w stosunku do Platona i Augustyna polega tu na tym, że nie postrzegamy już siebie jako powiązanych ze źródłami moralnymi na zewnątrz nas, a przynajmniej nie w ten sam sposób. Pewna ważna władza została uwewnętrzniona”<sup>18</sup>.

Ten mechanizm dotyczy źródeł moralnych, ale także samej racjonalności. Nieco dalej Taylor dodaje: „Racjonalność nie polega już na widzeniu rzeczywistości, lecz jest wewnętrzną własnością myślącego podmiotu. Przeprowadzając tę zmianę, Kartezjusz sformułował pogląd, który stał się standardowym podejściem nowożytnym”<sup>19</sup>.

---

16 Tamże, 293.

17 Zob. szerzej: tamże, 219–296.

18 Tamże, 270.

19 Tamże, 293.

W ramach takiego „standardowego nowożytnego podejścia” świat zewnętrzny – jak słusznie zauważa Taylor – zostaje więc „uwnętrzniony”. Przedmiot, jako korelat aktów świadomości, staje się w coraz większym sensie związany z podmiotem, warunkowany przez podmiot. I choć u Kartezjusza idee wciąż reprezentują rzeczy, które znajdują się poza *re cogitante*, a u Kanta doświadczenie świata zewnętrznego wciąż ma istotne znaczenie, to już u Hegla wszelkie struktury przedmiotowe zostają zredukowane do przejawów obecności Ducha jako prawdziwej i jedynej substancji, a zarazem ostatecznego podmiotu dziejów, podmiotu jako bytu absolutnego<sup>20</sup>. To bowiem, co naprawdę istnieje, to podmiot i tylko podmiot<sup>21</sup>. Podmiot, który w istocie jest poznającą i działającą subiektywnością, samowiedzą, samorefleksją, dla której to, co zewnętrzne, przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie. Co więcej, by zostać zrozumiane, musi być wchłonięte przez podmiot, ponieważ może być sobą tylko w podmiocie<sup>22</sup>.

Ta racjonalistyczna tradycja, której początki znajdujemy u Kartezjusza, w takim właśnie kierunku (Kartezjusz zapewne nie mógł tego przewidzieć) ewoluuje. Podmiot myślący, rozumny, wolny staje się ostatecznie podmiotem absolutnym, w którym zachodzi parmenidejska tożsamość bytu i myśli. Świat zewnętrzny, którego istnienia trzeba wprawdzie w koncepcji kartezjańskiej dowodzić (pewne jest przecież istnienie jedynie *cogito*), w idealizmie niemieckim, ale także fenomenologii Husserla zostaje zredukowany do procesów wewnątrzpodmiotowych. Podmiot staje się „miejscem”, w którym zachodzi już nie tylko poznawanie świata, lecz jego egzystowanie. Hegel pisze: „Dlatego to, co zewnętrzne, jest, po pierwsze, tą samą treścią co to, co wewnętrzne. (...) to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, są same

---

20 Zob. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, Lublin 2008, 249–251.

21 Zob. Ś.F. Nowicki, *Filozofia Hegla jako spekulatywny system*, w: G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. z niem. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2014, XXXI.

22 A.W. Nowak, *Podmiot, system, nowoczesność*, Poznań 2011, 31–32.

w sobie i dla siebie tożsame, a ich różnica określana jest jako tylko założoność. Tą tożsamością jest rzeczywistość”<sup>23</sup>.

Świat „egzystuje” zatem w świadomości. Staje się czymś mniemanym przez specyficzne akty świadomości i właściwie tylko tym<sup>24</sup>. Człowiek jako *subiectum* staje się absolutnym punktem odniesienia. Jako świadomość – absolutnym źródłem wiedzy, a jako zasadnicza i bezwzględna wartość – absolutnym źródłem wszelkich praw i wartości<sup>25</sup>. Vincent Descombes w książce *To samo i inne* traktującej o filozofii francuskiej w latach 1933–1978 pisze: „W tym, co zwykle się określać »filozofią świadomości«, to znaczy w tradycji kartezjańskiej, »myślę, więc jestem« jest jednocześnie źródłem i regułą wszelkiej prawdy. Jest to pierwsza prawda, jest to prawda będąca zasadą wszystkich innych prawd i jest to w końcu wzór prawdy. *Ego* zawarte w *ego cogito, ego sum*, jest absolutem, wobec którego wszystko inne jest relatywne: jego prawda, która nie zależy od żadnej innej, warunkuje wszystkie inne”<sup>26</sup>. To bardzo trafne stwierdzenia. Rzeczywistość traci swą siłę, a siły nabiera człowiek, właśnie jako podmiot. Wszystko staje się zależne od niego, przez niego warunkowane. W ten sposób „świadek” istniejącej rzeczywistości przeobraża się w jej „twórcę”, „konstruktora”, „prawodawcę”. Staje się panem. Już nie tylko – o co zabiegali starożytni Grecy – panem samego siebie, ale panem i władcą świata<sup>27</sup>. Alain Renaut w książce *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości* pisze o tym w następujący sposób: „nowożytnym jest

23 G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., 183–185.

24 Zob. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, tłum. z niem. T. Kubalica, Kraków 2009, 62–63.

25 Zob. B. Banasiak *I cóż po podmiocie w tak jałowym czasie? Przyczynek do krytyki kategorii podmiotu*, Forum Oświatowe 20(2008), <http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/248/163> (dostęp: 8.07.2017), 28.

26 V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. z fr. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, 29–30.

27 Szerzej na temat rozumienia podmiotowości u Greków: zob. Z.J. Czarnecki, *Idea podmiotowości człowieka w myśli antycznej*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, dz. cyt., 43–62.



taki stosunek do świata, w którym człowiek nadaje sobie władzę stanowienia (swych działań i przedstawień, historii, prawdy, prawa): owa władza stanowienia definiuje podmiotowość w tym sensie, iż pojawienie się człowieka jako podmiotu oznacza jego pozycję jako subiectum, pewnego »pod-łoża«, na bazie którego wszystko musi się odtąd wspierać”<sup>28</sup>.

W tym miejscu dochodzimy do jeszcze jednego niezwykle istotnego aspektu „nowożytnego stosunku do świata”, tego szczególnego rozumienia nowożytnej podmiotowości. Mam na myśli pewien rodzaj „władztwa” i – co się z tym wiąże – niekwestionowanej autonomii, działania zgodnego jedynie z własnym rozumem. Człowiek jako podmiot myślący, poznający, samoświadomy, racjonalny, jako „ostateczne podłoże” wszelkich zjawisk przypisuje sobie rolę nowożytnego suwerena, Demiurga, jedyne go ustawodawcy i architekta nowego, prawdziwie ludzkiego świata. Tę rolę szczególnie mocno eksponuje oświecenie, dla którego ludzki rozum i wolność stają się nie tylko centralnymi ideami, ale – jak pisze Ernst Cassirer w swojej *Filozofii oświecenia* – tym, „za czym wiek ów tęskni i do czego dąży, czego pragnie i czego dokonuje”<sup>29</sup>. Zgodnie z takim rozumieniem w centrum staje podmiot w pełni przejrzysty dla samego siebie, świadomy, samodzielny w poznaniu, ale także wolny i całkowicie niezależny w działaniu. Oto prawdziwy oświeceniowy bohater. Kant w swoim słynnym tekście z 1784 roku pisze o wyjściu człowieka z niedojrzałości, czyli – mówiąc inaczej – o wejściu w dojrzałość: „Oświecenie to wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych. Niedojrzałość ta jest zawiniona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem posługiwać

---

28 A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, 31–32.

29 E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, tłum. z niem. T. Zatorski, Warszawa 2010, 4.

się bez zwierzchnictwa innych. *Sapere aude!* – Odważ się posługiwać własnym rozumem! – stanowi maksymę przewodnią oświecenia”<sup>30</sup>. I nieco dalej dodaje: „Dla oświecenia nie potrzeba niczego oprócz wolności. Co więcej, [wolności] najbardziej nieszkodliwej ze wszystkiego, co tylko można nazwać wolnością, mianowicie wolności, by czynić ze swego rozumu publiczny użytek w każdej sytuacji”<sup>31</sup>.

Prawdziwie dojrzały człowiek (w oświeceniowym rozumieniu) to zatem człowiek, który „odważnie posługuje się własnym rozumem”, który odrzucił „gnuśność i tchórzliwość”<sup>32</sup>, który „nie potrzebuje niczego oprócz wolności”, który w każdej sytuacji działa i postępuje, nie oglądając się na jakiegokolwiek „zwierzchnictwa”, oprócz zwierzchnictwa własnego rozumu. To podmiot swoich własnych działań, „ostateczne podłoże”, także w znaczeniu samowystarczalności i autonomii. Autonomii, która jest posłuszeństwem swojemu własnemu prawu. Prawu, które nie jest prawem obcym, lecz prawem swojego własnego rozumu<sup>33</sup>. Taki człowiek to pan i władca świata, ufający wyjątkowej mocy rozumu i woli, by ten rozum urzeczywistnić. To człowiek wolny od jakichkolwiek autorytetów i wiary, oprócz wiary w postępek. Wiary, że zautonomizowany i samowystarczalny rozum, jako jedyna i ostateczna instancja, doprowadzi go do prawdziwej szczęśliwości i autentycznego wyzwolenia.

## 2. CZŁOWIEK PONOWOCZESNY – BYTOWA NIEOKREŚLONOŚĆ

Nowożytne nadzieje zbudowane na takim pojmowaniu podmiotu okazały się jednak naiwne i złudne. Dość szybko dostrzeżono, że przedstawione powyżej rozumienie człowieka jest zdecydowanie

30 I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. z niem. Translatorium filozofii niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika pod kierunkiem M. Żelaznego w składzie: T. Kupiś, D. Pakalski, A. Grzebiński, M. Żelazny, Kęty 2005, 44.

31 Tamże, 45.

32 Tamże, 44.

33 Zob. M. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012, 270.

przeszacowane, a wyrosłe na nim „kult rozumu” i „kult nauki” ostatecznie nie dostarczyły wiedzy pewnej i niepodważalnej. Nie zagwarantowały tak upragnionej wolności. Nie stały się przewidywanym lekarstwem na wszelkiego rodzaju nierówności i niesprawiedliwości. A jeśli tak, trzeba było podważyć i zanegować tak rozumianą koncepcję ludzkiego bytu. O tym rodzaju wolności i samowystarczalności trzeba było szybko zapomnieć i odwołać się do jeszcze innego niż podmiotowy sposób samostanowienia.

Odnajdujemy go w ponowoczesnej idei „śmierci człowieka” jako swego rodzaju odpowiedzi na kryzys humanistycznych wartości wywołany – zdaniem rzeczników tej idei – przyjęciem jednej, konkretnej wykładni człowieka jako racjonalnego i świadomego podmiotu. Takie rozumienie musiało więc zostać porzucone. Po pierwsze dlatego, że zostało zbudowane na błędnych założeniach, co tak dobitnie ukazali „mistrzowie podejrzeń”. Po drugie, co nader wyraźnie ukazał wiek XX, zrodziło bardzo „niehumanistyczne” owoce. A po trzecie i najważniejsze, przyjęcie jednej określonej wykładni człowieka nie ma nic wspólnego z prawdziwym humanizmem, z prawdziwymi humanistycznymi wartościami. Aby wolność, suwerenność, autonomia (poznawacza i moralna) zatriumfowały, trzeba wyrzec się myślenia, które określa, definiuje, rozstrzyga. Takie myślenie ma charakter opresyjny, przemocowy i totalitarny. Na takie myślenie – po tym, co wydarzyło się w pierwszej połowie dwudziestego stulecia – po prostu nie ma już miejsca. Wizja nowożytnego podmiotu jako w pełni świadomego i odpowiedzialnego autora swych myśli i czynów to niebezpieczna iluzja, z którą należy się pożegnać, o której trzeba szybko zapomnieć.

Katarzyna Gurczyńska-Sady w swoich niezwykle interesujących analizach dotyczących podmiotu i jego dwudziestowiecznej destrukcji bardzo trafnie ujmuje istotę rodzącej się w ten sposób nowej wizji człowieka. W pracy *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu* pisze: „Tak jak istnienie wnętrza immanencji uznać należy za konstytutywne dla podmiotowości kartezyjskiej,

tak w bytowej nieokreśloności trzeba dostrzec pierwszy charakterystyczny rys nowej koncepcji podmiotu<sup>34</sup>. Rzeczywiście, negacja kartezjańskiego *cogito*, „śmierć” pewnej określonej wizji człowieka jako podmiotu, rodzi myślenie, zgodnie z którym człowiek staje się „bytowo nieokreślony”. Staje się bytem czystym, możliwym, niedefiniowalnym, w pewien sposób naznaczonym nicością. Nowożytna pewność zostaje wyparta przez zwątpienie, niepewność, niewyraźność. Postmodernistyczna „kultura wyczerpania” leczy bowiem nasze rozumienie człowieka z wszelkiej definitywności, uniwersalności, z myślenia w kategoriach prawdy, istoty, rzekomo wspólnej wszystkim ludziom racjonalnej natury.

Jak przekonuje Fryderyk Nietzsche, to wszystko to jedynie wyraz naszej wiary, „wiary w gramatykę, w podmiot językowy”<sup>35</sup>, wiary, „że »ja« jest przyczyną myśli”<sup>36</sup>. To uleganie niczym nieuzasadnionemu przekonaniu o istnieniu jakichś duchowych przyczyn, poddania się metafizycznym złudzeniom na temat świata, jego poznawania i samego człowieka. Jeśli świat jest chaosem, jeśli się nieustannie staje, jeśli nigdy „nie jest pewnym stanem rzeczy”<sup>37</sup>, to nie sposób go poznać. Można go jedynie zinterpretować. Człowiek interpretuje więc świat i w ten sposób nadaje mu sens, ale również, co niezwykle istotne, nadaje sens samemu sobie. Jest bowiem, podobnie jak świat, pusty, bez sensu i dopiero w interpretacji niejako sam siebie stwarza, nadaje sens swojej własnej egzystencji.

Nie można zatem człowieka zdefiniować. Nie można go w jeden definitywny sposób określić. Jego istota bowiem – jak twierdzi inny

---

34 K. Gurczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Kraków 2013, 25.

35 F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. z niem. B. Baran, Kraków 2004, 356.

36 F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. z niem. P. Pięiążek, Kraków 2005, 35.

37 F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., 365.

niemiecki filozof – „spoczywa w ek-sistencji”<sup>38</sup>. A to oznacza, że człowiek zawsze się „wydarza”, „istoczy”. Zawsze „stoi-poza-sobą”<sup>39</sup>. Będąc nieustannie zwróconym w stronę bycia, co Heidegger określa słynnym *Dasein*, nie może być opisywany w kategoriach metafizycznych, w kategoriach raz na zawsze ustanowionego i stale obecnego bytu. Człowiek „ek-sistuje”, a więc nieustannie „wykracza ku prawdzie bycia”<sup>40</sup>, a w związku z tym, nie może być sobą inaczej, jak tylko wychodząc poza siebie. Człowiek bowiem nigdy nie jest sobą w sobie<sup>41</sup>. W pewien sposób, podobnie zresztą jak samo bycie, jest „beziemienny”<sup>42</sup>.

Jean Paul Sartre tę „bytową nieokreśloność” ukazuje w jeszcze bardziej radykalny sposób. Autor *Bytu i nicości* podkreśla, że człowiek jako „byt-dla-siebie” jest przede wszystkim świadomością, a więc „bytem, który nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest”<sup>43</sup>. Człowiek, jak pisze, jest wobec tego „przede wszystkim swą własną nicością”<sup>44</sup>, „brakiem tożsamości z samym sobą”<sup>45</sup>. Jest „naznaczony niebytem”<sup>46</sup>. To jednak bardzo specyficzny rodzaj „niebytu”. Człowiek bowiem – jak pisze Sartre w *Egzystencjalizm jest humanizmem* – jest „pierwotnie niczym”<sup>47</sup> i jednocześnie „tym, czym siebie uczyni”<sup>48</sup>. Jego „nicość” to zatem możliwość uczynienia siebie niejako od nowa,

38 M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. z niem. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M.J Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, 107.

39 Tamże, 89.

40 Tamże, 89.

41 Zob. A. de Waelhens, *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. z fr. M. Kowalska, w: *Heidegger dzisiaj*, *Aletheia* 1(1991)4, 182.

42 M. Heidegger, *List o humanizmie*, dz. cyt., 82.

43 J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. z fr. J. Kiełbasa, P. Mróz, A. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Kraków 2007, 122.

44 Tamże, 133.

45 Tamże, 142.

46 Tamże, 56.

47 J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. z fr. J. Krajewski, Warszawa 1998, 27.

48 Tamże.

zaprojektowania siebie. Ponieważ nie ma ludzkiej natury, bo nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł, człowiek może być takim, jakim chce być, jakim się sam uczyni<sup>49</sup>. Ten „byt-dla-siebie” jest w takim razie oprócz świadomości także wolnością i to wolnością rozumianą jako wszechmocna władza arbitralnego decydowania<sup>50</sup>. To wolność absolutna, wolna od jakichkolwiek determinacji. Wolność, która oznacza, że nie jesteśmy związani z żadną określoną postacią siebie<sup>51</sup>. To wolność egzystencji, która poprzedza esencję. Człowiek jest bytem zawsze nieurzeczywistnionym, niegotowym, niedokonanym. Bytem nieokreślonym, by samemu się dopiero określić, zdefiniować, zaprojektować.

W przypadku jeszcze innego – najbardziej kojarzonego z ideą „śmierci człowieka” – francuskiego filozofa także nie można mówić o jakiejś trwałej naturze człowieka, racjonalnym i autonomicznym podmiocie. Dla Michela Foucaulta człowiek to jedynie wytwór konkretnej *episteme*, pewnego charakterystycznego dla danej epoki sposobu myślenia<sup>52</sup>. Człowiek jest całkowicie od niego zależny. Do tego stopnia, że wraz w końcu danej epoki, jako „osobliwa figura wiedzy”<sup>53</sup>, „znika”. To nie człowiek bowiem tworzy wiedzę, ale – by tak rzec – wiedza tworzy człowieka. To jednak nie wszystko. Tym, co stwarza jednostkę, jest także bezosobowa władza. Dopiero zatem perspektywa historii idei, pojąć, praktyk językowych, władzy i wiedzy, poprzez które Foucault patrzy na człowieka, pozwala odkryć „prawdę” człowieka. A ta każe widzieć w nim jedynie wytwór konstytuujących go struktur, oddziałujących na niego sił. Podmiotowość nie jest więc kwestią racjonalnego poznania, obiektywnego odczytania człowieka, lecz jego „ujarzmienia”. To struktury „władzy i wiedzy”,

---

49 Zob. tamże.

50 Zob. A. de Waelhens, *Heidegger i problem podmiotu*, dz. cyt., 186–187.

51 Zob. szerzej: K. Gurczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo i ciało*, dz. cyt., 46–51.

52 Foucault wskazuje na trzy takie epoki: renesans, klasycyzm i nowoczesność.

53 M. Foucault., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. z fr. T. Komendant, Gdańsk 2006, 13.

społeczne praktyki, normy, różnego rodzaju działania dyscyplinujące stoją u podstaw naszego „ja”. Człowiek jest z nich „utkany”. Nie ma więc żadnej źródłowej tożsamości. Nie ma stałego, trwałego, świadomego i autonomicznego podmiotu. Są jedynie struktury, siły, dyskursy, które go w pewien sposób wytwarzają, konstytuują. Człowiek jest „utkany” z różnego rodzaju sił, struktur dyskursów, do tego stopnia, że właściwie tylko one istnieją.

Nasze myślenie o człowieku trzeba wobec tego oczyścić z wszelkich dotychczasowych klasycznych kategorii – z tego wszystkiego, co Jacques Derrida określa mianem „metafizyki obecności”. To ona kazała wierzyć w źródłową obecność jakiegoś fundamentu, zasady, centrum. Autor *Struktury, znaku i gry w dyskursie nauk humanistycznych* pisze: „imię człowieka jest imieniem owej istoty, która poprzez dzieje metafizyki czy onto-teologii, czyli całej swej historii, śniła o czystej obecności, o dającej pewność podstawie, o źródle i zakończeniu gry”<sup>54</sup>.

Według Derridy z tego typu iluzjami trzeba się definitywnie pożegnać i wprost przeciwnie, „nie oglądając się na źródło, potwierdzać grę i starać się wyjść poza człowieka i poza humanizm”<sup>55</sup>. Niestety w myśleniu o człowieku filozofia, jak przekonuje ten francuski dekonstrukcjonista, nigdy nie opuściła metafizycznego terytorium i dlatego nowożytny humanizm zamiast człowieka wyzwolić i obronić jego godność, w konsekwencji doprowadził do jego zniewolenia, do przemocy, która wiązała się określoną humanistyczną wykładnią ludzkiego życia<sup>56</sup>. Z tego powodu w rozprawie zatytułowanej *Kres człowieka* Derrida proponuje „absolutne zerwanie i absolutną różnicę”<sup>57</sup>. Mówi o procedurze, która wiąże się z „decyzją o zmianie

---

54 J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tenże, *Pismo i różnica*, tłum. z fr. K. Kłosiński, Warszawa 2004, 504.

55 Tamże.

56 Zob. W. Lorenc, *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994, 226.

57 J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. z fr. P. Pieniążek, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. z fr. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, 181. Co ciekawe jeden z fragmentów

terenu”<sup>58</sup>, która oznacza, że „należy mówić wieloma językami i stworzyć kilka tekstów naraz”<sup>59</sup>. Mówi o „zluzowaniu człowieka”<sup>60</sup>, o „aktywnym zapomnieniu” na wzór nietzscheańskiego nadczłowieka, który – jak pisze Derrida – „pali swój tekst i zaciera ślady swoich stóp”<sup>61</sup>. Tak rozumiany człowiek nie pyta więc o istotę, naturę, cel, spełnienie, o prawdę ludzkiego bytu. Tego typu pytania byłyby bowiem „metafizycznym powtórzeniem humanizmu”<sup>62</sup> czy – mówiąc tytułem tekstu Derridy – jego „końcem”<sup>63</sup>. Derridiańskie „zluzowanie” to wyjście poza tego typu pytania. To zapomnienie, podważenie wszelkich dotychczasowych sposobów opisywania, pojmowania, definiowania człowieka. To promowanie spontanicznych, wolnych od jakichkolwiek uzasadnień, zawsze przygodnych, często wewnętrznie sprzecznych i poróżnionych sposobów jego rozumienia. To uczynie-

---

tego tekstu został opatrzony bardzo wymownym tytułem *Humanizm lub metafizyka*. Zob. tamże, 155.

58 Tamże, 181.

59 Tamże.

60 Derrida pisze: „*Aufhebung* to zluzować w tym znaczeniu, w jakim »zluzować« oznacza zarazem zwolnić, wynieść, zastąpić i promować jednym i tym samym posunięciem. Świadomość stanowi *Aufhebung* duszy bądź człowieka, fenomenologia jest »zluzowaniem« antropologii. Nie już, lecz jeszcze jest nauką o człowieku. W tym sensie wszystkie opisane przez fenomenologię struktury ducha – jak i wszystko, co je nakłada na Logikę – są strukturami tego, co zluzowało człowieka. Człowiek pozostaje w nich jako swój relief. Jego istota tkwi w Fenomenologii. To dwuznaczne odniesienie zluzowania oznacza niewątpliwie kres człowieka, człowieka przeszłego, zarazem jednak spełnienie się człowieka, przyswojenie sobie jego istoty. Jest to kres człowieka skończonego”. J. Derrida, *Kres człowieka*, dz. cyt., 163.

61 Tamże, 182.

62 Tamże.

63 Jak wyjaśnia Paweł Pieniążek, tłumacz tekstu Derridy, francuskie *la fin* użyte w tytule to jednocześnie kres, koniec jak i cel (uwaga tłumacza, w: tamże, 151). Pieniążek pisze: „W niniejszym przekładzie słowo to występujące w tekście Derridy w obu swych znaczeniach tłumaczymy jako kres. Taki przekład uzasadnia naszym zdaniem sens, jaki nadaje mu Derrida: spełnienie się celu człowieka, jakim jest w zachodniej – krytykowanej przez Derridę – metafizyce urzeczywistnienie się jego uniwersalnej istoty, oznacza ostatecznie kres człowieka - zniknięcie człowieka w ogólności sensu bytu, ducha lub prawdy bycia”. Tamże.



nie człowieka niedefiniowalnym, nierozstrzygalnym. To pozbawienie go jego (rzekomo w nim obecnej) swoistości.

### 3. ANTYHUMANIZM – PODGLEBIE WSPÓŁCZESNEGO HUMANIZMU

Alain Renaut w książce *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości* tak rozumianą krytykę idei podmiotu bardzo trafnie określa mianem „wyroku”, który dostarczył najbardziej wyraźnego motywu przewodniego większości prądów myśli współczesnej<sup>64</sup>. Rzeczywiście, bez niego trudno zrozumieć dzisiejszego człowieka, ale także współczesną kulturę, która wciąż pozostaje pod przemożnym jego wpływem. W ten sposób, choć mieni się humanistyczną, czerpie z koncepcji, które w istocie cechuje antyhumanizm. Antyhumanistyczny charakter ma bowiem ów „wyrok”, ale w jakimś sensie także myślenie, które bezpośrednio go poprzedziło. Renaut pisze: „Określenie mianem antyhumanizmu tego zamiaru obalenia podmiotu samo w sobie nie powinno dziwić, albowiem prawdą jest, iż od początku czasów nowożytnych humanizm polegał na tym, by waloryzować w człowieku podwójną zdolność do bycia świadomym samego siebie (autorefleksja) i ustanawiania własnego przeznaczenia (wolność jako samostanowienie), a więc dwa wymiary, które definiowały klasyczną ideę podmiotowości pojmowaną jako oznaczenie możliwości – w której mieści się człowieczeństwo człowieka – bycia świadomym i odpowiedzialnym autorem swych myśli i czynów, krótko mówiąc: swego fundamentu, swego subiectum”<sup>65</sup>.

Trudno się z tym nie zgodzić. W tym „zamiarze obalenia podmiotu”, w tym odwróceniu się – w myśleniu o człowieku – od

---

64 Alain Renaut pisze o tym w przedmowie (w której odnosi się także do swoich poprzednich prac) do książki *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, w której w niezwykle interesujący sposób ukazuje historię tego procesu, jako przejście od „ery podmiotu” do „ery jednostki”, jako przejście od humanizmu do indywidualizmu. Zob. A. Renaut, *Era jednostki*, dz. cyt., 17.

65 Tamże.

kartezjańskiego „wzorca z Sèvres” rzeczywiście jest jakiś antyhumanistyczny rys. Czy podważenie najbardziej ludzkich zdolności autorefleksji i samostanowienia, zwątpienie w możliwość komunikacji człowieka z samym sobą, z innymi, ze światem zewnętrznym, nie ma takiego właśnie charakteru<sup>66</sup>? Czy myślenie, wedle którego człowiek jest nieokreślony, niezdefiniowany i w jakimś sensie sam dla siebie niezrozumiały, można nazwać prawdziwie humanistycznym? Czy – nawiązując do tytułu powieści Roberta Musila z początku XX wieku – „człowiek bez właściwości” ma być tym postmodernistycznym „nowym”, „innym”, na które ludzkość całe wieki czekała? Jeśli tak, to – przywołując słowa Heideggera z jego *Listu o humanizmie* – próby „wyniesienia humanitas człowieka prawdziwie wysoko”<sup>67</sup> okazały się całkowicie kontrproduktywne. Skutkują bowiem uczynieniem człowieka „pustym”, nieokreślonym, bez żadnego „uposażenia”, bez żadnej stale obecnej, określonej natury. Skutkują więc – wbrew założeniom i głoszonym deklaracjom – myśleniem w gruncie rzeczy antyhumanistycznym. Czy podobnie nie było jednak wtedy, gdy nowożytny podmiot stawał się absolutnym punktem odniesienia, panem i władcą świata? Czy niczym nieograniczone waloryzowanie autorefleksji i samostanowienia nie było w rzeczywistości myśleniem antyhumanistycznym? Jeśli spojrzymy na ten problem właśnie z takiej perspektywy, to okaże się, że podglebie współczesnego humanizmu ma tak naprawdę antyhumanistyczną naturę. Na czym jednak ten antyhumanizm miałby polegać?

Problem nie jest bynajmniej tak jasny i oczywisty, jak mogłoby się wydawać, zwłaszcza że pojawia się już w momencie, kiedy chcemy zdefiniować samo pojęcie humanizmu. Już na tym etapie jawi się

---

66 Szerzej na temat humanizmu i antyhumanizmu w aspekcie komunikacji: Zob. A. Miś, *O genezie współczesnego humanizmu*, w: *Derridiana*, red. B. Banasiak, Kraków 1994, 21–56. Zob. A. Miś, *Filozofia Współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2002, 221–226.

67 M. Heidegger, *List o humanizmie*, dz. cyt., 92–93.

bardzo wiele znaczeń i sensów<sup>68</sup>. Ich wspólna cecha to jednak – zgodnie ze znaczeniem łacińskiego *humanus* – postawienie w centrum tego, co ludzkie, postawienie w centrum człowieka. To uznanie jego bytowej swoistości i przysługującej mu godności. To przekonanie, że człowiek zawsze winien być traktowany jako cel, a nigdy jako środek do celu, że jego dobru i szczęściu wszystko powinno zostać podporządkowane. To jednak nie koniec. Humanizmu nie można sprowadzić jedynie do pewnej postawy afirmującej człowieka, takiego czy innego nim zainteresowania lub takiej, a nie innej koncepcji etycznej. Humanizm to także, a może przede wszystkim, kwestia określonego sposobu rozumienia człowieka, pytania o jego status bytowy, jego ludzkie uposażenie i jego naturę. To problem istoty naszego człowieczeństwa i sensu ludzkiej egzystencji. Czy z takiego właśnie punktu widzenia ponowoczesne, ale również nowoczesne rozumienie człowieka nie ma antyhumanistycznego charakteru? W jednym i drugim przypadku mamy przecież do czynienia z nie-realistycznym jego odczytaniem.

Obie epoki wyraźnie podkreślają autonomię człowieka, jego niezależność. W obu dominuje przekonanie, że tym, co najbardziej go wyraża, jest jego wolność i suwerenność. W nowoczesności jednak takie myślenie zostało zbudowane na przeświadczeniu, że człowiek taki właśnie jest – racjonalny, autonomiczny, wolny, samoświadomy. Ponieważ ponowoczesność wie, że jest inaczej, a człowiek jest raczej wynikiem pewnych procesów, przemian i w gruncie rzeczy jest nieokreślony – autonomia, wolność, projektowanie siebie stają się

---

68 Mamy więc humanistyczną epokę jaką był renesans, humanistyczną literaturę, wielkich przedstawicieli humanizmu. Mówimy także o pewnej życiowej postawie, światopoglądzie, który cechuje racjonalne, naturalistyczne i antropocentryczne myślenie, zgodnie z którym człowiek nie potrzebuje żadnych innych autorytetów poza sobą, żadnych objawionych prawd. Mamy jednak także humanizm chrześcijański, który z myślenia o człowieku tej „Objawionej Mądrości” bynajmniej nie wyklucza, a wręcz przeciwnie ostateczną podstawę ludzkiej godności upatruje w Bogu. Mówimy w końcu o tak bardzo pożądanym humanistycznych wartościach, takich jak wolność, podmiotowość, autonomia, samorealizacja.

czymś wręcz niezbędnym, nieodzownym, koniecznym. Abstrakcyjne stosunki, od których zależy, nakazują jednostce autonomiczne działanie. Jej autonomia nie jest więc czymś, co wynika z takiego, a nie innego ukonstytuowania człowieka. Przeciwnie, jest koniecznością, absolutnym – w imię obrony humanizmu, prawdziwie ludzkiego życia – wymogiem. W nowoczesności „ostatecznym podłożem”, jedynym kryterium prawdy i fałszu, dobra i zła, źródłem wartości był człowiek rozumiany jako podmiot. Było tak dlatego, że taka jest właśnie jego „moc”, takie jest jego – by tak rzec – „uposażenie”. W ponowoczesności jest podobnie, lecz wyłącznie dlatego, że nic innego mu nie pozostaje. Żadnego bowiem „uposażenia” nie ma. A jeśli tak, człowiek musi siebie nieustannie określać, tworzyć. Jego kryterium prawdy i fałszu to zatem już nie pewien obiektywny stan rzeczy, jego istota, lecz swego rodzaju najbardziej ludzkie „powołanie”. „Powołanie” zbudowane na nieokreśloności człowieka, jego nierozstrzygalności i braku „swoistości”. Nowożytność przypisała człowiekowi „moc”, której w rzeczywistości nie posiada. Ponowożytność tę „moc” podważając, uczyniła go kimś jedynie możliwym, niedefiniowalnym, „zluzowanym”, znikającym w sieci różnego rodzaju dyskursów. Czy tego typu myślenia nie mają w istocie antyhumanistycznego charakteru?

„Antyhumanizm pana i władcy” to głębokie przeświadczenie o odkryciu „prawdy” o człowieku jako w pełni (słowo „pełnia” jest tutaj kluczowe) racjonalnym, samoświadomym i autonomicznym podmiocie i wynikające z tego podporządkowanie mu całej rzeczywistości. To unoszące się nad takim myśleniem przekonanie, że świat został ostatecznie zrozumiany, że – podobnie jak człowiek – nie skrywa już żadnej tajemnicy. „Antyhumanizm zluzowanego” to z kolei całkowita rezygnacja z myślenia w kategoriach „prawdy”, to uczynienie człowieka nieokreślonym i niedefiniowalnym, podobnie jak nieokreślona i niedefiniowalna jest cała rzeczywistość. Antyhumanistyczne było oświeceniowe przeszacowanie człowieka, ale antyhumanistyczna jest także ponowoczesna jego nieokreśloność.

Antyhumanistyczne było uczynienie człowieka demiurgiem, ale antyhumanistyczne jest czynienie go „niczym”, by w ten sposób – wracając do słów Sartre’a – mógł stać się wszystkim.

Czy nie takie jest właśnie podglebie współczesnej humanistycznej kultury? Czy jeśli u jej podstaw leży ostatecznie zafałszowane rozumienie człowieka, to wciąż mamy do czynienia z humanizmem? A może jest wprost przeciwnie? Czy to jednak oznacza, że kwestionuje się na przykład godność człowieka i przeświadczenie, że wszystko powinno być podporządkowane indywidualnemu dobru jednostki? Bynajmniej. Problem polega jednak na tym, że w ramach takiego myślenia następuje istotne przesunięcie rozumienia godności z poziomu natury na poziom dyskursów, języka, wartości, kreacji, wytwarzania, stawania się. Z poziomu „przyrodzoności” na poziom „nieokreśloności”. Nieokreśloności, która domaga się – oczywiście w ramach niczym nieograniczonej wolności – nieustannego określania. Określania, które – co niezwykle istotne – także w ramach niczym nieograniczonej wolności – nie może być przez cokolwiek i kogokolwiek narzucane. Ludzka godność nie ma więc podstawy w naturze człowieka, bo takiej natury po prostu nie ma. Ludzka godność jest wytwarzana, staje się, podobnie jak staje się sam człowiek. Czy to jednak wciąż jeszcze humanizm?

#### **4. PODMIOT ŚWIADOMY SWOJEJ NIEMOCY – W POSZUKIWANIU TRZECIEJ DROGI**

Opisane powyżej rozumienia zostały zbudowane na niezwykle prostej opozycji – wszystko albo nic. Ponieważ nieprawdą jest, że podmiot jest dla siebie całkowicie racjonalny, przejrzysty i jest autonomicznym panem samego siebie, musi zniknąć, trzeba o nim zapomnieć. Renaut pisze o tym w następujący sposób: „proces wytaczany idei podmiotu co najmniej od czasów Nietzschego czy Heideggera i, zupełnie niedawno przez »myśl 68«, rozwinął się w oparciu o wyjątkowo upraszczające podstawy, jak gdyby każde użycie pojęcia

podmiotowości musiało nieuchronnie pociągać za sobą temat podmiotu w całości przejrzystego dla samego siebie, suwerena, władcy siebie i wszechświata, i jak gdyby wynikające stąd niezaprzeczone wyjaśnienie tej postaci podmiotu zmuszało do całkowitego porzucenia jakiegokolwiek odniesienia do podmiotowości”<sup>69</sup>. Jeśli tak, zasadne staje się pytanie, czy nie ma innego wyjścia, czy jesteśmy skazani na taką właśnie alternatywę? Czy w myśleniu o człowieku jako podmiocie mamy do dyspozycji jedynie dwie drogi: jego deifikację albo anihilację?

Wydaje się, że pomiędzy podmiotem absolutnym a podmiotem, do którego trzeba zaprzestać się odnosić, jest jeszcze cała przestrzeń realistycznego spojrzenia na podmiot, realistycznego odczytania tego co ludzkie, humanistyczne. Chantal Delsol w duchu takiego właśnie sposobu myślenia w *Eseju o człowieku późnej nowoczesności* używa bardzo wymownego obrazu, mówi o „ranie skończoności”. Tłumaczy, że oświeceniowy podmiot przekonany o swojej absolutnej mocy i samowystarczalności ostatecznie zrodził barbarzyństwo i totalitaryzmy. Stało się tak dlatego, że zanegował swoją skończoność, ułomność i niedoskonałość, że w swojej wyniosłości przypisał sobie atrybuty, których w rzeczywistości nie posiada. Tymczasem prawdziwa ludzka kultura i humanizm rodzą się z doświadczenia – bolesnego, ale także prawdziwego – związanego z naszą skończonością i ograniczonością, z tego głębokiego przekonania, że człowiek nie jest wcale samowystarczalny, że nie jest absolutem<sup>70</sup>. Delsol pisze: „Godność osoby wyrasta właśnie z rany skończoności. Człowiek jest wielki nie dlatego, że mógłby rozwiązać swoje problemy, ale dlatego, że z nimi się boryka. Jest wielki w tym tragizmie, przez tę uświadomioną skończoność, odróżniającą go od zwierząt, które pozostają w podwójnej niewiedzy: nie wiedzą, że nie wiedzą”<sup>71</sup>.

---

69 A. Renaut, *Era jednostki*, dz. cyt., 17.

70 Zob. C. Delsol, *Esej o człowieku*, dz. cyt., 65–78.

71 Tamże, 72.

Uświadomienie sobie tej prawdy jest niezwykle istotne. Tylko tak bowiem można ochronić wyjątkowość i wielkość człowieka, których bynajmniej nie niszczy jego skończoność i niewystarczalność. One, jak rana właśnie, nieustannie przypominają, kim jesteśmy, jakie są nasze możliwości, ale także jakie są nasze ograniczenia. Ograniczenia, o których oświeceniowy podmiot w swojej zuchwałości chciał całkowicie zapomnieć. Delsol tłumaczy: „Wynalezienie podmiotu było piękną przygodą, którą zrujnowała nowoczesna pycha. Nowoczesny podmiot uznał się za demiurga. Obdarzony autonomią, czyli zdolnością do nadawania sobie praw, sądził, że jest niezależny od wszelkiego prawa. Jako podmiot utracił wcześniejsze pewniki i dotychczasowe schronienie i stanął oko w oko ze sprzecznościami egzystencji. Wykorzystał swoją władzę, aby próbować te sprzeczności usunąć, co okazało się porażką. Ponieważ nie udało mu się stworzyć siebie od nowa, woli dzisiaj negować własną podmiotowość”<sup>72</sup>.

Wydaje się, że naturę tak opisanego mechanizmu odnajdujemy jednak nie tylko w oświeceniu. O ludzkich ograniczeniach, o tej „ranie skończoności” nie chce pamiętać także człowiek ponowoczesny. Również i w tym przypadku mamy do czynienia ze szczególnym rodzajem „nowoczesnej pychy”, z próbą „stworzenia człowieka od nowa”. Czy negacja wszelkiej uniwersalności, myślenia o wspólnej wszystkim racjonalnej naturze, o konkretnej koncepcji człowieka nie jest podszyta takim właśnie myśleniem? Bez wątpienia. Również tutaj człowiek nie akceptuje tego, że jest jakiś, że jest określony, ukonstytuowany, zdefiniowany, że nie jest absolutem, że nie może wszystkiego. Delsol pisze: „Współczesny świat wspólny jest rozbijany nie przez gwałtowne walki między rozbieżnymi odpowiedziami, jak działo się to niegdyś przy okazji wojen religijnych, ale przez wycofanie się każdej jednostki poza obszar kulturowych odpowiedzi na pytanie odsłaniające istotę człowieczeństwa, a nawet, głębiej, przez jej wycofanie się poza zasięg samego pytania. (...) Człowiek późnej

---

72 Tamże, 93–94.

nowoczesności porzuca swój świat kulturowy, ponieważ sądzi, że jest niezależny, że nic nikomu nie jest winien, że nie dotyczą go odziedziczone długi. Pełna pychy wiara w samowystarczalność nie pozwala mu stworzyć żadnego wspólnego świata, bo taki świat można zorganizować tylko wokół uświadomionej skończoności własnego bytu. Mogę bronić postulatów wspólnej kultury tylko wtedy, gdy akceptuję zawsze niepewny charakter ludzkich prawd. Bo celem tych postulatów nie jest uchronienie mnie od niepokoju, ale uczynienie go znaczącym. Mogę dawać i otrzymywać tylko wtedy, gdy znam swoje braki. Mogę wybaczać tylko wtedy, gdy sam czuję się zdolny do zła. Współczesna jednostka nie daje ani nie przebacza, nie uznaje żadnej wspólnej prawdy, ponieważ sądzi, że znajduje się w sytuacji autarkii<sup>73</sup>.

Współczesny człowiek nie potrzebuje więc niczego poza sobą. W swojej pysznej niezależności, samowystarczalności, w tym „nieuznawaniu żadnej wspólnej prawdy” nie chce zaakceptować swojej ludzkiej kondycji, nie chce zgodzić się na swoją ograniczoność i skończoność. Czy nie dlatego porzuca myślenie w kategoriach istoty, natury człowieka? Czy nie dlatego, podkreślając – jako najbardziej ludzką działalność – dążenie do wewnętrznej autonomii, wolności i prawa do wyrażania swej odmienności, indywidualności, kwestionuje istnienie jakichś metafizycznych niezmienników czy choćby trwałej tożsamości i patrzy na człowieka jak na twór okoliczności kulturowych i historycznych, jak na rezultat oddziałujących na niego dyskursów czy gier językowych?<sup>74</sup> W ten sposób jednak, w imię absolutnej wolności i prawdziwego (chciałoby się powiedzieć wreszcie) humanizmu, serwuje sobie w gruncie rzeczy antyhumanistyczną „autarkię”. Antyhumanistyczną, bo odnoszącą nas do próżni i pustki.

Co może nas przed nią ochronić? Realizm. Ta boleśnie realistyczna, ale jednocześnie wyzwalająca z pokusy stania się jak Bóg,

---

73 Tamże, 69.

74 Zob. A. Szachaj, *Co to jest postmodernizm?*, *Ethos* 1-2(1996)33-34, 75.



„rana skończoności”. Ostatnie wieki wyraźnie o tym zapomniały. W ten sposób w imię absolutyzacji rozumu człowiek jako nowożytny podmiot stał się demiurgiem, a w imię absolutyzacji wolności – nieokreślonością. A przecież między prawdą, którą człowiek wytwarza, a prawdą, której nie ma lub która nie ma znaczenia, jest wciąż miejsce na prawdę, której człowiek wciąż poszukuje. Delsol pisze: „Właściwością człowieka jest pragnienie prawdy, której nigdy nie osiąga w stopniu doskonałym, dlatego jest prawdziwie sobą tylko w tym gorączkowym poszukiwaniu”<sup>75</sup>. I dodaje: „Ocalić podmiot znaczyłoby ocalić poszukiwanie prawdy”<sup>76</sup>.

Może zatem istnieje trzecia droga? Jeśli Delsol ma rację, mówiąc, że „nowoczesny podmiot jeszcze się nie narodził”<sup>77</sup>, to droga do jego narodzin bez wątpienia prowadzi przez „poszukiwanie prawdy”, zwrócenie się w stronę owej „rany skończoności”. Rana, która mimo najróżniejszych zabiegów nigdy się nie zagoi, która wciąż będzie otwarta, która jak stygmat przypominać będzie o naszej ludzkiej kondycji, o naszej skończoności i niewystarczalności. Tylko tak można zbudować prawdziwie humanistyczną kulturę.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Przedstawione powyżej analizy ukazują, że zarówno nowoczesność, jak i ponowoczesność zostały zbudowane – mówiąc oczywiście w wielkim uproszczeniu – na pewnych zafałszowanych, nierealistycznych wizjach człowieka. Nierealistyczne było uczynienie człowieka „panem i władcą”, ale nierealistyczne jest także czynienie go „niczym”, nawet jeśli to „nic” miałoby stać się wszystkim. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z pewnym rodzajem antyhumanizmu. „Antyhumanizmu pana i władcy” i „antyhumanizmu zluzowanego”,

---

<sup>75</sup> C. Delsol, *Esej o człowieku*, dz. cyt., 111.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Tamże, 96.

które mają swoje źródło nie tyle w chęci wywyższenia człowieka, podkreślenia jego wyjątkowości, ale raczej w zamiarze jego ubóstwienia, zabsolutyzowania. Tak było wtedy, gdy człowiek rodził się jako podmiot, gdy stawał się ostatecznym podłożem rzeczywistości, ale tak było również, kiedy „znikał”, stając się bytową nieokreślonością.

Te dwie wizje – stojąc u spodu współczesnej, wydawałoby się humanistycznej kultury – sprawiają, że ta kultura nabiera wyraźnie antyhumanistycznych rysów. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy między podmiotem absolutnym a bytową nieokreślonością jest miejsce na realistyczne, niezafałszowane spojrzenie na człowieka? Bez wątpienia. Takiego właśnie rozumienia współczesny świat potrzebuje. Tylko tak można ten świat ocalić. Tylko tak można ocalić człowieka. Ocalić to znaczy, wracając do słów Delsol, nieustannie poszukiwać prawdy o nim – prawdy, której nie tworzymy, lecz odkrywamy. To znaczy przestać człowieka absolutyzować, ale przestać również pozbawiać go pewnej bytowej swoistości, pewnego wyróżnionego sposobu istnienia. Współczesna refleksja filozoficzna, stając wobec takich zjawisk, jak posthumanizm, transhumanizm, nowy materializm czy wszelkiego rodzaju antyhumanizmy, potrzebuje więc pogłębionego – rozumiejącego historię, ale i wyciągającego z niej wnioski – namysłu nad człowiekiem. Namysłu, który – wolny od takich czy innych ideologii – dostrzeżał będzie wyjątkowość i wielkość człowieka, ale także jego ograniczoność i niewystarczalność, które wcale tej wyjątkowości i wielkości nie podważają.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Metafizyka*, I, tłum. z grec. T. Żeleźnik, TN KUL, Lublin 2000.
- Banasiak B., *I cóż po podmiocie w tak jałowym czasie? Przyczynek do krytyki kategorii podmiotu*, Forum Oświatowe 20(2008), 27–38, <http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/248/163> (dostęp: 8.07.2017).
- Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, tłum. z niem. T. Zatorski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

- Czarnecki Z.J., *Idea podmiotowości człowieka w myśli antycznej*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, red. Z.J. Czarnecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, 43–62.
- Delsol C., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. z fr. M. Kowalska, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2003.
- Derrida J., *Kres człowieka*, tłum. z fr. P. Pieniążek, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. z fr. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, 151–182.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. z fr. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, tłum. z fr. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Derrida J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tenże, *Pismo i różnica*, tłum. z fr. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, 483–504.
- Derridiana*, red. B. Banasiak, Inter esse, Kraków 1994.
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. z fr. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1997.
- De Waelhens A., *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. z fr. M. Kowalska, w: *Heidegger dzisiaj*, *Aletheia* 1(1991)4, 181–188.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. z fr. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Gadamer H.G., *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. z niem. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
- Gloy K., *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, tłum. z niem. T. Kubalica, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Gra resztkami. Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsh*, tłum. z ang. A. Szachaj, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szachaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, 203–228.
- Gurczyńska-Sady K., *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Universitas, Kraków 2013.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. z niem. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2014.
- Heidegger dzisiaj*, *Aletheia* 1(1991)4.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. z niem. K. Michalski, K. Pomian, M. J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977.

- Heidegger M., *List o humanizmie*, tłum. z niem. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M.J Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977, 76–127.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. z niem. Translatorium filozofii niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika pod kierunkiem M. Żelaznego w składzie: T. Kupiś, D. Pakalski, A. Grzeliński, M. Żelazny, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.
- Kitliński T., *Między tożsamością a różNICą: podmiot w procesie*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, red. Z.J. Czarnecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, 223–242.
- Lorenc W., *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Uniwersytet Warszawski. Instytut Filozofii, Warszawa 1994.
- Miś A., *O genezie współczesnego humanizmu*, w: *Derridiana*, red. B. Banasiak, Inter esse, Kraków 1994, 21–56.
- Miś A., *Filozofia Współczesna. Główne nurty*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2002.
- Niemczuk A., *Między bytem a wartością: problem podmiotu*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, red. Z.J. Czarnecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, 11–42.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, tłum. z niem. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2004.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. z niem. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Nowak A.W., *Podmiot, system, nowoczesność*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2011.
- Nowicki Ś.F., *Filozofia Hegla jako spekulatywny system*, w: G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2014, XI-LXXXIV.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008.
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szachaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, 31–32.
- Sartre J.P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. z fr. J. Kielbasa, P. Mróz, A. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.

- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. z fr. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 1998.
- Siemek M., *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, red. Z.J. Czarnecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.
- Szachaj A., *Co to jest postmodernizm?*, *Ethos* 33-34(1996)1-2, 63-78.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. z ang. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

## BETWEEN AN ABSOLUTE SUBJECT AND AN INDEFINITE BEING. ABOUT ANTI-HUMANISTIC SOURCES OF CONTEMPORARY CULTURE

**Abstract.** This paper is an attempt to identify the sources of contemporary culture. The author argues that at its bottom we can find a form of antihuman thinking. Such thinking derives from the perspective of „the death of a man”, his indefinite being, but also from the perspective of the modern *cogito*, the absolutized subject who becomes a special kind of foundation, the ultimate subject of reality.

In the first part of the paper, the author describes in detail the contemporary understanding of human being, according to which man as a thinking, cognizing, self-aware, and rational subject assigns himself the role of a modern sovereign, a Demiurge, the only legislator and architect of a new, truly human world. In accordance with the meaning of the word „subject”, man thus becomes the „ultimate foundation” of reality.

In the second part of the paper, however, the author argues that the absolutization of the subject, which assigns him more and more powers, leads to his undermining and negation. Taking into account the views of philosophers such as Nietzsche, Heidegger, Sartre, Foucault, and Derrida, he shows that the negation of the Cartesian *cogito*, or the „death” of a specific vision of man as a subject, leads to the thought that man becomes an indefinite being.

In the third part of the paper, the author explains that both modern and post-modern thinking are influenced by antihuman thinking, which in both cases results in an unrealistic view of human beings. The author speaks of the „antihumanism of Lord and master”, and „antihumanism of the loosened up” and argues that these are the bedrock of modern humanism.

Lastly, the author shows that the understanding of the role of the subject during the last centuries was built on a very simple opposition - everything or nothing. Since it is not true that the subject is completely rational, transparent, and that he is an autonomous master of himself, he must disappear, he must be forgotten. Hence, the idea of „man's death”.

In this context, taking into account the intuition of the French philosopher Chantal Delsol, the author attempts to break out the aporia between a modern, absolute, and self-sufficient subject, and a postmodern subject that does not actually exist. The author expresses the need for a realistic view of man as the only way to establish a truly humanistic culture.

**Keywords:** subject, man as a subject, „death of man”, modernity, postmodernity, antihumanism, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Foucault, Derrida, Delsol, realism

---

SYLWESTER WARZYŃSKI

sylwester.w@ukw.edu.pl

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii

Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz

ORCID: 0000-0002-1333-2552

DOI: 10.21697/spch.2020.56.1.05

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

**Marian Grabowski, *Pierwociny stworzenia. Pomiędzy filozofią a fizyką*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2019, ss. 188.**

Wśród rozmaitych zagadnień i problemów, jakimi zajmują się filozofia religii i filozofia Boga, znajduje się także filozoficzny namysł nad treściami tekstu biblijnego. Jednym z jego przejawów są próby interpretacji historii biblijnych, poprzez które, na drodze hermeneutyki i filozofii biblijnej, poszukuje się pogłębionych i uniwersalnych znaczeń obecnych w Biblii symboli<sup>1</sup>. Także najnowsza książka Mariana Grabowskiego może zostać zakwalifikowana do tzw. filozofii biblijnej, czyli nurtu filozoficznego odczytywania tekstu biblijnego i interpretowania jego znaczenia przy użyciu kategorii filozoficznych. Jednocześnie publikacja ta podejmuje także problematykę z zakresu filozofii przyrody z racji wyraźnie obecnych w niej prób filozoficznego uchwycenia i przedstawienia istoty rzeczywistości materialnej. Autor pracy w ten właśnie sposób zmierzył się z początkowym fragmentem biblijnej *Księgi Rodzaju* (Rdz 1,1–10), chcąc ustalić i ukazać głębię znaczenia tego tekstu, jego filozoficzne konotacje, a także dokonać jego reinterpretacji w świetle kategorii filozoficznych wyodrębnionych na gruncie matematyczno-fizykalnego obrazu świata. Celem autora

---

1 Przykładowo: A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. z ang. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003; M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, WAM, Kraków 2006; M. Szamot, *Oto ty, Adamie*, WAM, Kraków 2010; E. Schweid, *The Philosophy of the Bible*, Academic Studies Press, Boston 2009; Y. Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, Cambridge University Press, New York 2012; J. Gericke, *The Hebrew Bible and Philosophy of Religion*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2012; D. Johnson, *Biblical Knowing. A Scriptural Epistemology of Error*, Cascade Books, Eugene 2013; A. Świeżyński, *The Loneliness of "Adam". An Attempt at Symbolic Interpretation*, Laval théologique et philosophique 72(2016)2, 285–297.

było więc interpretacyjne odsłonięcie metafizyki początku *Genesis* oraz wygenerowanie metafor bazujących na koncepcjach fizykalnych i matematycznych, które wyrażałyby treści metafizyczne obecne w analizowanym tekście.

Drogą do zrealizowania wspomnianego zamysłu stało się ukazanie na gruncie dosłowności tekstu jego porządku symbolicznego i odczytanie tej symboliki w kluczu kategorii filozoficznych, takich jak: nieskończoność, niemożliwość, nicność, konieczność, prawdopodobieństwo i innych. Tak określone zasadnicze zadanie hermeneutyczne, tzn. odcyfrowanie symboliki początku *Genesis* w języku filozoficznym i jej wyrażenie za pomocą zmetaforyzowanych pojęć współczesnego matematycznego przyrodoznawstwa, autor pracy zrealizował w następujących po sobie „krokach” ujętych w dwóch zasadniczych częściach pracy: *Interpretacja filozoficzna (Rdz 1,1–10)* i *Wykładnia (Rdz 1,1–10) inspiracją dla refleksji filozoficznej*. Uzupełnieniem całości rozważań są cztery apendyksy, w których autor rozbudował i uzupełnił niektóre wątki z głównych części pracy. Taką strukturę pracy należy uznać, w świetle podjętej tematyki i z perspektywy potencjalnego odbiorcy, za bardzo interesującą. Pozwala ona zarówno czytelnikowi zaawansowanemu filozoficznie, jak i po prostu zainteresowanemu tematem przyswoić sobie najważniejsze idee i wnioski autora. Wprawdzie druga część pracy jest mocno nasycona treściami matematycznymi i fizykalnymi, ale zostały one zaprezentowane w sposób możliwie przystępny, wydaje się więc, że czytelnik, który zada sobie nieco trudu, aby z uwagą prześledzić tok rozumowania autora, nie powinien mieć poważniejszych trudności w jego zrozumieniu.

Interpretacja Rdz 1,1–10 przedstawiona w części pierwszej jest niezwykle interesująca i inspiruje czytelnika do dalszych własnych przemyśleń. Wykracza ona znacząco poza standardowo przyjęte rozumienie biblijnego opowiadania o stworzeniu świata, odsłaniając pogłębioną, przemyślaną i oryginalną perspektywę rozumienia tekstu. Zaproponowana interpretacja nie jest przy tym radykalnie



dowolna i aprioryczna, wiernie trzyma się treści tekstu, choć nie czyni tego w sposób dosłowny. Jak każda prawdziwa interpretacja zawiera w sobie znaczący element subiektywności, ale jest jednocześnie odpowiednio uzasadniona (m.in. bierze pod uwagę kontekst historyczno-kulturowy powstania tekstu) i charakteryzuje się spójnością oraz konsekwencją, dzięki czemu jest wiarygodna – przekonuje, a nawet uwodzi swoim pięknem. Obraz, który się z niej wyłania to metafizyczna rzeczywistość aktu stwarzania świata przez Boga (stwarzania, a nie stworzenia, bo sposób ujęcia przez autora kategorii dotyczących tego aktu sugeruje jego trwanie). Jest on daleki od naiwnego antropomorfizmu i anachronicznego wizerunku wszechmocnego Boga-Stwórcy, który po prostu stworzył coś z niczego. Obraz stworzenia w zaproponowanej interpretacji został mocno wysubtelniony dzięki zwróceniu uwagi na występujące w tekście terminy, które autor pracy rozumie jako symbole odnoszące się do negatywnych źródeł bytu, posiadające swoje pozytywne odpowiedniki bytowe i swoją wykładnię filozoficzną. Ostatecznie więc rozumienie aktu stwórczego ulega znaczącemu pogłębieniu, nabiera niejako dodatkowych wymiarów, które dawniej ukryte „w ciemnościach” teraz zostają wydobyte na światło dzienne, a dzięki kolejnym zabiegom interpretacyjnym autora staje się podstawą do rozważań prowadzonych w dalszej części książki.

W drugiej części autor próbuje wskazać na kontynuacje inspiracji, które biorą się z przedstawionej wykładni Rdz 1,1–10. Jak wspomniano, jest to wykładnia dostarczająca wielu ożywczych impulsów dla rozważań nad kategoriami: przypadku, nieskończoności, konieczności, prawdopodobieństwa. Materiałem dla kontynuowania tych rozważań są dla autora inspiracje zaczerpnięte z matematyki, fizyki i kosmologii przyrodniczej, w których znajduje on podobne idee do tych, które były przedmiotem rozważań w części pierwszej. Zatem w drugiej części książki centralne znaczenie ma idea matematycznej i metafizycznej metafory, która jest przedstawiana i dyskutowana w różnych ujęciach. Autor tworzy filozofię prawdopodobieństwa, filozofię nieskończoności, filozofię przypadku, filozofię konieczności

inspirowane z jednej strony kategoriami wyekstrahowanymi z interpretacji tekstu biblijnego, a z drugiej – matematyczno-fizykałnymi obrazami dostarczonymi przez nauki. Druga część pracy jest z pewnością bardziej wymagająca dla czytelnika, zwłaszcza nieobeznanego z zagadnieniami matematycznymi. Jednak nawet w takim przypadku rozumowanie autora, dzięki jego konsekwencji, klarowności i dodatkowym wyjaśnieniom, jest możliwe do prześledzenia i pozwala na uchwycenie nowych aspektów prezentowanych kategorii metafizyki stwarzania. Genezyjskie symbole, wyodrębnione w części pierwszej, zyskują nowe profile wskutek powiązania ich z obrazami zaczerpniętymi z matematyki i fizyki. W ten sposób autor uzyskuje kolejny efekt będący celem pracy, mianowicie nietrywialne, metodologicznie poprawne i światopoglądowo ważne uzgodnienie biblijno-teologicznego obrazu pochodzenia świata z naukowo-przyrodniczym obrazem jego natury. Oczywiście, takich prób łączenia obu obrazów było i nadal jest wiele. Jednak propozycja autora wyróżnia się na ich tle metodologicznym uporządkowaniem (wnioski uzyskane przez niego są wynikiem analiz przeprowadzonych na płaszczyźnie filozofii, do której uprzednio zostają sprowadzone ustalenia interpretacyjne i inspiracje matematyczno-fizykałne) oraz ostrożnością w wyprowadzaniu definitywnych wniosków i swoistym „niedomknięciem” perspektywy. Jest to zaleta, gdyż po pierwsze autor unika stylu twierdząco-ostatecznego, zabójczego dla jakiegokolwiek myśli filozoficznej, a po drugie pozostawia czytelnikowi swobodę i miejsce na kontynuowanie rozpoczętych przez siebie rozważań: niejako wskazuje drogę, którą uważa, że warto byłoby pójść w dalszej wędrówce bez przesądzenia, jaki powinien być jej punkt docelowy. Ten ostatni aspekt wyraża się także w ostatnim z apendyksów, w którym język literatury i wytworzony przezeń obraz poetycki stają się kolejną perspektywą dla analizy kategorii filozoficznych wychwyconych w tekście *Genesis*. W ten sposób autor zdaje się sygnalizować i dowartościowywać jeszcze inny typ ludzkiej wrażliwości, obok teologicznego i naukowego, który może okazać się przydatny w filozoficznych rozważaniach nad początkiem.

Omawianą publikację należy uznać za bardzo udaną próbę filozoficznej interpretacji Rdz 1,1–10 połączoną z uwzględnieniem naukowego obrazu świata wynikającego ze współczesnej matematyki i fizyki, dającą w efekcie racjonalny, przekonujący oraz twórczy względem teologii stworzenia wynik w postaci wielowymiarowego i dogłębnego zaprezentowania istoty biblijnej idei stwarzania świata przez Boga. Niewątpliwie stanowi ona także nowe i twórcze ujęcie problematyki relacji między obrazami świata: biblijno-teologicznym i wynikającym z ustaleń nauk przyrodniczych. Jej swoisty charakter przejawia się w oryginalnym odczytaniu (interpretacji) wybranego fragmentu biblijnego (Rdz 1,1–10) ze świadomym uwzględnieniem przede wszystkim głębokiej symboliki tekstu, w opracowaniu i użyciu metody interpretacyjnej będącej własną propozycją autora, w umiejętnym i twórczym powiązaniu wniosków wyprowadzonych z interpretacji tekstu biblijnego z naukowym obrazem świata proponowanym przez współczesną fizykę i matematykę w celu ukazania ich spójności przy zachowaniu metodologicznej i epistemologicznej odrębności, i wreszcie w ożywym impulsie, jakiego dostarcza współczesnej filozofii przyrody, wskazując na tekst biblijny jako możliwe źródło inspiracji dla rozważań prowadzonych w jej ramach.

Dotychczasowe, znane mi interpretacje początku *Genesis* koncentrują się zazwyczaj wokół analiz historyczno-krytycznych tekstu biblijnego, odczytywaniu wspomnianego fragmentu zgodnie z zasadami i metodami teologii biblijnej albo procedury egzegezy biblijnej o charakterze ogólnoteologicznym. Filozoficzne odczytywanie treści biblijnych początku *Księgi Rodzaju* zaprezentowane przez autora *Pierwocin stworzenia* jest raczej rzadko spotykane nawet w literaturze obcojęzycznej, a na gruncie polskim właściwie nieobecne (z wyjątkiem publikacji M. Szamot, *Genesis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, WAM, Kraków 2003, która nie jest jednak w pełni interpretacją filozoficzną, choć zawiera jej elementy i do takiej inspiruje). Należy przy tym podkreślić, że propozycja M. Grabowskiego jest oryginalna także w stosunku do innych tego rodzaju opracowań i pod wieloma

względami filozoficznie bardziej wnikliwa. Nowe ujęcie podjętego problemu polega więc na ukazaniu za pomocą metody interpretacji filozoficznej głębi treści i znaczeń interpretowanego fragmentu biblijnego (pierwsza część pracy), a następnie na dokonaniu reinterpretacji tekstu w świetle metafor zaczerpniętych z języka matematyki i fizyki współczesnej (część druga). Takie ujęcie tytułowego zagadnienia pozwoliło autorowi zaproponować własną, oryginalną i śmiałą (choć dającą się uzgodnić z wcześniejszymi rozumieniami tekstu – przynajmniej niektórymi) wykładnię Rdz 1,1–10, której podstawowymi zaletami są: uchwycenie głębi znaczeń poszczególnych elementów biblijnego obrazu stwarzania świata przez Boga; całościowość, spójność i logiczna konsekwentność zaproponowanej wykładni; powiązanie obrazu biblijnego ze współczesnym obrazem naukowym dzięki sprowadzeniu obu na wspólną płaszczyznę filozoficzną; ukazanie Rdz 1,1–10 jako tekstu, który ma w sobie znaczny potencjał eksplikacyjny, istotny z punktu widzenia człowieka usiłującego zrozumieć istotę otaczającego go świata, sposób jego funkcjonowania oraz chcącego racjonalnie wyjaśnić jego genezę.

Dodatkowym istotnym elementem nowego ujęcia problemu, którego dotyczy treść omawianej książki, jest obecność w niej wątku egzystencjalnego, związanego z ludzkim codziennym doświadczeniem (wątek ten pojawia się w różnym miejscach; niekiedy jest tylko delikatnie sygnalizowany i pozwala czytelnikowi kontynuować rozważania nad nim niejako „na własną rękę” w stylu zaproponowanym przez autora, a znajduje swoje zwieńczenie w apendyksie nr 4). Egzystencjalne interpretowanie tekstu biblijnego spotykane obecnie w literaturze i w innych formach przekazu bywa zwykle ograniczane do tekstów fabularnych (tzn. tych, które zawierają w sobie jakąś akcję z udziałem postaci biblijnych) albo do tekstów mądrościowych i wypowiedzi pouczających. W dodatku interpretacja egzystencjalna jest najczęściej dość powierzchowna, nazbyt dosłowna (niekiedy wręcz banalna) i nie wnika w głębię symboliki tekstu, skupiając się głównie na wątkach religijno-moralno-etycznych. Marianowi Grabowskiemu

udało się nie tylko dokonać interpretacji tekstu z pozoru nie-egzystencjalnego, która posiada walor egzystencjalny, ale także przeprowadzić ją tak, że wnioski z niej płynące stanowią niebanalne, realistyczne, a zarazem wykraczające poza empirię ujęcie ludzkiego doświadczenia. Wnioski wyprowadzone z analizy kategorii: nieskończoności, prawdopodobieństwa, konieczności, możliwości i in. znalazły swój ostateczny punkt odniesienia w ludzkim doświadczeniu życiowym i pozwalają spojrzeć na nie w odświeżonej perspektywie ludzkiego samorozumienia i egzystencjalnie doniosłych prób odnajdywania się w świecie mnogości (nieskończoności?) rzeczy, płątaniny (prawdopodobieństwa?) zdarzeń i złożoności (przypadkowości?) relacji.

Należy także podkreślić, że książka została napisana językiem bardzo komunikatywnym i obrazowym, do czego M. Grabowski zdążył nas już przyzwyczaić swoimi wcześniejszymi publikacjami<sup>2</sup>. Narracja tekstu jest prowadzona w taki sposób, że skłania czytelnika do własnego namysłu oraz pobudza jego uwagę dzięki zastosowaniu środków stylistycznych, które nadają tekstowi charakter dynamicznej, fascynującej opowieści przy jednoczesnym zachowaniu jego w pełni naukowego, filozoficznego charakteru. Warto jeszcze nadmienić, że materiał graficzny umieszczony w książce jest pomocny w pełniejszym uchwyceniu toku myśli autora oraz ułatwia czytelnikowi zrozumienie tekstu, zwłaszcza fragmentów zawierających nawiązania do matematyki i fizyki. Zaproponowane schematy dobrze ilustrują wywody autora.

Na zakończenie warto odnotować jedną uwagę o charakterze uzupełniającym treść publikacji. Wydaje się, że cenne byłoby dodanie jeszcze jednego apendyksu, w którym zaprezentowane i zanalizowane uprzednio kategorie powiązane z aktem stwórczym zostałyby jeszcze wyraźniej ukierunkowane teologiczno-egzystencjalnie. Mam

---

<sup>2</sup> Zob. m.in. M. Grabowski, *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2010; Tenże, *Miłość seksualna*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012; Tenże, *Egzegeza filozoficzna początku Genesis*, *Studia Philosophiae Christianae* 53(2017)1, 35–58.

na myśli ukazanie przede wszystkim ich teologicznego (ale jednocześnie religijno-egzystencjalnego) aspektu, czyli waloru religijno-egzystencjalnego zaproponowanej interpretacji początku *Genesis*. Na przykład religijno-egzystencjalna konsekwencja zaproponowanej przez autora interpretacji ciemności jako niemożliwości *versus* możliwości: nie przesadzajmy zbyt łatwo o niemożliwości czegoś (miejsce [możliwość] na akt wiary); religijno-egzystencjalna konsekwencja przeprowadzonej interpretacji rozróżnienia między niemożliwym a nieprawdopodobnym: mamy prawo oczekiwać rzeczy nieprawdopodobnych (miejsce [możliwość] na akt nadziei); religijno-egzystencjalna konsekwencja dokonanej interpretacji możliwości i konieczności: możliwość pojawienia się czegoś nie oznacza konieczności zaistnienia czegoś – potrzebny jest jeszcze akt czyjejś woli (miejsce [możliwość] na akt miłości). Powyższa uwaga jest jedynie skromną sugestią (a może także delikatną zachętą) do kontynuacji przez autora zaprezentowanych rozważań i do przygotowania kolejnego tekstu, który od filozoficznej interpretacji pierwočin stworzenia mógłby przeprowadzić czytelnika do równie interesującej i inspirującej interpretacji jego dalszych owoców i ich egzystencjalnie doniosłych następstw.

---

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

a.swiezynski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

ORCID: 0000-0003-0430-4530

DOI: 10.21697/spch.2020.56.1.31

EWA PODREZ

**Piotr Stanisław Mazur, *Metafizyka istnienia człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, ss. 174.**

W swojej ostatniej monografii Piotr Stanisław Mazur podejmuje problematykę metafizyki klasycznej, starając się ją zaktualizować, rozszerzyć, uwiarygodnić, zwłaszcza w odniesieniu do antropologii filozoficznej, która miałaby być budowana na jej podstawach. To zainteresowanie metafizyką, jako wiedzą o całości rzeczywistości, badanej w aspekcie istniejącego bytu, ma kilka swoich przyczyn. Do najważniejszych z nich należy współczesna krytyka metafizyki klasycznej oraz coraz częściej podnoszone kwestie dotyczące tego, jak rozumieć realność istnienia. W swojej najnowszej monografii Mazur podejmuje próbę obrony tomistycznej metafizyki przez wskazanie na jej nowe, poznawcze możliwości związane z podstawami antropologii. Formuluje szereg pytań dotyczących istnienia człowieka, a konkretnie, na czym polega specyfika istnienia człowieka i co je charakteryzuje. Badania tego typu, według autora, powinny się oprzeć na podmiotowym doświadczeniu, na które składają się zarówno wewnętrzne przeżycia, jak i zewnętrzne manifestacje bytowe. Zagadnienia te Mazur wiąże z metafizyką istnienia człowieka, która pozostaje w polu ogólnej metafizyki (nauki o istniejącym bycie), zachowując swoją względną autonomię, przynajmniej w obrębie specyfiki ludzkiej egzystencji oraz występowania zróżnicowanych, wielu form istnienia.

Swoje rozważania metafizyczne Piotr Mazur prowadzi w kręgu filozofii tomistycznej, zwłaszcza w nurcie tomizmu egzystencjalnego, którego podstawowe założenia podziela. Ogólnie przywołana tutaj metafizyka zakłada realność złożenia bytowego (istota i istnienie),

przyjmując za obowiązujący pewien sposób rozumienia rzeczywistości. Zakładając, że istnienie jest pierwotne w stosunku do istoty, trzeba przyjąć, że byt istniejący jest bytem realnym, a to, co jest realne, jest również poznawalne jako istniejące. Wraz z daną koncepcją metafizyki, przyjmuje się za podstawę analiz pewną aparaturę pojęciową, reguły sensu, *episteme* oraz język. Rozbudowa metafizyki o problem istnienia człowieka konsekwentnie musi prowadzić do rozszerzenia pola *episteme*, co przynajmniej pośrednio wpływa na zmiany w pojmowaniu pozostałych wymienionych elementów. Autor, podejmując problematykę metafizyki istnienia człowieka, stoi przed dwoma trudnościami. Pierwsza z nich jest związana z zamiarem poszerzenia metafizycznego ujęcia istnienia o specyfikę istnienia człowieka. Druga trudność wyrasta z tego pierwotnego zamiaru i odnosi się do samej metafizyki – czy badania nad specyfiką istnienia człowieka wprowadzą zmiany w jej reguły sensu? Krótko mówiąc, chodzi nie tylko o to, czy podjęte przez Mazura badania metafizyczne prowadzą do rozważań nad samą metafizyką i wiarygodnością jej poznania. Inspirację i zachętę do zajęcia się tymi metafizycznymi analizami autor czerpie z filozofii współczesnej, z jej pytań o metafizykę, o realizm bytowy, o pierwotność istnienia. Refleksja metafizyczna i poprzedzające ją pytania nie dotyczą wprost uporządkowanej koncepcji bytu. Chodzi raczej o przekroczenie progu fragmentaryczności analiz i opisów na rzecz budowania wspólnych podstaw dla życia, różnych form egzystencji i istnienia bytowego. W niektórych środowiskach filozoficznych poszukuje się więc dzisiaj odpowiedzi metafizycznych, kierując się odrębnymi, poznawczymi intencjami i celami. Mazur próbuje powiązać je ze sobą, wskazując na różne treści i możliwe interpretacje doświadczenia istnienia człowieka. Tej idei integracji z zachowaniem różnorodności form istnienia i form bytowych podporządkowana jest struktura omawianej monografii o metafizyce istnienia człowieka.

Kompozycja pracy opiera się na holistycznym, pełnym opisie istnienia człowieka ujętego w związkach, jakie zachodzą między życiem,



egzystencją, a osobowym, indywidualnym istnieniem. Te różne formy bytowania nakładają się na rozmaite struktury ontyczne i stanowią o ich treściowym bogactwie oraz znaczeniu. Poszczególne rozdziały monografii są poświęcone pięciu głównym tematom: począwszy od omówienia faktu istnienia, przez jego aspektowo i treściowo wyodrębnione formy, aż do problematyki transcendentaliów i dialogicznych form istnienia. Opis i analiza poszczególnych tematów przebiegają na trzech, powiązanych ze sobą poziomach. Na pierwszym poziomie analizie są poddawane przejawy (fenomeny) istnienia, wynikające z określonej formy bytowej, następnie przechodzi się do ich interpretacji metafizycznej, co domaga się wprowadzenia odpowiedniej terminologii oraz narzędzi poznawczych. Trzeci poziom to formułowanie wniosków, które wiążą ze sobą – według przyjętego klucza interpretacyjnego – istnienie człowieka z istnieniem osobowym oraz z istnieniem bytu (jako jedności, całości i przygodności).

Poniżej, omawiając zawartość wspomnianych już rozdziałów, chciałabym zastanowić się nad kilkoma kwestiami: jaką funkcję pełni metafizyka, a konkretnie metafizyczny opis w filozoficznym ujęciu istnienia człowieka? Czy język klasycznej metafizyki jest adekwatny do bogactwa form i treści doświadczenia bycia człowiekiem? Pytania te są podyktowane przez treść doświadczenia istnienia; wydaje się, że skoro człowiek jest i staje się, to w tym „jestem” kryje się zarówno zwrot podmiotu do siebie, jak i od siebie; jestem w sobie i jestem dla innych. Czy przeżycie tego, że jestem, jest tożsame z uchwyceniem swojego istnienia? Między stwierdzeniem własnej egzystencji (ja jestem) a doświadczeniem własnego istnienia musi pojawić się czas. Istnieję w czasie; byłam i jestem, chociaż nie wiem, jak długo będę. Czas konstytuuje świadomość własnego istnienia i innych, odsłania jego przygodność, skończoność. Jestem tu i teraz, a istnieję od – do jako określona, indywidualna osobowa forma bytu. Czy zatem metafizyka klasyczna proponuje inne rozumienie istnienia człowieka od potocznie przyjętego? Na czym będzie ono polegało i jak w jego ramach wyjaśnia się przejście z pozycji „jestem” do „istnieję”? Należy

dodać tytułem usprawiedliwienia, że autor, powołując się na wielu współczesnych fenomenologów i egzystencjalistów, wielokrotnie musiał spotkać się z tymi pytaniami. W swoich dociekaniach Mazur zakłada, że o ile istnienie jest faktem oczywistym, to sposób jego przeżywania i kontemplowania przesiąknięty jest tajemnicą. Pytając o istnienie, autor bada nie tylko jego przyczyny, ale też objawy, związki, zależności, które ujawniają jego różne, kontekstowe znaczenia. W tym celu omawia się istnienie jako fakt zewnętrzny i wewnętrzny, rozpisany na akty, przeżycia, stany egzystencjalne. „Jest więc nie tylko istnieniem podmiotowym (w sobie), ale też posiadającym pewne cechy kwalitatywne, kwantytatywne czy relacyjne” (s. 37).

Zgodnie z tymi deklaracjami, w pierwszej części autor pokazuje, jak istnienie związane jest z życiem i egzystencją, a zarazem z nich nie wynika. Dlatego autor wyjaśnia, że wszystkie doświadczenia istnienia, jakie skupione są wokół życia i egzystencji, stanowią pewien obszar partykularyzacji istnienia. Ujawniają się one w kręgu relacji i mają charakter komunikacyjny, a więc informują o istnieniu i jego konkretnym, relacyjnym położeniu. Tym samym przenoszą treści jednostkowych przeżyć, doświadczeń indywidualnych na poziom ogólny, bytowy. Konkluzja końcowa: istnienie przejawia się w różnych treściach i związkach, zachodzących między wewnętrznymi treściami przeżyć. Istnienie ujęte samo w sobie stanowi niepodzielną jedność, dzięki której jest ono dane i obecne w wieloraki sposób. Istnienie oznacza tutaj zarówno indywidualne bycie, jak i bycie realne. Te dwa momenty nie tyle są połączone doświadczeniem (konkretnie – treścią doświadczenia), ile założone jako pierwotne. W ich świetle można dopiero poznać różne podmiotowe relacje i przypadłości. Właśnie wyodrębnione jako relacje istniejącego bytu i jego przypadłości. Istnieć można na różne sposoby – czy istnienie realne ujawnia wszystkie formy egzystencji człowieka, czy życie ludzkie, w jego rozmaitych postaciach zamyka się w kręgu tego, co realne (faktyczne, rzeczywiste) i istniejące? Kolejne części pracy szczegółowo podnoszą

najpierw kwestię biologicznych podstaw istnienia (część II) oraz jego kategorii egzystencjalnych (część III).

W drugim rozdziale autor stara się przede wszystkim uchwycić fenomen życia, rozważa nad tym, czym ono jest: o życiu decyduje dynamika procesów biologicznych, które charakteryzuje celowościowy perfekcjonizm. Chociaż doskonałość biologiczna została przez Mazura przypisana człowiekowi, to niewątpliwie można ją dostrzec w każdym żywym, rozwijającym się organizmie. Życie jako fenomen jest organizmem i zbiorem skoordynowanych procesów dynamicznych, i jako tak złożona całość może być rozpatrywane zarówno pod kątem całości, doskonałości, jak i celu. Autor zakłada, że sam fenomen życia nie tłumaczy specyfiki istnienia człowieka, ale jest jego aspektem, czyli jednym z realnych przejawów. Dotyczą one zarówno życia biologicznego, społecznego, jak i psychicznego, prowadzą do ukształtowania się wspólnotowych i indywidualnych cech, zależności i sposobów komunikowania. Życie to także początek i koniec bycia tu i teraz, który z perspektywy tomistycznej nie wiąże się z kresem istnienia człowieka. „Śmierć jest kresem, ale nie unieważnia celu ludzkiego istnienia, bo czyni je trwale niezrealizowanym w porządku natury” (s. 63). Istnienie zatem w tym ujęciu (czy ściślej w tej tradycji) wykracza poza życie biologiczne, społeczne i psychiczne, a zarazem życie (trwanie i rozwój) nadaje osobowemu istnieniu konkretne atrybuty. Konkludując, istnienie jest pierwotne i podstawowe dla wszystkich zachodzących zmian, następujących po sobie etapów życia i wymiarów życia ludzkiego.

W trzeciej części swojej pracy Mazur zajmuje się problematyką egzystencjalną pod kątem jej kategoriaalnych związków z istnieniem. Autor wyjaśnia, że przez kategorie będzie rozumiał różne właściwości substancjalne, przypadłościowe i relacyjne. Kategoriaalne cechy istnienia opisują jego szczegółowe postacie, a więc właściwości konkretnego, zindywidualizowanego bycia, w odróżnieniu od całościowego ujęcia istnienia bytu opartego na własnościach tanscendentalnych. Związki między tymi dwoma własnościami istnienia

– kategoriałnymi i transcendentálnymi – wynikają z przyjęcia dwóch regulujących je zasad. Pierwsza z nich wskazuje na to, że istnienie bytu (tj. substancji) jest jedno, a jego różne kategoriałne aspekty są przypisane danemu podmiotowi jako jego szczegółowe przejawy istnienia. W odniesieniu do istoty przyjmuje się, że akt istnienia ją aktualizuje (urealnia) w porządku określonego bytu. A druga zasada zakłada, że pierwszeństwo istnienia wobec istoty prowadzi do tego, że ten akt urzeczywistnia istotę. „W rezultacie, stwierdza Mazur, kategoriałne aspekty bytowania znajdują swoje przeżyciowe odzwierciedlenie w egzystencji podmiotu. Jednocześnie istnienie to wykracza poza wszystko, co dane jest w aktualnym poznaniu i przeżyciu” (s. 68).

Egzystencję człowieka rozpatruje się w tym rozdziale ze względu na jej aspekt substancjalny, kwalitatywny oraz kwantytatywny. Ogólnie, autor podąża drogą wyznaczoną przez neotomistów, wskazując na substancjalny wymiar istnienia człowieka uchwycony w jego sądzie egzystencjalnym „ja istnieję”. Podmiotowy sąd egzystencjalny stwierdza realność własnego istnienia, czyli konkretnego „ja”. Sąd ten wyraża doświadczenie i przeżycie własnej egzystencji – ja działam, ja myślę, ja istnieję, ale nie jestem ani pełnią działania, ani myślenia, ani istnienia. Dopiero istniejąc, mogę działać, czuć i myśleć, z kolei moje istnienie nie wyczerpuje wszystkich realnych istnień. Podmiot, świadomy własnego istnienia, otwiera się na poznanie i wczucie w istnienie innych: ludzi, natury, a przede wszystkim Boga. Człowiek nie tylko żyje i rozwija się w świecie, ale także nawiązuje z nim różne rodzaje więzi i relacje. Dzięki czemu podmiot rozwija się, zmienia, nabiera określonych sprawności i kompetencji, które w sumie stanowią o jakościowych przypadłościach danej substancji.

Mazur podkreśla znaczenie, jakie dla jakościowego charakteru istnienia człowieka ma egzystencjalne przeżycie jego godności. Godność stanowi o etycznej, niezbywalnej jakości istnienia jednostki, ma swój pierwotny i odrębny status, wpływa zarówno na ludzką egzystencję, jak i na stosunek do innych oraz do siebie. Człowiek,

jak utrzymują tomiści, posiada zdolność do doskonalenia moralnego i duchowego, do wszechstronnego rozwoju, do twórczej egzystencji. Jest bytem dramatycznym, skazanym na cierpienie, ból, klęski, samotność, porażki i śmierć. Z tego też powodu jego egzystencji nie można sprowadzić do jednego schematu, przeciwnie, trzeba wziąć pod uwagę jej dynamizm, niepowtarzalność, zindywidualizowanie i tajemniczość jednostkowego losu.

Opis ten zostaje rozszerzony o wymiar ilościowy (kwantytatywny) obejmujący ludzkie ciało i zmiany, jakim ono podlega. Człowiek doświadcza siebie, swojego istnienia i innych w obrębie własnej cielesności. Sytuuje ona człowieka w świecie i zarazem określa go wobec wszystkiego, co jest inne, odrębne w stosunku do niego; umiejscawiając go w czasie i w przestrzeni. W ten sposób człowiek istnieje w historii, określonej czasem i przestrzenią, toteż opowiadając o sobie, buduje własną, narracyjną tożsamość, w której, dopowiedzmy, jego istnienie zostaje powiązane z własną historią życia, staje się miarą jego sensu i celem indywidualnej egzystencji. Stąd wypływa jej subiektywizm, a zarazem konkretne istnienie w historii jest powiązane z materialną rzeczywistością. Obydwe strony istnienia człowieka: subiektywna i obiektywna, uzupełniają się i tym samym stanowią podstawę do całościowego ujęcia jednostkowej egzystencji. Opis ten wymaga uzupełnienia o aspekt kategoryjny-relacyjny. Jak wyjaśnia autor, przez relację należy rozumieć przyporządkowanie bytu do czegoś, co odnosi się do relacji wewnątrzbytowych, jak i zewnętrznych, obejmujących relacje międzybytowe. Relacje te są przypadłościami, ale uwarunkowanymi, i dlatego, nie mając wpływu na kondycję substancji, wyrażają specyfikę istnienia człowieka danego w jego sprawstwie. Mazur stara się precyzyjnie bliżej scharakteryzować te relacje, które kształtują i ujawniają różne sposoby manifestowania się osobowego istnienia. Należy do nich zaliczyć: zdolność podmiotu do samoposiadania siebie (a więc tego, który sam siebie posiada, a zarazem jest posiadany przez siebie), ułożenia siebie. Chodzi tutaj o wewnętrzny układ podporządkowania części względem całości;

który dotyczy ciała, władz, wewnętrznych procesów dynamicznych oraz różnego rodzaju sprawności. Ostatecznie, układy te i relacje składają się na egzystencjalne przeżywanie istnienia na różnych poziomach działania oraz z próbą ich wewnętrznego, harmonijnego ułożenia. Tutaj też wymiar metafizyczny bytu jest współdany z jego opisem ontologicznym; to, co jest, i to, co się staje, przenika wzajemnie bytową sferę egzystencjalną.

Część czwarta pracy jest poświęcona istnieniu człowieka, ujętego od strony transcendentaliów. Autor konsekwentnie zmierza do opisu istnienia na dwóch płaszczyznach odnoszących się do indywidualnych przeżyć, doświadczeń życiowych i egzystencjalnych, by następnie przejść do ogólnobytowego wymiaru istnienia człowieka. Rozważenie tych kwestii wymaga bliższego wyjaśnienia, jak w wybranej koncepcji rozumie się metafizykę jako ogólną wiedzę o bycie, czym się charakteryzuje poznanie metafizyczne, jakimi dysponuje narzędziami poznawczymi oraz jakiego używa języka. Autor, co prawda, nie zajmuje się bezpośrednio analizą języka metafizyki, ale stara się niektóre pojęcia zdefiniować, rozszerzyć ich kontekst znaczeniowy. Mimo tych niezbędnych zabiegów wydaje się, że podjęte przez Mazura badania sprzyjają krytycznej analizie języka metafizyki klasycznej. I to nie tylko pod względem semantycznym, ale również szerszym, bo odnoszącym się do kultury humanistycznej. Metafizyka klasyczna jako wiedza zawiera w sobie pewną wizję rzeczywistości, która tkwi w języku, i dlatego powinna stać się sama w sobie przedmiotem badania, rekonstrukcji i ponownego przemyślenia. Autor omawianej pracy porusza się w pewnych bezpiecznych granicach orzekania o świecie i bycie ludzkim. Niemniej jednak podjęte przez niego kwestie wykraczają poza ustalone granice i prowadzą do dalszych pytań i kontrowersji. Na tym zresztą polegają korzyści płynące z lektur filozoficznych, które powinny inspirować, zachęcać do samodzielnego myślenia i stawiania pytań.

W badaniach Mazura nad istnieniem człowieka decydującą rolę odgrywa metoda separacji, którą autor rozwinął w swojej pierwszej

monografii pt. *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji* (Kraków 2016). Metoda ta pozwala bowiem na łączenie ze sobą określonych treści bytowych z właściwym dla nich aktem istnienia.

W kolejnej części pracy podniesiona jest problematyka transcendentaliów w związku z badaniem istnienia człowieka. Ujęcie istnienia bytu z perspektywy transcendentaliów jest zasadniczo inne od antropologicznej charakterystyki istnienia, ponieważ odnosi się do koniecznych cech stanowiących o bycie samym w sobie, a nie do jego cech kategorialnych. Istnienie rozpatrywane pod różnymi kątami stanowi podstawę jedności człowieka i jego przypadłościowego zróżnicowania. Toteż wymiar transcendentalny istnienia wskazuje na inne cechy bycia człowiekiem niż wymiar kategorialny. Przy tym, dzięki metodzie separacji, te dwie strony istnienia człowieka – jako bytu w sobie i bytu działającego, otwartego na innych, pozostają ze sobą w ścisłym związku na różnych poziomach wiedzy, poznania i interpretacji. Transcendentalne własności istnienia reprezentują takie własności bytowe jak: realność, przygodność, jedność, odrębność, prawda, dobro i piękno. Korzystając z licznych prac tomistów, Mazur każdą z tych własności omówił i poddał szczegółowej charakterystyce. Odwołajmy się do jednego z tych opisów, związanego z problematyką realności, którą autor podzielił na trzy płaszczyzny doświadczenia: obecność konkretnego bytu wśród innych bytów, doświadczenie istnienia ujawnione w sądzie egzystencjalnym oraz samo-doświadczenie podmiotowego ja. Trafna jest uwaga autora, że jeśli chce się rozumieć fenomen realnego (tj. faktycznego, autentycznego) istnienia w interpretacji tomistycznej, to trzeba go ująć zarówno od strony przedmiotowej (a więc i cielesnej), jak i podmiotowej (a więc i jaźni). „Tymczasem, jak metafizyka dąży do ujęcia całej, istniejącej rzeczywistości, tak antropologia winna uwzględnić każdy aspekt doświadczenia istnienia człowieka, aby dzięki temu dotrzeć do poznania tego, kim człowiek jest” (s. 100). Rozważając kolejno inne, wymienione już własności transcendentalne w związku z ludzkim

istnieniem, Mazur nawiązuje nie tylko do lektur autorów tomistycznych, ale również do prac Ingardena i Stróżewskiego, Wojtyły i innych myślicieli. Niewątpliwie, sięganie do analiz fenomenologicznych i egzystencjalnych wprowadza nowe wątki, formułuje też nowe problemy i wzbogaca materiał opisowy, co w wersji skumulowanej ma miejsce w rozdziale zatytułowanym *Komunikatywno-dialogiczne aspekty istnienia*.

Tak jak w poprzednich częściach tekstu, tak i w tym rozdziale autor zajmuje się określonym wymiarem istnienia pod wybranym kątem, czyli w tym przypadku istnieniem supratranscendentalnym, inaczej określanym jako ponadtranscendentalnym. Jego wyjątkowe znaczenie polega na tym, że wiąże ono ze sobą wymiar kategoriałny istnienia z istnieniem kategoriałnym. Mazur wyraźnie zaznacza, że ten rodzaj istnienia odnosi się tylko do człowieka, a więc istoty zdolnej do komunikacji w obszarze poznania, pożądania oraz twórczości. Człowiek istnieje wobec (innych, innego) oraz istnieje ku (innym, ku innemu) a także istnieje dla (siebie, innego, innych). Te trzy podstawowe relacje pozwalają na głębszą analizę trzech różnych sposobów odniesienia się własności transcendentalnych do kategoriałnych. Zostały one rozpisane na trzy relacje, wyznaczone przez prawdę, dobro i piękno, i powiązane z konkretnymi formami aktywności podmiotu. Podmiot ten jest zdolny nie tylko do aktów poznania w obrębie tego, co prawdziwe-fałszywe, dobre-złe i piękne-brzydkie, ale też do zajęcia określonego stosunku do nich, czyli akceptacji lub negacji. Komunikacja ludzka obejmuje świat dóbr i wartości, świat dialogiczno-osobowy oraz religijno-osobowy. Tym samym człowiek, działając, może wchodzić w relacje z wartościami, osobami i z Bogiem, w obrębie tych trzech sposobów istnienia: wobec, ku i dla. Pozwalają one na odkrycie bogactwa, stanowiącego o życiu człowieka i jego egzystencji, wraz z bogactwem różnych form dialogiczno-komunikacyjnych. Wśród nich autor wyodrębnia spotkania międzypersonalne, a w tym spotkanie z Bogiem. Jest ono tak



niezwykłym i doniosłym wydarzeniem w życiu człowieka, że w jego kręgu dokonuje się znaczące przejście z istnienia ku w istnienie dla.

Warto podkreślić, że w ostatniej części pracy Mazur nie tylko rozszerzył opisy istnienia o komunikacyjno-dialogiczny aspekt, ale też, w dużym stopniu inspirując się filozofią dialogu i spotkania, odwołał się do trzech jego form: istnienia wobec, ku i dla. Każda z tych form dialogiczno-komunikatywnych istnienia została opisana ze względu na właściwy sobie sposób odniesienia do prawdy, dobra i piękna, jak i do rzeczywistości podmiotu. Całość tego rozdziału stanowi bardzo ciekawy i być może nowatorski opis, a także analizę form komunikacyjnych istnienia człowieka. Ponieważ odnosi się on nie tylko do ludzkich możliwości poznawczych, ale i twórczych, z udziałem wolnej woli. Dobro, prawda i piękno, jako własności transcendentalne, jednocześnie stanowią nie tylko o tym, co jest przedmiotem ludzkiego działania, ale też wyjaśniają, dlaczego człowiek chce poznawać, myśleć, czuć i wybierać.

Wracając do bardziej ogólnych pytań i kwestii, jakie autor postawił przed sobą, warto odpowiedzieć na następujące: jakie są końcowe rezultaty przeprowadzonych badań nad metafizyką istnienia człowieka i jego specyfiką? Autor omawianej pracy w sześciu punktach stara się przedstawić najważniejsze twierdzenia, wynikające z jego rozważań. Można je sprowadzić do wymienionych tu twierdzeń: po pierwsze, wyróżniającą funkcją metafizyki tomistycznej w jej interpretacji egzystencjalnej jest „związanie istnienia z treściową stroną bytu oraz jego aktowy charakter stanowiący rację realności” (s. 154). Po drugie, poznanie metafizyczne, a zwłaszcza metoda separacji, pozwala na „relację doświadczenia podmiotowej (egzystencja) i przedmiotowej (życie, cielesność) strony istnienia”. W tych opisach można znaleźć też stwierdzenie bardzo ważne dla całego toku rozważań zawartych w omawianej monografii – poznanie metafizyczne jest ograniczone tylko do niektórych sposobów opisywania istnienia, ale, jak podkreśla autor, pozostają one tylko w gestii metafizyki. Trzecie istotne twierdzenie odnosi się do korelacji metafizyki do

antropologii, rozpatrywanych pod kątem zarówno istnienia indywidualnego, jak i ogólnego, bytowego. „Proponowana interpretacja pierwszy aspekt uznaje za wyraz kategoryjnego, a więc specyficznego dla człowieka sposobu istnienia, a drugi – za pełnię tego istnienia, wyrażającą się w jego ponadtranscendentalnym charakterze” (s. 154). Czwarte twierdzenie wypływa z założenia, że istnienie ludzkie jest przygodne otwarte na „dopełnienie na płaszczyźnie życia biologicznego, jak i osobowego, obejmujące dialogiczne relacje” (s. 155). Piąte twierdzenie, w nawiązaniu do poprzednich ustaleń, przypomina, że całe życie ludzkie związane jest z doświadczaniem istnienia w jego różnych aspektach, wymiarach i znaczeniach. To proces, który „nigdy nie może się zakończyć” (s. 156). Ostatnie, szóste twierdzenie, zwraca uwagę na specyfikę istnienia każdego człowieka, przypisaną jego własnej egzystencji. Doświadczenie bycia człowiekiem zawsze przebiega na miarę indywidualnego losu.

Na zakończenie chciałabym podzielić się pewnymi ważnymi uwagami, które dotyczą filozofii współczesnej, a zwłaszcza jej refleksji metafizycznej. Truizmem jest stwierdzenie, że można filozofować na różnych poziomach, z czego także wynika stosunek do metafizyki i jej poznawczych funkcji. Potrzeba metafizyki rodzi się wtedy, kiedy pojawiają się pytania o to, dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Odpowiedź metafizyki tomistycznej koncentruje się na rzeczywistości istnienia bytu, a więc odpowiada na pytania, co to znaczy istnieć (jakie muszą zostać spełnione warunki), jak manifestuje się istnienie i w jaki sposób wiąże ono ze sobą transcendentalne własności bytu z jego przypadłościowymi kategoriami. Dysponując takim materiałem i inspirując się antropologicznymi kwestiami podniesionymi przez filozofię współczesną, autor konsekwentnie w swojej pracy pokazał, w jaki sposób za pomocą poznania metafizycznego można opisać specyfikę sposobu istnienia człowieka. Z pewnością została zaprezentowana ciekawa i wszechstronna rekonstrukcja metafizyki neotomistycznej w obrębie badań nad specyfiką ludzkiego istnienia. Pozostają jednak otwarte pytania o to, czy istnienie to stawia

człowieka przed otwartym wyborem jego więzi ze światem, czy też człowiek istniejąc, konstytuuje swój stosunek do otoczenia, jako podmiot stający się i zmieniający się czasie. Na co wskazywałyby trzy momenty, a mianowicie: ujmujemy swoje istnienie w doświadczeniu, w życiu i w działaniu. Odkrycie własnego istnienia jest zawsze związane z manifestacją siebie, swojego bycia, bycia naznaczonego pozytywnymi lub negatywnymi wartościami. A skoro człowiek poznaje, że istnieje, to znaczy, że nadaje mu określone znaczenie, wartość (dobrze, że jestem lub nienawidzę swojego życia, nie chcę tak dalej żyć). Akceptacja lub negacja własnego istnienia wynika wprost z oceny życia, jakie komuś przypadło w udziale. Z tym związane jest także doświadczenie czasu, w którym prezentuje się nam nasze własne życie, w różnych jego barwach aksjologicznych. Każde podmiotowe doświadczenie istnienia wyrażone w zdaniu „Ja istnieję” ma charakter aksjologiczny. Nie ma bowiem neutralnego aksjologicznego doświadczenia istnienia, i dotyczy to zarówno istnienia danego na zewnątrz, jak i wewnątrz. Właśnie tak potocznie każdy człowiek doświadcza swojego istnienia. Nawet jeśli wprost nie zdobywa się nigdy na formułowanie takich sądów egzystencjalnych podmiotowych, o których pisze autor recenzowanej pracy. Bycie nie tylko redukuje się do indywidualnego sposobu istnienia, ale jest zawsze dane wraz z oceną, z tym, jak konkretny podmiot interpretuje swoje życie, a więc i swoje istnienie. Zawsze bowiem znajdujemy się w matni określonego horyzontu aksjologicznego, jak trafnie pisał A. Węgrzecki. Autor interesującej nas monografii pośrednio nawiązuje do tych egzystencjalnych i dialogicznych obszarów istnienia. Jednak wydaje się, że właśnie o egzystencji i życiu ludzkim nie można nic ważnego powiedzieć, jeśli tych wszystkich aspektów się ze sobą nie połączy w pewną hermeneutyczną całość, ponieważ to dialogiczno-komunikatywne relacje stanowią ugruntowanie ludzkiego życia w odniesieniu do indywidualnej egzystencji. Taki kierunek rozważań niewątpliwie jest otwarty na przyjęcie hermeneutycznej (a nie metafizycznej i systemowej) perspektywy badań. Jeśli nawet jest to

wybór drogi obciążony w dużym stopniu ryzykiem, to trzeba wziąć pod uwagę fakt, że autor, co prawda bardzo ostrożnie, ale już na nią wstąpił.

Z pewnością omawiana monografia Piotra Mazura, podobnie jak jego poprzednia praca, należy do najciekawszych, współczesnych studiów z zakresu metafizyki neotomistycznej. Co więcej, autor nie poprzestaje na – znanych z prac tomistów – opisach i analizach istnienia. Wprowadza nowe tematy, zadaje nowe pytania i stara się skonfrontować pole badawcze metafizyki ze współczesną filozofią. Czytając prace Piotra Mazura, można nie tylko zdobyć solidną dawkę wiedzy o metafizyce tomistycznej i jej możliwych powiązaniach z antropologią, ale też samodzielnie formułować kolejne pytania i próbować z pozycji metafizyki rzetelnie je rozważyć. Profesor Barbara Skarga twierdziła, że o filozofię bać się nie musimy, teksty Mazura dopowiadają, że nie filozofując, tj. nie uprawiając metafizyki, powinniśmy bać się o siebie, o swoją wiedzę.

---

EWA PODREZ

e.podrez@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

ORCID: 0000-0001-5805-0869

DOI: 10.21697/spch.2020.56.1.32

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO

**Andrzej Wierciński, *Existentia Hermeneutica: Understanding as the Mode of Being in the World*, LIT, Zürich 2019, pp. 512.**

Andrzej Wierciński's *Existentia Hermeneutica: Understanding as the Mode of Being in the World* is absolutely innovative in its reflection on the hermeneutic relationship between philosophy and theology. It represents a profound analysis of the whole tradition of philosophical hermeneutics and Catholic theology, which drew upon the former for a new account of the problematic of faith.

The twofold hermenutical strand (both philosophical and theological) is a source of inspiration and strength for Wierciński, particularly to affirm the meaning and interest of a renewed theology, able to reflect on the anthropological question of faith. In Wierciński's work, consideration of the theological problematics within the framework of philosophical hermeneutics is made possible by, and starts from a hermeneutical anthropology that is based on human finitude and its fundamental questions. According to the author, hermeneutics is not a methodology of the human sciences, as it had been within the horizon of Romanticism and the birth of historical consciousness. On the contrary, following Hans-Georg Gadamer's lead the author argues that hermeneutics is a practical and political philosophy. As a form of thought that defends – from Gadamer onwards – the openness to the other as a fundamental anthropological trait, hermeneutics now pronounces, according to Wierciński, the relationship between philosophy and theology. Indeed, after Gadamer and Paul Ricoeur hermeneutics opens not only the space between the self and the other but also between the human and the divine, that is between Philosophy and Theology.

According to *Existentia Hermeneutica*, Revelation and the hermeneutical insistence on the primacy of interpretation are by no means opposing approaches to the one problem. On the contrary, hermeneutics is a fundamental mediation between philosophy and theology. In particular, it links problems and issues raised in the philosophical and theological traditions to some very concrete problems concerning their contemporary applications. In this way, hermeneutics helps preserve important theological and philosophical insights. Wierciński's work acknowledges that Martin Heidegger postulated the mutual exclusion of philosophy and theology. However, the author argues that such a thesis should be rethought hermeneutically. For Wierciński, the mutual exclusion of philosophy and theology is unsustainable. Following Gadamer and Ricoeur, the author argues that any methodological division of these disciplines is unsustainable, as it results in their separation from one another. He refers to Heidegger's transition from Catholicism to Protestantism, as well as to his biting critique of Scholasticism, which, in his opinion, confined philosophy and theology to the primacy of the dominant theoretical consciousness. Wierciński reminds us that according to Heidegger theology needs to return to its origins, that is to the faith in the New Testament. Indeed, for Heidegger the Catholic notion of faith and the fundamental Christian beliefs presuppose theoretical formulations of the divine that resemble a metaphysical conceptualization. Thus, a philosophy of religion based on this theological presupposition made no sense at all to Heidegger. He wanted to deconstruct the theological tradition and inaugurate a theology to come, while at the same time appropriating the theological and mystical language that was available to him. It is Heidegger's disciples, Bernhard Welte and Gustav Siewerth, together with the great names in contemporary philosophical hermeneutics (most notably Gadamer and Ricoeur) who enable Wierciński to overcome the metaphysical horizon of any separation between theology and philosophy and to argue for their fundamental hermeneutic relationship with each other. Wierciński's book is based on the works of Welte and Siewerth and seeks to affirm

that God is always present in Heidegger's thought. It also argues that Welte and Siewerth never ceased trying to find (and to try finding) the divine in Heidegger, which is not the Being itself.

With reference to Gadamer, whose thought is examined at length and in depth in this book, the author underlines the importance of the Heideggerian hermeneutics of facticity, thus implicitly admitting the influence exerted upon him by the young Heidegger's theological writings, in particular his interpretation of the Aristotelian *phronesis*. Gadamer's work lies at the horizon of human praxis. His philosophical hermeneutics is a philosophy of finitude, rather than an abstract theory. Hence, as Wierciński's work rightly points out, the relevance of the ethical question, the problem of deliberation, and the importance of language in *Truth and Method*, enable us to think about the Christian theology of the Incarnation – and its relation to the Word – from a hermeneutic standpoint. Indeed, Gadamer's work exemplifies the relationship between philosophy and theology when it shows us, against the Greek idea of the separation between thought and language, that only the medieval theology of the Trinity allowed us to think the true human unity that exists between thinking and speaking. As for Ricoeur, to whom Wierciński's work dedicates several very interesting pages, he is the inspiration that allows a believing philosopher and a philosophizing believer to enter into mutual dialogue. The heterogeneity of Ricoeur's thought is valued, and the fact that Ricoeur underlines the importance of a hermeneutics of testimony, which always lies at the horizon of the Christian tradition, is also pointed out. Although Ricoeur is consistent in separating philosophy from his religious belief, the present work nevertheless considers that Ricoeur's faith undoubtedly influenced his philosophy. Furthermore, it acknowledges that the ever-reaffirmed Ricoeurian distinction between philosophy and theology manifests itself clearly in most of his philosophical texts, and that he remains a philosopher of the poetics of faith even when he reflects upon the biblical Revelation. However, Ricoeur is said to know much about contemporary theology, particularly in the field of Protestant

theology. Wierciński argues that Ricoeur, being consciously aware of the limitations in both philosophy and theology, encourages their coexistence and concludes that contemporary hermeneutics calls for a rethinking of the problematic relationship between philosophy and theology at various levels. In particular, while hermeneutics is an area of knowledge that negotiates its own place between different discourses, it does require that such disputes be reflected upon once more. In the hermeneutic age, philosophy has lost its pretension to speak purely from the point of view of pure reason, or the permission to foster what Wierciński calls ‘the incorporation of theology into philosophy.’ Indeed, according to Wierciński most of the arguments that deal with the problematic relationship between philosophy and theology were based on the fact that philosophy *can free itself* from culture, whereas theology *is absolutely conditioned* by history and culture. Today, hermeneutics must help us recognize that philosophy is a cultural phenomenon just like theology. If either is a way of life for a human being, then neither has a privileged position over the other, as argued in Wierciński’s work.

The conclusion of the book is a reflection on poetic revelation, which emphasizes the role of language as a medium for conveying a hermeneutic experience. It also speculates about the future unfolding of hermeneutics.

Given the importance of the topics addressed in this book, the original perspective on the connections between philosophy and theology developed by Wierciński and his whole hermeneutic approach, Wierciński’s book is a valuable reading not only for the philosophical community but for the general public as well.

---

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO

mlp600@gmail.com

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra, Portugal

ORCID: 0000-0002-1288-9535

DOI: 10.21697/spch.2020.56.1.33



ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

**Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej nt. *Przyrodoznawstwo – Filozofia – Teologia. Obszary i perspektywy dialogu*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 15–16 października 2019 r.**

W dniach 15–16 października 2019 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie miało miejsce międzynarodowe sympozjum naukowe pt. *Przyrodoznawstwo – filozofia – teologia. Obszary i perspektywy dialogu*. W konferencji wzięło udział ponad dwudziestu naukowców z dziesięciu krajów. Otwarcia obrad sympozjalnych dokonał prof. UKSW dr hab. Grzegorz Bugajak, dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W swoim wystąpieniu przybliżył on problematykę konferencji oraz zaprezentował specyfikę badań filozoficznych prowadzonych w tej uczelni. Prof. Bugajak podkreślił, że jednym z najważniejszych przedstawicieli środowiska filozoficznego tego uniwersytetu był prof. dr hab. Kazimierz Kloskowski (1953–1999), który koncentrował swoją uwagę na zagadnieniach z pogranicza biologii, filozofii biologii, biofilozofii, genetyki i bioetyki. Konferencja została zorganizowana w dwudziestą rocznicę jego śmierci.

Dwudniowa konferencja naukowa została podzielona na siedem sesji. Cztery z nich zostały przeprowadzone w języku angielskim, trzy pozostałe w języku polskim. Obrady pierwszej sesji rozpoczęły się od wystąpienia mgr Vanessy Williams z Uniwersytetu Fordham w Nowym Jorku, która wygłosiła referat pt. *Pokojowe współistnienie pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju i nauki*. Doktorantka ze Stanów Zjednoczonych stwierdziła, że z jednej strony opowieść biblijna o stworzeniu świata i człowieka jest niemal wszechobecna w wyobraźni

ludzi współczesnych, z drugiej – należy ją uznać za jeden z najbardziej niezrozumiałych fragmentów Pisma Świętego. Niestety, za najbardziej rozpowszechnione nieporozumienie trzeba uznać pogląd, że wizja wiary religijnej zawarta w Księdze Rodzaju jest radykalnie niezgodna z wiarą we współczesną naukę. Prelegentka z Nowego Jorku wykazała w swoim wystąpieniu, że biblijny opis stworzenia świata i człowieka oraz współczesna nauka mogą współistnieć ze sobą pokojowo jako odrębne źródła wiedzy. W tym celu należy interpretować tekst biblijny w jego oryginalnym kontekście historycznym i kulturowym, zwracając szczególną uwagę na gatunek literacki, język i otoczenie społeczne.

Drugi referat pt. *Argument z projektu ocalony? Ocena współczesnego dowodu z nieprawdopodobieństwa* zaprezentował mgr Juuso Loikkanen z Uniwersytetu Wschodniej Finlandii, którego dwa główne kampusy znajdują się w miejscowościach Joensuu i Kuopio. Doktorant stwierdził, że dyskusja na temat tzw. argumentu z projektu trwa od tysiącleci i sięga starożytności. Jeśli jest projekt, to musi istnieć także Boski projektant. Argument zyskał popularność zwłaszcza w czasach największego rozkwitu brytyjskiej teologii naturalnej w XVII–XIX wieku. Współczesną formą tego argumentu jest tzw. dowód z nieprawdopodobieństwa. Jego istota tkwi w przekonaniu, że byty złożone nie mogły pojawić się przez przypadek. W tym kontekście nieprawdopodobieństwo jest traktowane jako dowód zaprojektowania. Jedną z wersji tego argumentu jest teoria Inteligentnego Projektu, która zakłada, że możliwe jest uzyskanie wiarygodnych dowodów empirycznych na temat oznak projektowania w naturze. Według Williama A. Dembskiego, jednego z głównych zwolenników tej teorii, Inteligentny Projekt jest powiązany koncepcyjnie i historycznie z bogatym dziedzictwem brytyjskiej teologii naturalnej.

Po dyskusji i przerwie rozpoczęła się druga sesja sympozjalna. Pierwszym wystąpieniem w tej części obrad był referat dr. Siergieja Astapova z Południowego Uniwersytetu Federalnego w Rostowie nad Donem pt. *Cud: nauka kontra religia czy rozmowa o różnych zjawiskach?* Prelegent z Rosji podkreślił, że dla religii cud jest przejawem

nadprzyrodzonej mocy, która łamie stabilny porządek rzeczy, bieg wydarzeń, prawa i prawidłowości świata. To imponujące i wspinałe wydarzenie, które wspiera, potwierdza i usprawiedliwia wiarę religijną. Dlatego świat religijny nie może istnieć bez cudu. Natomiast nauka zaprzecza cudom jako przejawom nadprzyrodzonej mocy, które łamią prawa natury. Wydarzenia cudowne, traktowane przez świadomość religijną jako pogwałcenie praw natury, są rozumiane przez naukę jako niezwykle zjawiska, które nie zostały jeszcze wyjaśnione przez współczesne teorie naukowe.

Drugi referat wygłosił prof. dr Wessel Bentley z Uniwersytetu Południowej Afryki w Pretorii. W swoim wystąpieniu pt. *Jeśli Bóg jest wszędzie, to czy Bóg jest w Czarnej Dziurze? Dyskusja teologiczno-naukowa na temat wszechobecności* prelegent skupił się na biblijnym rozumieniu wszechobecności Boga, które jest związane z pojęciem sprawiedliwości. Bóg jest wszędzie i dlatego żadna niesprawiedliwość nie jest poza Bożą obserwacją. Prof. Bentley podkreślił, że niedawno naukowcy zaprezentowali pierwsze obrazy Czarnej Dziury. W kontekście tych odkryć naukowych można zapytać: „Czy Bóg jest także w Czarnej Dziurze?”. Jeśli tak, to w jaki sposób Bóg porusza się w zawilościach czasoprzestrzeni lub grawitacji? Czy jest możliwe, aby Bóg istniał w stanie kwantowym, czy też Bóg jest stałą istotą, która wykracza poza prawa fizyki? Teologia chrześcijańska musi ciągle uwzględniać poszerzającą się wiedzę o wszechświecie. Potrzeba dzisiaj teologii samokrytycznej, otwartej na nową wiedzę naukową i zdolnej do reinterpretacji własnych twierdzeń dotyczących rozumienia prawd wiary i moralności.

Trzecim wystąpieniem był referat mgr. Mateusza Jarmuzewskiego z Katolickiego Uniwersytetu w Leuven pt. *Nauka i teologia moralna o wolnej woli*. Doktorant z Belgii zauważył, że obecnie rośnie zainteresowanie tym, co nauka – zwłaszcza neuronauka – ma do powiedzenia na temat wolnej woli człowieka. Niektórzy naukowcy bronią tezy „iluzjonistycznej”. Twierdzą oni, że wolna wola – rozumiana jako zdolność świadomych intencji do skutecznego wywoływania

naszych działań oraz jako zdolność do postępowania w różny sposób w identycznych warunkach – jest iluzją, której prawdziwe przyczyny leżą w nieświadomej maszynerii naszego mózgu. Natomiast w chrześcijańskiej teologii moralnej rzeczywistość wolnej woli jest niezbędna do oceny odpowiedzialności moralnej, a także do właściwego rozumienia nauki o grzechu i odkupieniu.

Po dyskusji i przerwie rozpoczęła się trzecia sesja obrad sympozjalnych. Pierwszy referat pt. *Znaki, metafory i symbole: języki metaforyczne w religii, sztuce i nauce* wygłosiła dr Sybille Fritsch-Oppermann z Uniwersytetu Technicznego w Clausthal. Badaczka z Niemiec stwierdziła, że język odgrywa bardzo ważną rolę w przekazywaniu prawd estetycznych, naukowych i religijnych. Istotną częścią przekazu językowego są różnego rodzaju metafory. Język metaforyczny jest obecny m.in. w nauce i sztuce. Szczególnie ważną rolę odgrywają metafory w religii. Metafora stanowi istotny element składowy fenomenu języka, gdy chodzi o konceptualizację treści religijnych. Dlatego egzegeza biblijna i hermeneutyka doświadczenia religijnego potrzebują języka metaforycznego, żeby adekwatnie opisywać różne sposoby przeżywania i rozumienia prawd religijnych.

Drugi referat w tej części obrad zaprezentował dr Jan Hrkut z Uniwersytetu Katolickiego w Ružomberku. W wystąpieniu pt. *Czy istnieje jakakolwiek filozoficzna definicja świętości w adhortacji apostołskiej „Gaudete et Exsultate”?* prelegent ze Słowacji poddał analizie filozoficznej dokument papieża Franciszka *Gaudete et Exsultate*, który został opublikowany w 2018 roku. Jednym z najważniejszych tematów podjętych w tej adhortacji jest zagadnienie świętości. Kategoria świętości jest obecna we wszystkich religiach. W tradycji filozoficznej istnieje wiele interpretacji tego fenomenu. Jedną z definicji świętości wypracował Immanuel Kant, dla którego oznacza ona przede wszystkim doskonałość moralną. Dokument papieża Franciszka nie zawiera żadnej filozoficznej definicji świętości, ponieważ ma on charakter duszpasterski, a nie *stricte* naukowy. W adhortacji *Gaudete et Exsultate* jest natomiast obecna pewna strategia definiowania, polegająca

na wskazywaniu różnego rodzaju zachowań i postaw związanych z praktyczną realizacją świętości.

Ostatnim wystąpieniem w pierwszym dniu obrad sympozyjalnych był referat pt. *Teologia ewolucyjna – nowy etap relacji między nauką i teologią*, który wygłosił dr hab. Wojciech Grygiel z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Prelegent stwierdził, że teologia ewolucyjna jest nowym paradygmatem myślenia teologicznego, w którym dynamiczny obraz powstania i rozwoju życia we wszechświecie za pomocą procesów adaptacyjnych rządzonych przez dobór naturalny jest uważany za odpowiedni fundament ontologiczny. Ten paradygmat wyznacza nowy etap w relacjach między nauką a teologią. Nie dąży się już do ustanowienia płaszczyzn komunikacji między obiema dyscyplinami przy jednoczesnym zachowaniu ich ram koncepcyjnych. Zamiast tego mocniej twierdzi się, że współczesna nauka jest właściwą kontynuacją i pogłębianiem racjonalności wyrażonej w filozofii greckiej.

Drugi dzień konferencji rozpoczął się od referatu dr. Zbigniewa Pietrzaka z Uniwersytetu Wrocławskiego pt. *O różnorodności zasad leżących u podstaw nowożytnego przyrodoznawstwa – metafizyka, empiria, matematyka*. Badacz z Wrocławia podkreślił, że Kartezjusz i Leibniz, odwołując się do zasad metafizycznych, oraz Galileusz i Newton, opierając się na aksjomatach matematycznych, wypracowali odmienne wizje przyrody. Każdy z tych myślicieli inaczej rozumiał przestrzeń, czas i ruch. W konsekwencji stworzone przez nich obrazy świata natury wzajemnie się wykluczają. Na przestrzeni ostatnich kilku stuleci zasady metafizyczne zostały stopniowo wyrugowane z praktyki naukowej na rzecz zasad matematycznych i empiryczno-eksperymentalnych. Koncepcje odwołujące się do matematyki i empirii implikowały także odpowiednie metody, kształtując metodologię nauk przyrodniczych. Tym samym można stwierdzić, że współczesny paradygmat nauk przyrodniczych narodził się dzięki konfrontacji stanowisk metafizycznych, matematycznych i empirycznych.

Następny referat w czwartej sesji wygłosiła prof. UKSW dr hab. Janina Buczkowska z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

w Warszawie. Celem jej wystąpienia pt. *Realizm naukowy wobec zmiany teorii w nauce* była analiza sporu wokół realizmu naukowego oraz obrona i wzmocnienie tego stanowiska przez zaproponowanie nowego sposobu odpowiedzi na podstawowy argument antyrealizmu związany ze zmianą teorii w nauce. W wymiarze metafizycznym realizm naukowy głosi, że świat, który nauka bada istnieje niezależnie od naszego umysłu i ma określoną autonomiczną strukturę. Na płaszczyźnie epistemologicznej zwolennicy tego stanowiska utrzymują, że dojrzałe (skuteczne predykcyjnie) teorie naukowe są potwierdzalne jako prawdziwe lub w przybliżeniu prawdziwe w sensie klasycznym, natomiast w wymiarze semantycznym głoszony jest pogląd, że przedmioty nieobserwowalne teorii naukowych (obiekty, zdarzenia, własności, procesy, relacje itp.) mają w większości realne istnienie. Realizm jest krytykowany ze strony stanowisk antyrealistycznych na różne sposoby przez odrzucenie jednego lub kilku jego założeń.

Trzeci referat w tej części obrad pt. *Irracjonalne residua jako przedmiot poznania teologicznego?* zaprezentował mgr Bartłomiej Krzych z Uniwersytetu Rzeszowskiego. Nawiązał on w swoim wystąpieniu do filozofii Nicolai Hartmanna, dla którego metafizyka była badaniem wieczystych i nierozwiązywalnych problemów (wolna wola, wolność, sens wszechświata, cel życia itp.). Hartmann twierdził, że na drodze postępu wiedzy i nauki nie możemy ich poznać, ale pozwalają nam one lepiej rozumieć inne zagadnienia. W rzeczach, które badamy istnieje irracjonalna reszta, będąca poza wszelkimi kategoriami poznawczymi człowieka. Zdaniem doktoranta z Rzeszowa zagadnienia i problemy znajdujące się w domenie Hartmannowskiego irracjonalnego residuum mogą być rozwiązywane, a co za tym idzie – również najgłębiej rozumiane – na polu badań teologicznych, które muszą zawsze uwzględniać aktualny stan wiedzy naukowej.

Po dyskusji i przerwie rozpoczęła się piąta sesja obrad sympozjalnych. Pierwszym wystąpieniem w tej części konferencji był referat mgr. Finleya Lawsona z Uniwersytetu Christ Church w Canterbury pt. *Chrystus, kosmos i realizm krytyczny*. Doktorant z Anglii podkreślił,

że teologia chrześcijańska musi w znaczący sposób angażować się w refleksję dotyczącą metafizyki i ontologii. Jeśli tego nie czyni, to pomija niezwykle ważny problem dotyczący zgodności między ekspresją wiary i rzeczywistości a tym, co istnieje realnie.

Drugi referat – *Transhumanizm: bariery dla etyki godności* – wygłosił mgr Fabio Squeo z Uniwersytetu im. Aldo Moro w Bari. Doktorant z Włoch zwrócił uwagę na zagrożenia związane ze współczesną rewolucją biotechnologiczną, która umożliwia ingerencję w naturę człowieczeństwa. W obliczu tego rodzaju wyzwań niezwykle ważną rolę odgrywa szeroko rozumiana myśl humanistyczna, która podkreśla specyfikę bytu ludzkiego i ukazuje jego wyjątkową pozycję w całym wszechświecie.

Wystąpieniem zamykającym piątą sesję sympozyjalną był referat pt. *Zniszczenie i chaos: od systemów ekologicznych do etyki teologicznej*, który zaprezentowała mgr Taylor J. Ott z Uniwersytetu Fordham w Nowym Jorku. Doktorantka ze Stanów Zjednoczonych stwierdziła, że różne formy zniszczenia o charakterze naturalnym, opisane na kartach Pisma Świętego, mają swoje specyficzne znaczenie, które łączy się z kolejnymi procesami tworzenia i rozwoju. Umieszczając zniszczenie w ramach stworzenia, możliwe staje się zrozumienie tych dwóch elementów jako przejawów tego samego ruchu, którego celem jest rozwój świata. W ten sposób człowiek kształtuje właściwą relację ze stworzeniem poprzez wdrażanie praktyk środowiskowych, które współpracują z naturalnie zachodzącymi procesami destrukcyjnymi. Przykładem takiej praktyki niszczenia może być zrównoważone pozyskiwanie drewna, które oddziałuje pozytywnie na środowisko naturalne.

Po dyskusji i przerwie obiadowej rozpoczęła się szósta sesja konferencyjna. Pierwszy referat w tej części obrad – *Czy DNA ma duszę?* – wygłosił prof. dr hab. Piotr Stępień z Uniwersytetu Warszawskiego. Badacz z Warszawy podkreślił, że ludzki genom stanowi od dawna obiekt zainteresowania nie tylko genetyków, ale także filozofów, etyków i polityków. W 2019 roku wykonano dwa przełomowe doświadczenia genetyczne, które pokazały, że możliwe staje

się uczłowieczenie naczelnych za pomocą technik biologii molekularnej. Skorzystano z nowej, liczącej sobie zaledwie kilka lat techniki mikromanipulacji genami, zwanej CRISPR–Cas9. Ta rewolucyjna metoda polega na precyzyjnym wycinaniu lub wstawianiu określonych sekwencji w genomie jądrowym. W ten sposób stała się możliwa synteza organizmu spoza gatunku *homo sapiens*, ale wyposażonego w cechy intelektu podobne lub nawet tożsame z ludzkimi.

Następny referat, zatytułowany *Inżynieria genetyczna w służbie eschatologicznego nowego stworzenia? Chrześcijańska eschatologia wobec osiągnięć biotechnologii*, zaprezentował prof. UO dr hab. Rajmund Porada z Uniwersytetu Opolskiego. Prelegent z Opola stwierdził, że jedną z kategorii chrześcijańskiej eschatologii jest idea nowego stworzenia, czyli eschatologicznego dopełnienia stworzenia na końcu czasów. W kontekście nadziei, wiązanych z możliwościami współczesnej biotechnologii, a zwłaszcza inżynierii genetycznej, rodzi się pytanie o sens eschatologicznej nadziei, która jest jednym z głównych orędzi chrześcijaństwa. W teologicznej (szczególnie protestanckiej, choć nie wyłącznie) interpretacji biotechnologii istnieje nurt, który proponuje postrzeganie jej w perspektywie antycypacji eschatologicznego „drugiego stworzenia”, podejmowanego – w odróżnieniu od „pierwszego” – tym razem przez człowieka jako nowego „stworcę”.

Trzecim wystąpieniem był referat prof. UPJPII dr. hab. Janusza Mączki z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie pt. *Wybrane elementy teologii nauki*. Prelegent zauważył, że związki teologii z naukami przyrodniczymi i matematyką nadal pozostają aktualnym przedmiotem wielu dyskusji interdyscyplinarnych. Poszukiwanie nowych inspiracji dla tych dyskusji ciągle pozostaje w kręgu zainteresowań zarówno filozofów, jak i teologów. Jednym z przejawów tego rodzaju poszukiwań jest kształtująca się powoli teologia nauki. Powinna ona określić płaszczyznę prowadzonych dyskusji między teologią a innymi dziedzinami wiedzy oraz wyznaczyć kierunki dla dalszych badań.



Po dyskusji i przerwie kawowej rozpoczęła się siódma sesja obrad sympozjalnych. Pierwszy referat pt. *Inspiracje neoplatonickie w nowożytniej filozofii naturalnej. Henry More o działaniu Boga w przyrodzie* wygłosił dr Dariusz Kucharski z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Stwierdził on, że Henry More (1614–1687), postać wiodąca wśród Platoników z Cambridge, cieszył się za życia opinią jednego z najwybitniejszych filozofów angielskich. More wypracował filozoficzną koncepcję Ducha Natury. Jest ona związana z akceptowaną przez niego metafizyką neoplatonicką, uzupełnioną przez chrześcijańską koncepcję Boga i stworzenia. Jednym z podstawowych problemów, wobec których stawali ówczesni filozofowie było zagadnienie relacji Boga do świata materialnego. Powszechnie przyjmowano, że Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą zarówno powstania, jak i działania przedmiotów materialnych. Różnice dotyczyły sposobu działania Boga w świecie materii. Przyjmowane rozwiązania oscyływały między dwoma niebezpieczeństwami, których chciano uniknąć – panteizmem z jednej i możliwym ateizmem z drugiej strony. Wydaje się, że metafizyka More'a miała stanowić propozycję łączącą całkowitą zależność świata od Boga z zachowaniem jakiegoś stopnia samodzielności świata materialnego, unikając w ten sposób obydwu wymienionych niebezpieczeństw.

Następny referat, zatytułowany *Czy sacrum mieszka w świecie natury? Filozoficzna interpretacja poezji Friedricha Hölderlina w ujęciu Romano Guardiniego*, zaprezentował prof. UKSW dr hab. Andrzej Kobyliński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Prelegent zauważył, że w Niemczech po I wojnie światowej nastąpiło ponowne odkrycie twórczości poetyckiej Friedricha Hölderlina (1770–1843), który jest uznawany za jednego z prekursorów klasyki weimarskiej oraz romantyzmu. Jedną z najciekawszych analiz twórczości poetyckiej tego autora wypracował niemiecki filozof i teolog Romano Guardini (1885–1968). W 1939 roku opublikował on obszerne dzieło (568 stron) pt. *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, poświęcone w całości temu autorowi. Guardini prowadził

swoje badania nad twórczością Hölderlina na gruncie filozofii religii. Twierdził, że w wierszach i poematach tego wybitnego myśliciela i poety szczególną rolę odgrywa natura rozumiana jako przestrzeń, w której zamieszkuje sacrum.

Ostatnim wystąpieniem podczas konferencji był referat pt. *Nauki przyrodnicze wobec istnienia Boga* wygłoszony przez prof. dr hab. Annę Lemańską z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Stwierdziła ona, że literatura dotycząca szeroko rozumianych relacji między naukami przyrodniczymi a religią jest bardzo bogata. Widać w niej wyraźnie dwa obozy: materialistów, którzy wykorzystują nauki przyrodnicze do argumentacji za nieistnieniem Boga, i teistów, którzy z kolei wykorzystują wyniki nauk przyrodniczych do argumentacji za projektem w przyrodzie mającym świadczyć o istnieniu Boga. Nieco słabiej jest reprezentowany obóz trzeci, który w różny sposób argumentuje, że prawdy wiary i prawdy nauki dotyczą radykalnie odmiennych aspektów rzeczywistości, dlatego nie mogą być ze sobą porównywane.

Na zakończenie obrad sympozjalnych, po długiej i ciekawej dyskusji, zabrał głos prof. UKSW dr hab. Adam Świeżyński, dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który był głównym organizatorem konferencji. Podziękował on wszystkim prelegentom za wygłoszone referaty i udział w obradach sympozjalnych. Przekazał także informacje dotyczące warunków publikacji zaprezentowanych opracowań oraz zwrócił uwagę na znaczenie współpracy między różnymi ośrodkami naukowymi na poziomie krajowym i międzynarodowym.

---

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

a.kobyliński@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

ORCID: 0000-0003-2252-8634

DOI: 10.21697/spch.2020.56.1.41

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

**Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej: *Jakie będzie chrześcijaństwo przyszłości? Doświadczenie religijne, kultura i racjonalność wiary w twórczości Romano Guardiniego*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław, 28 maja 2019 r.**

28 maja 2019 roku na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu miało miejsce międzynarodowe sympozjum naukowe nt. *Jakie będzie chrześcijaństwo przyszłości? Doświadczenie religijne, kultura i racjonalność wiary w twórczości Romano Guardiniego*. Patronat nad konferencją objął metropolita wrocławski abp Józef Kupny oraz niemiecka Fundacja Guardiniego (*Guardini Stiftung*) z siedzibą w Berlinie. Otwarcia obrad dokonał ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec, rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Problematykę konferencji zaprezentował dr Johannes Modesto z Kurii Arcybiskupiej w Monachium, który od 2018 roku pełni funkcję postulatora procesu beatyfikacyjnego Romano Guardiniego (1885–1968). W wystąpieniu zwrócił on uwagę na niezwykle szerokie zainteresowania intelektualne tego myśliciela, który w swoich dziełach analizował różnego rodzaju problemy filozoficzne, teologiczne, moralne, literackie, światopoglądowe. Dr Modesto stwierdził, że ten wybitny intelektualista to piękny przykład Europejczyka, łączącego w sobie wiele nurtów zachodniej tradycji kulturowej. Guardini urodził się we Włoszech. Gdy miał kilka lat, jego rodzina zamieszkała na stałe w Niemczech. W konsekwencji wychował się w kulturze tego kraju i stał się jednym z najważniejszych intelektualistów niemieckich XX stulecia.

Prelegent z Monachium nawiązał także do związków tego myśliciela z Wrocławiem. W latach 1923–1939 Guardini był kierownikiem

Katedry Światopoglądu Katolickiego na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Berlinie. Z powodu niechęci protestantów do katolików, jaka panowała wówczas w kręgach uniwersyteckich w tym mieście oraz w wielu innych regionach Niemiec, Guardini jako katolik nie mógł być oficjalnie zatrudniony na uczelni. W 1923 roku Niemieckie Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego znalazło jednak wyjście z tej trudnej sytuacji: na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Berlinie Guardini otrzymał status „stałego gościa” (*ständiger Gast*), natomiast formalnie został zatrudniony jako kierownik Katedry Światopoglądu Katolickiego na Uniwersytecie Wrocławskim, gdzie istniał prężnie działający Wydział Teologii Katolickiej. W konsekwencji w latach 1923–1939 Guardini jako profesor Uniwersytetu Wrocławskiego przebywał formalnie na urlopie, pracując faktycznie przez cały ten okres jako „stały gość” na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Berlinie.

Obrady sympozjalne rozpoczęły się od wystąpienia prof. dr Hanny-Barbary Gerl-Falkovitz z Wyższej Szkoły Teologiczno-Filozoficznej im. Benedykta XVI w Heiligenkreuz w Austrii. Wygłosiła ona referat nt. *„Wezwani przez to, czego jeszcze nie ma”*. *Nowy początek i kultura chrześcijańska według Romano Guardiniego*. Prelegentka podkreśliła, że świat duchowo-intelektualny tego myśliciela został ukształtowany na gruncie analizy dzieł takich autorów, jak: Platon, Augustyn, Dostojewski, Nietzsche, Kant, Hölderlin, Rilke, Pascal. Jedną z najważniejszych kategorii poznawczych Guardiniego jest pojęcie stworzonosci, które wyraża przekonanie filozoficzno-teologiczne dotyczące stworzenia przez Boga wszystkiego, co istnieje. Guardini postrzegał Boga jako siłę początku i ciągłego stawania się całego wszechświata. Twierdził, że świat staje się taki, jakim czyni go człowiek. Istotą egzystencji chrześcijańskiej jest perspektywa eschatologiczna. Ważnym elementem bytu ludzkiego jest bycie wezwanym przez Transcendencję. To wezwanie o charakterze transcendentnym sprawia, że człowiek staje się osobą. Wezwanie do bycia osobowego jest jednocześnie wezwaniem do wolności. Ważnym elementem antropologii Guardiniego jest podkreślenie wolności bytu ludzkiego

także wobec swego Stwórcy, tzn. człowiek może powiedzieć Bogu „nie”.

Drugi referat nt. *Romano Guardini czy Immanuel Kant? Implikacje etyczne autonomicznej wizji człowieka* zaprezentował ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Kobyliński. Stwierdził on, że Guardini antycypował o kilkadziesiąt lat współczesną dyskusję na temat postmodernizmu. W perspektywie tego intelektualisty kluczowym pojęciem nowożytnej wizji człowieka jest pojęcie autonomii. Potrójna autonomia – natury, podmiotu i kultury – stała się podstawowym paradygmatem nowożytności. W połowie XX wieku niemiecki myśliciel stwierdził, że trzy podstawowe kategorie nowożytności zaczęły zmierzać do swego kresu. Ich kryzys oznacza zmierzch epoki nowożytnej i powolne narodziny epoki ponowożytnej. Guardini zdecydowanie odrzucał Kantowskie żądanie autonomii dla podmiotu logicznego, etycznego i estetycznego. Kant – dążąc do oczyszczenia etyki z jakiegokolwiek elementu materialnego – pozbawił imperatyw kategoryczny jakiegokolwiek treści. Postulat moralny zawiera się w czystym nakazie „ty powinienes”, który znajduje swój fundament w *a priori* rozumu. Guardini odrzuca pochodzenie prawa moralnego od czystego rozumu i podkreśla jego obiektywny charakter. Krytykuje także formalizm etyki Kanta. Jego zdaniem jest to etyka abstrakcyjna, której brakuje ostatecznej oczywistości i siły zobowiązania (*Verpflichtungskraft*).

Trzecim wystąpieniem był referat ks. prof. dr. hab. Mariana Nowaka z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego nt. *Romano Guardini z pomocą pedagogice. Teoria pedagogiczna między naukową uniwersalnością a pedagogiczną specyfiką*. Prelegent stwierdził, że niezwykle cenny wkład niemieckiego myśliciela w rozwój myśli pedagogicznej posiada dwa wymiary. Pierwszy ma charakter teoretyczny i dotyczy wielu wartościowych opracowań naukowych tego autora, wśród których warto podkreślić znaczenie studium pt. *Podstawy pedagogiki*. Drugi odnosi się do praktycznej działalności wychowawczej w katolickich ruchach młodzieżowych. Jedną z najważniejszych organizacji był

ruch „Quickborn”, którego centrum znajdowało się w Burg Rothenfels w Bawarii. Prof. Nowak podkreślił, że Guardini przyczynił się do umocnienia nowego statusu pedagogiki jako dyscypliny humanistycznej otwartej na inne obszary wiedzy naukowej. Niemiecki myśliciel twierdził, że w wychowaniu dzieci i młodzieży niezwykle ważną rolę odgrywa przyjęcie teonomicznej wizji rzeczywistości, której najważniejszym elementem jest prawda o stworzonosci świata i człowieka. Dlatego należy odrzucić radykalną autonomię pedagogiczną, akceptując teologiczny wymiar pedagogiki.

Po dyskusji i przerwie kawowej rozpoczęła się druga sesja obrad. Pierwszy referat w tej części konferencji zaprezentował ks. prof. UO dr hab. Marcin Worbs nt. *„Zabawa w obecności Boga”. Refleksje Guardiniego o sensie liturgii*. Zauważył on, że według niemieckiego myśliciela liturgia nie powinna być traktowana jako środek do osiągnięcia konkretnych celów praktycznych, np. o charakterze moralnym. Najgłębszym sensem liturgii jest trwanie w obecności Boga. Liturgia stawia człowieka w obliczu tego, co ostateczne. Guardini był przeciwny tzw. umoralnianiu liturgii. Twierdził, że w czynnościach liturgicznych należy zachować etyczną powściągliwość. Oczywiście z liturgią łączą się różnego rodzaju cele pragmatyczne, ale zawsze powinny one pełnić rolę jedynie drugorzędą. Niestety, w epoce nowożytnej doszło do hegemonii woli. W konsekwencji etos zyskał supremację nad Logosem. Jednak w liturgii to Logos powinien zachować pierwszeństwo przed etosem. Metaforami liturgii są zabawa dziecka i twórczość artysty – działania, które nie są ukierunkowane na cele pragmatyczne. Interpretowanie liturgii jako zabawy – z zachowaniem odpowiedniej powagi – stanowi istotny wkład Guardiniego w badania filozoficzno-teologiczne nad fenomenem liturgii.

Drugim wystąpieniem był referat prof. dr. hab. Macieja Manikowskiego z Uniwersytetu Wrocławskiego nt. *Koncepcja osoby Romano Guardiniego i jej relacyjne rozumienie*. Prelegent skupił swoją uwagę na antropologii niemieckiego myśliciela. Stwierdził, że bycie osobą w sensie relacyjnym stanowi istotę idei stworzenia człowieka

na obraz i podobieństwo Boga. Chrześcijaństwo przyszłości nie może zapomnieć o osobowym wymiarze bytu ludzkiego. Albo religia chrześcijańska zachowa swoje ukierunkowanie na osobę Boga i człowieka, albo go wcale nie będzie. Guardini kwestionował abstrakcyjny racjonalizm, któremu zarzucał niezdolność do uchwycenia specyfiki fenomenu życia. Podkreślał, że najgłębszym sensem bycia osobą jest samoprzynależność, czyli należenie do siebie samego. Dla właściwego rozumienia bytu osobowego ważna jest koncepcja biegunowego napięcia, które polega na harmonii różnego rodzaju przeciwieństw obecnych w strukturze osoby ludzkiej.

Trzeci referat wygłosił dr Albrecht Voigt z Uniwersytetu Technicznego w Dreźnie nt. *Znowu zwołanie samego siebie. Światopogląd Romano Guardiniego*. Punktem wyjścia tego wystąpienia była analiza krytycznego stosunku niemieckiego myśliciela do Kantowskiej idei autonomii. Przyjęcie założeń intelektualnych filozofa z Królewca prowadzi do marginalizacji konkretnych fenomenów życia. Filozofia Kanta oraz koncepcja Kartezjusza, który interpretował człowieka jako *res cogitans*, doprowadziły do głębokiego napięcia istniejącego między *res cogitans* a *res corporea*. Guardini zanegował podstawy antropologii nowożytnej i oświeceniowej. Zaproponował dynamiczny proces poznania istoty bytu ludzkiego, ukierunkowany na możliwość dotknięcia niepowtarzalnych form egzystencjalnych konkretnego istnienia. Twierdził, że dla uchwycenia właściwej relacji człowieka do świata konieczne jest rozumienie czasowe a nie przestrzenne. Odrzucał także niesprawiedliwe opinie niektórych myślicieli nowożytnych, którzy postrzegali religię katolicką jako wroga wolności człowieka.

Po dyskusji i przerwie obiadowej rozpoczęła się trzecia część obrad sympozjalnych. Pierwszy referat w sesji popołudniowej zaprezentowała mgr Beatrix Kersten ze stowarzyszenia Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e. V. nt. *Widzieć stworzenie. Postrzeganie i charakterystyka dzieła stworzenia w twórczości Romano Guardiniego*. Prelegentka z Dreznia skoncentrowała się w swoim wystąpieniu na analizie poznania Bytu Najwyższego w twórczości niemieckiego

myśliciela, który wypracował własne rozwiązania w ramach filozofii religii i teologii naturalnej. Jednym z najważniejszych zagadnień analizowanych przez Guardiniego był fenomen doświadczenia religijnego. Ludzki rozum przy współpracy miłości może dostrzec stworzonosc świata i człowieka. Dzięki mistycznemu podejściu do tego, co istnieje, można doświadczyć tego, co widzialne, oraz tego, co niewidzialne. Uznanie zasady stworzonosci i tajemniczości stworzenia prowadzi człowieka do przekonania, że istnieje Stwórca wszechrzeczy.

Drugi referat w tej części obrad wygłosił mgr René Kaufmann z Wyższej Szkoły Teologiczno-Filozoficznej im. Benedykta XVI w Heiligenkreuz w Austrii nt. *Zło i teodycea u Romano Guardiniego*. Prelegent stwierdził, że w dziele niemieckiego myśliciela można znaleźć wiele ciekawych inspiracji dotyczących rozumienia zła, grzechu, winy, odpowiedzialności, niedoskonałości bytu ludzkiego. Teodycea jako nauka filozoficzna dąży do usprawiedliwienia Boga w obliczu zła, bólu i śmierci. Termin „teodycea” (gr. *theos* – Bóg, gr. *dike* – obrona) znaczy tyle, co obrona Boga. Do języka filozofii wprowadził go Gottfried Wilhelm Leibniz. Teodycea była pomyślana jako rozumowe wytłumaczenie faktu istnienia zła i prawdy o istnieniu dobrego i wszechmocnego Boga. W koncepcji Leibniza tkwi założenie, że świat jako całość rządząca się wcześniej ustanowioną harmonią jest dobry, a zło wynika z niedoskonałości części świata, które tworzą doskonałą całość. Gdy chodzi o fenomenologię zła, jednym z ciekawych rozwiązań wypracowanych przez Guardiniego jest koncepcja napięcia biegunowego między dobrem i złem. Zło rozumiane jako brak dobra stanowi kontrast, przeciwległy biegun dobra.

Trzeci referat – nt. *Racjonalność wiary: Romano Guardini a Joseph Ratzinger* – zaprezentował ks. prof. UKSW dr hab. Grzegorz Bachanek. Emerytowany papież Benedykt XVI w wielu swoich publikacjach naukowych i wypowiedziach publicznych cytował dzieła Guardiniego oraz podkreślał ogromne znaczenie tego myśliciela dla młodego pokolenia Niemców po II wojnie światowej. Guardini



i Ratzinger umieścili w centrum swoich badań filozoficzno-teologicznych poszukiwanie prawdy o Bogu, człowieku i świecie. Obydwaj zwrócili szczególną uwagę na racjonalność wiary chrześcijańskiej i harmonię istniejącą między wiarą i rozumem. Dlatego należy ich uznać za przedstawicieli tradycyjnej formy katolicyzmu, w której nie tylko można usprawiedliwić rozumowo wiarę chrześcijańską, ale można także wykorzystać ludzką racjonalność do lepszego rozumienia tajemnicy Boga.

Czwartym wystąpieniem w tej części obrad był referat dr. Pawła Beyga z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu nt. *Aktualność teologii liturgii Romano Guardiniego – stulecie książki „O duchu liturgii”*. Niemiecki myśliciel rozpoczął analizy filozoficzno-teologiczne fenomenu liturgii podczas studiów w Tybindze na początku XX wieku. Był to czas szczególnego nasilenia racjonalizmu i modernizmu. Uczestnicząc jako student w godzinach kanonicznych w opactwie Beuron, odkrył on liturgię jako świat symboliczny, nasycony realnością i sensem. Opactwo to, wraz z ośrodkiem benedyktyńskim Maria Laach, było w Niemczech jednym z głównych centrów Ruchu Liturgicznego. Jego początków należy szukać w odnowieniu się monastycznej formy liturgii, w teologicznym zwrocie przeciw systematycznemu racjonalizmowi neoscholastyki i w teologii misterium nawiązującej do tradycji Ojców Kościoła.

Ostatnim referatem było wystąpienie ks. prof. dr. hab. Bogdana Ferdka z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu nt. *Romano Guardini jako prekursor współczesnej teologii religii*. Prelegent stwierdził, że w sensie formalnym można uznać niemieckiego myśliciela za najbardziej znanego w świecie przedstawiciela dawnego Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Warto podkreślić, że do problemu poznania Boga Guardini podchodził z pozycji fenomenologicznie nastawionej filozofii życia. Przyjmując intuicję jako właściwą formę poznania, podkreślał jednocześnie, że nie może ona stanowić odpowiedniego narzędzia poznania naukowego, jeśli nie będzie ściśle związana z pracą rozumu. Intuicja

i poznanie rozumowe wzajemnie się uzupełniają. Poznanie rozumowe nie jest wrogiem poznania intuicyjnego. W ujęciu niemieckiego myśliciela poznanie religijne ma charakter oglądu, tzn. jest czymś pośrednim pomiędzy poznaniem pojęciowym i poznaniem intuicyjnym. Takie stanowisko jest bardzo bliskie poglądom św. Bonawentury, który podkreślał, że jeden porządek poznawczy wiąże się koniecznie z drugim.

Na zakończenie obrad sympozjalnych, po ciekawej dyskusji i inspirującej wymianie zdań, głos zabrała dr Joanna Wawrzynów z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, która była główną organizatorką konferencji. Podziękowała ona prelegentom z Austrii, Niemiec i Polski za wygłoszone referaty oraz wszystkim uczestnikom za udział w konferencji. Zwróciła także uwagę na konieczność prowadzenia dalszych szeroko zakrojonych badań interdyscyplinarnych nad bogatą spuścizną intelektualną Romano Guardiniego i promocji dzieł tego autora, które obecnie stają się na nowo aktualne jako niezwykle skuteczna pomoc w adekwatnej diagnozie filozoficznej i światopoglądowej współczesnych wyzwań kulturowych i cywilizacyjnych.

---

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

a.kobyliński@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

ORCID: 0000-0003-2252-8634

DOI: 10.21697/spch.2020.56.1.42

MACIEJ NOWAK

**Sprawozdanie z konferencji: Człowiek i społeczeństwo wobec wyzwań technologii. Filozoficzno-kulturowe aspekty postępu technicznego, UKSW, 23.05.2019 r.**

Współczesność oraz znana nam kultura związane są ściśle z postępem technicznym. Ta kultura w sposób dogłębny przenika nasze codzienne życie – służy jako rozrywka, wygoda, narzędzie pracy czy komunikacji. Fakt, że krocząc w przyszłość, stajemy się coraz bardziej zależni od technologii, jest źródłem wielu problemów różnorodnej natury. Istnieje w konsekwencji potrzeba dyskusji nad zagadnieniami takimi jak: technologiczne uzależnienia, realność rzeczywistości wirtualnej, wpływ technologii na relacje międzyludzkie bądź konsekwencje cyfryzacji. Owa potrzeba jest realizowana w dyskusji uniwersyteckiej, tak jak miało to miejsce na konferencji *Człowiek i społeczeństwo wobec wyzwań technologii. Filozoficzno-kulturowe aspekty postępu technicznego*. Otrzymała się ona 23 maja 2019 roku w budynku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego przy ulicy Wóycickiego 1/3 w Warszawie. Wydarzenie zostało zorganizowane przez Koło Naukowe Studentów Filozofii UKSW, a uczestnicy pochodzili z licznych środowisk akademickich całej Polski.

Spotkanie rozpoczął kurator koła, ks. dr hab. Jacek Grzybowski, wprowadzając uczestniczących w klimat rewolucji cyfrowej. Pierwszym z prelegentów był mgr inż. Krzysztof Zaborek (Wojskowa Akademia Techniczna), którego wystąpienie nosiło tytuł *Bezpieczeństwo osoby w cyberprzestrzeni na wybranych przykładach*. Dla uściślenia określił on bezpieczeństwo jako obiektywną pewność gwarancji nienaruszalnego przetrwania i swobód rozwojowych. Odróżnił je

od poczucia bezpieczeństwa. Cybernetyka stanowi dla niego wypadkową sfer: technicznej, informatycznej i społecznej. Takie ujęcie gwarantuje jej znaczenie od samego początku rozwoju tych trzech aspektów. Sam termin pochodzi od greckiego słowa κυβερνήτης, oznaczającego sternika, kierującego. Tym określeniem posługiwał się już Arystoteles w kontekście osób kierujących życiem społecznym. Prelegent przytaczał za prof. Mieczysławem Gogaczem koncepcję osoby – jest nią jednostkowy byt, który kocha i ufa. Relacje osobowe są nierozłącznym przejawem jej istnienia. W następstwie, osobę charakteryzują takie cechy jak: miłość (życzliwość do innej osoby), wiara (zaufanie do drugiej osoby) i nadzieja (poszukiwanie relacji i odnalezienia poprzednich dwóch cech w innej osobie). Przysługują jej dobra podlegające ochronie, takie jak: życie, zdrowie duszy i ciała, intelekt usprawniany w wiedzy i mądrości (jako ujęciu dobra i prawdy), kultura, kształtowanie wyobrażeń i uczuć, wolność, praworządność, gwarancja bezpieczeństwa, przebywanie w towarzystwie osób, własność prywatna i religia. W ich perspektywie rozpatrywane były przykłady zagrożenia bezpieczeństwa w cyberprzestrzeni. Prelegent posłużył się do tego dwoma przykładami. We współczesnym świecie każdy z nas świadomie lub nie korzysta z sieci IoT (*Internet of Things*). Jest to system urządzeń takich jak lodówki, szczoteczki do zębów, telewizory, podłączonych bezpośrednio do Internetu. Zagrożenie z nimi związane polega na możliwości ataku na tego typu obiekty. Skutki takich działań mogą być wielorakie – od prozaicznych (odmowa prawidłowego działania) po poważne (ataki na całe serwerownie za pośrednictwem przejętego urządzenia, uszkodzenie implantów aktywnych, takich jak rozrusznik serca). Oprócz aspektu czysto technicznego, rozważany był również społeczny. Statystyczny użytkownik mediów społecznościowych jest bombardowany olbrzymią ilością informacji, niemożliwą do odebrania w całości – zazwyczaj kończymy na przeczytaniu nagłówków, co prowadzi do fałszywej wizji rzeczywistości. W konsekwencji jest to cios wymierzony w naszą kulturę. Istotnym problemem są uzależnienia, z jakimi

nigdy wcześniej się nie mierzyliśmy. Pochodzą one od gier, treści erotycznych, Internetu, zakupów *online*. Pierwsze trzy powodują zniekształcone wyobrażenie relacji osobowych i oczekiwań wobec naszego otoczenia. Zakupoholizm, ze względu na wygodną formę dzisiejszych zakupów, stał się znacznie bardziej uzależniający niż wcześniej. Środki te są na wyciągnięcie ręki dla każdego posiadacza komputera lub telefonu. Nasza psychika – jak twierdził prelegent – staje się w tych warunkach narażona na różnego rodzaju lęki. Jednym z nich jest wspomniany przez autora lęk FOMO (*Fear Of Missing Out*) – strach przed pozostaniem w tyle, objawiający się w ciągłej potrzebie obserwacji mediów społecznościowych takich jak Facebook czy Instagram, w obawie przed pominięciem którejś z nowinek. Przy nieuchronnej konieczności korzystania z współczesnej technologii, powinniśmy zachować umiar i zdrowy rozsądek. Pomoże nam to uchronić się przed wspomnianymi zagrożeniami.

Katarzyna Werkowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) przedstawiła referat pt. *Biologiczne i społeczne konsekwencje cyfryzacji*. Jako inspirację do podjęcia tematu prelegentka wskazała dwie lektury – *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbarwiamy rozum siebie i swoje dzieci* (Słupsk, 2015) i *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie* (Słupsk, 2016) autorstwa Manfreda Spitzera. Książki traktują o negatywnym wpływie technologii na sferę biologiczną i socjalną człowieka. Za autorem książki Werkowicz stwierdziła, że urządzenia wyręczające nas w pewnych operacjach intelektu, takich jak liczenie, zapamiętywanie dat lub numerów telefonów, szukanie drogi z użyciem mapy, przyczyniają się do utraty sprawności naszego umysłu – zgodnie z prawem Lamarcka, narządy (a w tym wypadku obszary mózgu i połączenia), których nie używamy, zanikają. Problem ten staje się szczególnie istotny u dzieci, których umysł dopiero się rozwija. Jak wykazały badania, tradycyjne metody nauki gwarantują większą efektywność. Pisanie na klawiaturze nie ćwiczy w nas pamięci, tak jak odbywa się to w przypadku ręcznego zapisu. Podczas kreślenia każdej litery w naszym umyśle jest wywoływany

ślad pamięciowy związany z formą pisanej litery, czego nie można powiedzieć o wprowadzaniu znaku poprzez naciśnięcie przycisku. Upośledzony może również zostać kontakt z rówieśnikami. Badane grupy dzieci zostały podzielone na te z dostępem do technologii i bez niego. Te drugie wykazują znacznie większą aktywność fizyczną i chęć komunikacji. Dzieci używające komputerów bądź telefonów są małomówne, a jeśli próbują się kontaktować, to zazwyczaj jest to kontakt ograniczony do zdawkowych odpowiedzi, takich jak „tak”, „nie”, „nie wiem”. Do zagrożeń naszego zdrowia należą nowe jednostki chorobowe: technostres, który występuje przy otrzymywaniu komunikatów, cyberdemencja, która pojawia się w następstwie częstego korzystania z technologii zwalniającej nas z umysłowego treningu, zespoły przeciążeń mięśniowych, takie jak *phone elbow*, *mouse elbow*, kciuk SMS-owy. Technologia warunkuje zmiany w naszych relacjach, a zwłaszcza w przestrzeni publicznej – zwiększa się dystans w stosunku do osób nieznanymi, ponieważ za rzecz dziwną uznaje się nawiązywanie kontaktu w miejscu, w którym wszyscy korzystają z telefonów. Do pogorszenia komunikatywności przyczyniają się też liczne nałogi związane z mediami społecznościowymi. By ograniczyć te niepokojące skutki nadużywania technologii, zdaniem prelegentki, należy przede wszystkim edukować. Sam rozwój techniczny nie jest niczym złym. To niewiedza o zagrożeniach jest głównym źródłem problemu.

Prelekcję pt. *Czy wirtualna rzeczywistość jest rzeczywista?* wygłosił Artur Gromadzki (Uniwersytet Jagielloński). Bronił on w niej tezy głoszącej zależność doświadczenia wirtualnej rzeczywistości od uczucia ucieleśnienia. Za punkt wyjścia mówca przyjął uznanie cielesności jakichkolwiek doświadczeń. Takie założenie pojawiło się dopiero w myśli współczesnej i stoi w sprzeczności z przekonaniami dawniejszymi, twierdzącymi, iż doświadczenie wirtualnej rzeczywistości jest czymś niecielesnym. Zrodziło to pytanie „jakie muszą być cechy wirtualnej rzeczywistości, by mogło dojść do pokrycia się jej z obiektywną rzeczywistością”? Zdaniem prelegenta, musi nieść

ona doświadczenie ucieleśnione. Zmysły bowiem – jak twierdzi – warunkują poznanie. Umysł jest zależny od naszego ciała, nie może istnieć niezależnie. Kluczowa w doświadczeniu jest zatem integracja multisensoryczna. Jeśli chcemy doświadczyć przestrzeni wirtualnej, integracja ta musi odbyć się właśnie w niej. Teza ta została postawiona w latach dziewięćdziesiątych przez Mary Smith. Aby umożliwić badania nad owym doświadczeniem, konieczne jest uwzględnienie dwóch wyodrębnianych warunków: sensorycznego i morfologicznego. Pierwszy z nich polega na powiązaniu przez podmiot doświadczenia bodźców odbieranych ze zdarzeniami w wirtualnej rzeczywistości. Drugi warunek jest stopniem, w jakim wirtualna rzeczywistość wpływa na poczucie własnego ciała. Jest on spełniany w chwili, gdy do naszego ciała inkorporujemy to, co w VR (*virtual reality*) postrzegamy jako nasze ciało. Nie może być to – zdaniem prelegenta – rozszerzenie naszego ciała, polegające na usprawnieniach, których odrębności od niego jesteśmy świadomi. Stanowi to istotny problem dla technologii VR, ponieważ parametry (ciężar, rozmiar) kontrolerów, które do tej pory stosowano, nie posiadały cechy transparentności – ciężkie okulary VR nie pozwalają na osiągnięcie pełni doświadczenia rzeczywistości wirtualnej, która w konsekwencji jest wizją odległej przyszłości.

Prelekcję zatytułowaną *Revolucja informacyjna jako zjawisko konstytuujące współczesnego człowieka* wygłosił Mateusz Gałus (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej). Wymienił on cztery etapy rozwoju przekazywania informacji. Pierwszy z nich trwał już w czasach średniowiecznych, a zakończył się z nastaniem Renesansu. Charakteryzował się przekazem werbalnym w miejscach takich jak kościoły czy targowisko. Drugi rozpoczął się wraz z wynalezieniem druku, który stworzył nowe możliwości komunikacji. Był to również okres intensywnego rozwoju nauki, który zaowocował nowymi technologiami i rozwojem gospodarczym. Kluczowym momentem było wynalezienie telegrafu i telefonu – urządzenia te spowodowały intensyfikację przepływu informacji. Punktem przejścia do następnej generacji była

Druga Wojna Światowa. Po niej nastąpił rozwój telewizji i integracja nauki z gospodarką. Czwarty etap został zainicjowany przez wynalezienie Internetu. Sprawił on, że możliwe jest rozprzestrzenianie się informacji z nieznaną dotąd prędkością. Ta istotna przewaga globalnej sieci przyczyniła się do wyparcia tradycyjnych mediów. Zawocowało to tak zwany sieciocentryzm – na człowieku współczesnym wymuszone jest przetwarzanie informacji. Staje się ona bowiem motorem społeczności i gospodarki, której jednym z zadań jest gromadzenie masowej ilości danych. Podejmowane są projekty międzynarodowe, które do tej pory w działalności rynkowej były niemożliwe. Narodził się problem cyberbezpieczeństwa. Prelegent zaznaczył, że oblicze wojny ulega gwałtownej zmianie – to podłoże informacyjne staje się fundamentem dla całego konfliktu i warunkuje ono sukces podboju militarnego. Tezy tej bronił na przykładzie przejęcia Krymu, w którym – jak zauważył Gałus podczas dyskusji po wystąpieniu – kluczową rolę odegrała atmosfera wytworzona przez wyselekcjonowany przekaz informacyjny.

O przepłatających się zdobyczach techniki i sztuce opowiedziała mgr Agnieszka Banach (UMCS) w prelekcji pt. *Technologia przyszłości, czyli holograficzna wizja nadchodzącej kultury*. Przedstawiła ona historię powstania techniki holograficznej oraz schemat procesu tworzenia hologramu. Polega on na rejestracji dwóch fal – pierwszej, która jest falą obrazową, występującą analogicznie przy robieniu zdjęć (następuje odbicie jej od obiektu i powrót do materiału światłoczułego) i drugiej, będącej falą odniesienia, która w sposób bezpośredni trafia na kliszę. Moment nałożenia się obu fal na kliszę daje pożądany efekt przestrzenności. Technologia ta została opisana już w latach dwudziestych, ale dopiero w sześćdziesiątych zyskała szersze grono odbiorców, głównie za sprawą firmy Polaroid, która doskonalili różnorodne techniki hologramów. Od tych czasów holografia stanowi znaczący element w wielu dziedzinach kultury. Swoje miejsce ma między innymi w dziedzinach zajmujących się zapisem danych. Dyski holograficzne HVD oferują pojemność do 300 GB.



Inną ich przewagą nad standardowymi nośnikami jest szybkość zapisu. Dyski DVD czy CD zapisują informację „bit po bicie”, za to dyski holograficzne realizują zapis „na raz”. W przypadku zniszczenia HVD możliwe jest łatwe odzyskanie danych – obecne są one w każdej części zniszczonej całości. Wszystkie te zalety, zdaniem prelegentki, umożliwią w przyszłości stworzenie archiwów danych o nieznanym dotąd pojemnościach. W dalszej części wystąpienia poruszona została tematyka sztuki holograficznej takich twórców jak Ana Maria Nicholson czy Rudie Berkhout. Wspomniana została również próba odtworzenia filmu holograficznego, prace nad nim są jednak czasochłonne, co odkłada w czasie ewentualny przełom w kinematografii. Jednym z głównych celów holografii jest stworzenie holograficznej konferencji, znanej do tej pory tylko z dzieł *science fiction*. Prelegentka wyraziła nadzieje związane z rozwojem zarówno tego, jak i innych projektów technik holograficznych w najbliższej przyszłości.

Prelekcję zatytułowaną *Nowe uzależnienia technologiczne jako zagrożenie rozwojowe dla dorastającej młodzieży* wygłosiła Aneta Mikrut (Katolicki Uniwersytet Lubelski). Jak sama przyznała, tematyka jej wystąpienia jest stosunkowo nowa, toteż brakuje nam odpowiedniej terminologii do szerszego opisu nowopowstałych zagrożeń. Omówiła ona spotykane w dzisiejszych czasach uzależnienia od technologii, które nazywane są uzależnieniami behawioralnymi. Te określane są jako kompulsywne wykonywanie czynności. W swoich symptomach zbliżone są do uzależnień od substancji psychoaktywnych. Do tych symptomów należą: dominacja myślowa, objawy abstynencyjne przy ograniczaniu, wzrost tolerancji na przedmiot uzależnienia, brak alternatywnych źródeł zadowolenia. Obecnie zagrożonych osób jest więcej niż kiedykolwiek – technologia jest bowiem podstawą naszej rzeczywistości. Jak pokazują badania (USA, rok 2014), 92% społeczeństwa ma bezpośredni dostęp do Internetu, 86,6% korzysta z niego. Okresem, w którym człowiek ma najwyższą podatność na uzależnienie, jest kryzys rozwojowy zwany potocznie buntem

nastoletnim – czas szukania samego siebie. Decydująca jest tutaj – jak podkreśla prelegentka – akceptacja grupy rówieśniczej. Gdy zaczyna jej brakować, istnieje pokusa oddalenia się w świat swobody i otwartych możliwości kreowania własnego „ja” – w świat rzeczywistości wirtualnej. Portale społecznościowe dają nam możliwość obserwacji rówieśników i podobnie jak komunikatory realizują potrzeby relacji emocjonalnych. Gry online natomiast pozwalają na wyrażanie swoich emocji bez oceny środowiska. Innym problemem jest, według prelegentki, cyberseks, który swoje źródła ma w pornografii i chatach erotycznych. Ogólnodostępność każdego z tych czynników sprzyja odizolowaniu się od społeczeństwa. Jednym z rozwiązań kryzysu rozwojowego jest wsparcie rodziców w postaci umacniania samooceny, pomocy w radzeniu sobie ze stresem, ograniczania kontaktu ze źródłem uzależnienia oraz zadbania o odpowiednią grupę rówieśniczą.

Michał Szymański (Uniwersytet Adama Mickiewicza) przedstawił referat pt. *Między wirtualnym a realnym. Zagadnienie immersji we współczesnych grach komputerowych*. W swoim wystąpieniu zajął się tematyką płynności między rzeczywistością a wirtualnością. Te dwa światy są dla niego synergiczne. Na samym początku prelekcji mówca przytoczył etymologię słowa „wirtualny”. Słowo to można rozumieć nie tylko w kontekście cnoty (*virtus*), lecz także jako pewne oddziaływanie na odległość, które – zdaniem prelegenta – musi posiadać cechy materialne. Filozofowie często wiążą wirtualny charakter niektórych oddziaływań z pamięcią. W czasie oglądania obrazu podlega on naszej interpretacji. Staje się on inny, gdy patrzymy przez pryzmat naszej pamięci, która jest swojego rodzaju odnośnikiem. Taką myśl formułował między innymi Sartre – obrazy nie są znakami, lecz obiektami. Mamy przekonanie o ich prawdziwości. Prelegent dokonał istotnego dla tematyki rozgraniczenia między symulacją a symulakrum. Pierwsza jest tylko iluzją rzeczywistości, która w sztuce występowała na przykład jako perspektywa. Drugim jest tak zwana hiperrzeczywistość, która nie może być odróżniona od rzeczywistości – może być nią przykładowo doskonała mapa miasta

w skali 1:1. Wirtualna rzeczywistość gry uważana jest powszechnie za symulację. Jednak nieraz w sposób dokładny naśladuje ona to, co rzeczywiste. Odwzorowania i sploty z rzeczywistością widać zarówno w zasadach gier, jak i w ich architekturze. To zjawisko sprzyja immersji. Jest nią zanurzenie aparatu percepcji bądź zmysłów w wirtualnej rzeczywistości. Przed powstaniem gier była ona celem niektórych nurtów sztuki. Dobrym przykładem jest iluzjonistyczny fresk Andrei Pozza w kościele św. Ignacego w Rzymie, który stara się poprzez swoją przestrzenność „wciągnąć” oglądającego w swoją strukturę. Dodatkowym czynnikiem, który przyczynia się do wystąpienia immersji, jest ergodyczność – możliwość wchodzenia w interakcję. Tak samo jak niektóre dzieła zostały zaprojektowane, dając możliwość wielorakiej interpretacji (np. różny sens książki w zależności od metody czytania), tak gry można przejść na wiele różnych sposobów, podejmować w nich pewne decyzje. Na przykładach takich gier jak *Dishonored* czy *Bioshock Infinite* prelegent opisał dwa wspomniane czynniki warunkujące immersję.

Zuzanna Patkowska (UKSW) wygłosiła prelekcję zatytułowaną „*Robot*” znaczy „niewolnik”. *Roboty jako metafora niewolnictwa i co to dla nas dzisiaj oznacza*. Przy motywie robota, który bardzo często związany jest z motywem niewolnictwa, prelegentka dostrzega dwa problemy: na ile robot jest ludzki i czy jest zdolny do buntu? Po raz pierwszy we współczesnej nam kulturze, tematyka sztucznej inteligencji i sprzeciwu wobec twórcy pojawiła się w sztuce pt. *R.U.R.* autorstwa Karelá Čapeka, stanowiącej akt obawy przed technologią. Fabuła opowiada czytelnikowi o losach ludzi, którzy, pracując w fabryce robotów, nie dostrzegają liczebnej przewagi swoich mechanicznych podwładnych. Choć w pewnym momencie utworzone zostają pewne drogi ucieczki przed ewentualnymi zagrożeniami z ich strony, w chwili buntu nie są wystarczające. Zgodnie z przesłaniem książki, istnieją rzeczy, po które człowiek sięgać nie powinien. Podobna tematyka zostaje podjęta w książce Isaaca Asimova *Ja, Robot* (Gnome Press 1950). Nie mamy w niej do czynienia z całą armią zbuntowanych

maszyn, lecz z jednym zagubionym robotem. Trzecim utworem wymienionym przez prelegentkę jest powieść Philipa R. Dicka *Czy androidy śnią o elektrycznych owcach?* (*Do Androids Dream of Electric Sheep?*, Doubleday 1968). Zostaje w niej podkreślony aspekt praw robotów, ich samoświadomości i zaborczego wobec nich stosunku człowieka. W zakończeniu referatu Patkowska za Tobym Walshem stwierdza, że „sztuczna inteligencja” jest w zasadzie „głupia” – ograniczona ze względu na wady projektu. Problem stwarza przyznanie jej zbyt dużej autorytarności.

Piotr Guzdek (Uniwersytet Opolski) wygłosił prelekcję zatytułowaną *Perspektywy powstania i rozwoju polskiej szkoły medioznawstwa personalistycznego*. Przedstawił w niej zarys historyczny i szczegółowe koncepcje filozofii komunikacji i mediów. Jak zaznaczył we wstępie, nauki o mediach do niedawna sprowadzalne były do nauk socjologiczno-filozoficznych, głównie do filozofii języka i kultury. Dopiero ostatnia dekada przyniosła jej znaczący rozwój za sprawą młodych badaczy, takich jak Michał Dróżdź czy Bolesław Andrzejewski. Istotną w tym procesie rolę odegrało Polskie Towarzystwo Komunikacji Społecznej (PTKS), zwłaszcza na gruncie filozoficznej antropologii komunikacji i aksjologii komunikowania się. W 2011 r. nauki o mediach stały się odrębną dyscypliną naukową, zaliczaną zarówno do nauk społecznych, jak i humanistycznych, ze względu na pokaźny dorobek z zakresu medioznawstwa. Charakterystyczną cechą współczesnej polskiej filozofii mediów jest dynamiczny rozwój personalizmu, w takich ośrodkach jak KUL, czy Uniwersytet Papieński Jana Pawła II w Krakowie. Miejsce filozofii kultury w naukach o mediach pozostało nieokreślone. Problem ten był analogiczny do problemu filozofii przyrody – rozwiązanie go było podobne do tego, jakie zaproponował Michał Heller. Filozofia komunikacji może być teoretyzowaniem na temat nauk o mediach i komunikacji, która pozostaje na granicy tychże i samej filozofii. Charakteryzuje ją też odmienna metodologia. Jak powtarza prelegent za Janem Pleszczyńskim, komunikacja warunkuje uprawianie filozofii – filozofia komunikacji

jest dla niego filozofią pierwszą. Ku zdziwieniu Pleszczyńskiego jej problematyka (przykładowo problem intersubiektywności) nie cieszy się w Polsce zainteresowaniem. W projekcie filozofii mediów Michał Dróżdź wyróżnia podstawowe paradygmaty teorii mediów: pragmatyczno-utyliitarystyczny, psychologiczno-analityczny, alternatywno-krytyczny, alternatywno-strukturalistyczny, alternatywno-destruktywny i alternatywno-technologiczny. W swojej własnej koncepcji personalistycznej stara się o stworzenie paradygmatu nie czysto krytycznego, lecz opartego na dialogu międzydyscyplinarnym. Po uwagach metodologicznych przytoczony został dokonany przez Czesława Bartnika podział personalizmu na personalizm antropologiczny i systemowy. Założenia ich podstaw mogą zostać zintegrowane po dokonaniu analizy antropologiczno-aksjologiczno-etycznej. Nie istnieje możliwość takowej integracji przy personalizmie pojętym jako kompletny system filozoficzny. Ten bowiem oparty jest na pewnej koncepcji metafizycznej bądź ontologicznej, uprzednio założonej. Zgodnie z tym, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim uprawiany jest personalizm oparty na filozofii realistycznej – metafizyce w klasycznej wersji egzystencjalnej, kładącej nacisk na istnienie bytu. W końcowej części prelegent wymienia środowiska zajmujące się nurtem personalizmu oraz wyraża nadzieję na jego rozwój.

Angelika Gołąb (Uniwersytet Łódzki) wraz z Jakubem Sroką (także UŁ) przedstawili referat zatytułowany *Miłość na zamówienie – o sposobach nawiązywania znajomości w erze technologicznego postępu. Przyczyny, charakterystyka, perspektywy*. Zwrócili oni uwagę na wielość form, w jakich przejawia się komunikacja w dzisiejszym świecie. Może ona być realizowana poprzez zdjęcia, chat, czy też chwilowe wideorelacje. Te nowe media wpływają na jakość naszej komunikacji. Według prelegentów, zatracamy w nich element wizualny. Gdy piszemy do drugiej osoby wiadomość tekstową, nie zawieramy w niej gestykulacji, mimiki, czy nawet samego ubioru. Są to kluczowe dla komunikacji czynniki. W ramach rekompensaty, popularne komunikatory oferują nam cały katalog emotikonów. Są one sposobem na

wyrażanie emocji. Niestety, nie są dla nas jednoznaczne. Problem ten uwidocznił się w kontaktach osób o dużej różnicy wiekowej. Przykładowo, pokolenia osób dorosłych rozumieją podstawowy emotikon uśmiechu, utworzony z dwukropka i zamykającego nawiasu, uznając go za wyraz sympatii bądź aprobaty. Dla młodszych pokoleń stanowi on pewien rodzaj ironii. Użycie go prowadzi do licznych nieporozumień w relacjach z osobami o większej różnicy wieku. Portale społecznościowe również nie stwarzają dobrych warunków do podtrzymywania więzi ze znajomymi. Ze względu na wszechobecne połączenia z ogółem społeczności i możliwość natychmiastowego kontaktu z kimkolwiek, przestajemy, jak twierdzą prelegenci, składać życzenia w sposób bezpośredni (przez SMS, telefon, nie wspominając o kartkach z życzeniami). Dla przeciwwagi, pozytywnie jawią się nam możliwości związane z serwisami YouTube i Instagram. Stwarzają one warunki do poznawania osób o zbliżonych zainteresowaniach – znoszą bariery komunikacyjne. Omówiona została też popularna aplikacja, ułatwiająca zawarcie nowych znajomości – Tinder. Choć pozornie otwiera nowe możliwości, zwłaszcza dla osób mających problemy ze znalezieniem „drugiej połówki”, niesie ze sobą istotne zagrożenia. Pierwsze z nich polega na kreacji fałszywego obrazu, pozbawionego wszelkiej skazy, i związanym z tym idealizowaniem drugiej osoby. Rodzi to kolejne niebezpieczeństwo. Po konfrontacji z rzeczywistością często dochodzi do odrzucenia którejś ze stron. Aplikacja oferuje tak duży „katalog” potencjalnych partnerów/partnerek, że łatwiejsze staje się nawiązanie nowej znajomości, niż próba akceptacji wad drugiej osoby. Kończąc swoje wystąpienie, prelegenci podkreślili, że technologia niesie ze sobą zarówno szanse, jak i zagrożenia, o których należy pamiętać w życiu codziennym.

Prelekcję pt. *Zagubieni w cyberprzestrzeni – czyli jak cyberseks odpowiada na potrzeby rozwojowe młodych ludzi* wygłosiła Martyna Krajowska (KUL). We wstępie zaproponowała jedną z licznych definicji cyberseksu – jest to aktywność seksualna łącząca osoby za pomocą medium internetowego. Podkreślona zostaje różnorodność jej form.

Chodzi bowiem o sposób pobudzenia pośredniego lub bezpośredniego z udziałem sieciowego połączenia. Do wspomnianych form zaliczają się gry, filmy, treści erotyczne synchroniczne (transmisja danych następuje równocześnie w czasie rzeczywistym, np. poprzez video-chat) i asynchroniczne (transmisja nieprzebiegająca w czasie rzeczywistym) oraz pobudzenie z użyciem specjalnych środków elektronicznych o charakterze stymulanta. Atrakcyjność tych aktywności wynika wprost z cech medium, za którego pośrednictwem się odbywają. Są nimi anonimowość, dostępność, niewielki koszt. Pierwsza z nich gwarantuje komfort związany z redukcją obaw seksualnych. U kobiet może to być lęk przed oceną wyglądu lub preferencji. Mężczyźni obawiają się z kolei oceny sprawności seksualnej. Ponadto, taka forma aktywności nie stwarza zagrożenia zajścia w niechcianą ciążę. Jednym z głównych zagrożeń wymienionych przez prelegentkę jest utworzenie tak zwanego śladu pamięciowego, warunkującego późniejsze doświadczenia. Wpływa on w sposób istotny na nasze wyobrażenie o relacji fizycznej. Ponadto niebezpieczna jest fiksacja w obszarze cyber, która obniża atrakcyjność innych form aktywności seksualnej. Natychmiastowa gratyfikacja może doprowadzić do braku wyrozumiałości w kwestii upodobań – Internet bowiem „nie odmawia” różnym, lubianym przez nas formom aktywności, natomiast preferencje rzeczywistego partnera nie zawsze pokrywają się w całości z naszymi. Uzależnienie od cyberseksu występuje u osób, których potrzeby (zwłaszcza rozwojowe u adolescentów) są niezaspokajane – mowa tu głównie o osobach samotnych. Cyberseks jest przez nie uprawiany nie tylko ze względu na doświadczenie przyjemności, ale i przez chęć nawiązania relacji. Inną przyczyną sięgania do środków tego typu jest potrzeba doinformowania – wpływa ona z braku podstawowej edukacji seksualnej. Prelegentka wyróżniła kilka objawów omawianego typu uzależnienia. Są nimi długotrwałe przygotowywanie samych czynności, od których osoba jest uzależniona, narastające napięcie związane z próbą ograniczenia, bezskuteczne próby zaprzestania aktywności, zaniedbywanie

obowiązków i zainteresowań, straty w postaci wzrostu tolerancji na uzależniający bodziec oraz pojawiający się zespół abstynencyjny. Na samym końcu wystąpienia podkreślona została konieczność walki z tego typu uzależnieniami. Ich skala w czasach dzisiejszych stanowi poważny problem dla całego społeczeństwa oraz nauki, która powinna nas w walce z nim pokierować.

Jacek Grzybowski w swoim podsumowaniu zwrócił uwagę na wartość problematyki poruszonej na konferencji. Jest ona – według niego – istotna dla przyszłości naszego społeczeństwa, które z omawianymi problemami będzie musiało się mierzyć. To wyzwanie będzie wymagało zaangażowania osób w tych zagadnieniach wykształconych, jakimi są – jego zdaniem – uczestniczący w konferencji prelegenci. Po tych słowach zakończono obrady.

---

MACIEJ NOWAK  
macieinowak@gmail.com

DOI: 10.21697/spch.2020.56.1.43