

Studia Philosophiae Christianae



ROK LXI
2025

NR 1

PÓŁROCZNIK



Warszawa 2025

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE
INSTYTUT FILOZOFII

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw
Institute of Philosophy

Copyright © Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2025

ISSN 0585-5470 | e-ISSN 2720-0531 | DOI 10.21697/spch

Rada Naukowa / Advisory Board

Wessel Bentley (University of South Africa), Jonas Čiurlionis (Vilniaus Universitetas), Andrej Démuth (Univerzita Komenského v Bratislave), David Dunér (Lunds Universitet), Wojciech Grygiel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), David J. Gunkel (Northern Illinois University), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Srećko Kovač (Institut za filozofiju, Zagreb), Robert A. Larmer (University of New Brunswick), Piotr Mazur (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), Balázs Mezei (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest), Bruno Nobre (Universidade Católica Portuguesa, Braga), Katarzyna Paprzycka-Hausman (Uniwersytet Warszawski), Vittorio Possenti (Università Ca' Foscari Venezia), Paul Weingartner (Universität Salzburg)

Członkowie honorowi / Honorary Members

Wojciech Bołoz, Bernard Hałaczek, Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska, Ryszard Moń

Półrocznik recenzowany / Peer-reviewed Biannual

Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Adam Świeżyński
Zastępca redaktora / Deputy Editor: Kordula Świętorzecka
Sekretarz / Assistants Editor: Dariusz Kucharski, Michał Piekarski

Redaktorzy pomocniczy / Associate Editors

Mark Harris, Dean Komel, Mariusz Tabaczek

Redaktorzy tomu / Volume Editors

Dariusz Kucharski, Adam Świeżyński, Kordula Świętorzecka

Redaktorzy językowi / Language Editors

Ewa Różańska (język polski), Simone Marini (English)

Skład / Typesetting

Maciej Faliński

Adres redakcji / Editorial Office

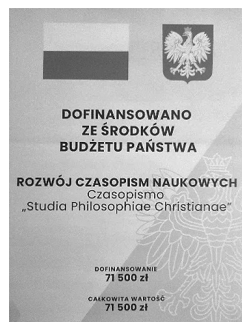
Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa
spch@uksw.edu.pl

Prenumerata / Subscriptions

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

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

Dofinansowano ze środków budżetu państwa przez Ministerstwo Edukacji i Nauki w ramach programu „Rozwój Czasopism Naukowych”.



OPEN  ACCESS



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- ADAM ŚWIEŻYŃSKI
Filozofia wolna od uprzedzeń. 60 lat czasopisma filozoficznego
Studia Philosophiae Christianae 9
- MAREK MACIEJCZAK
Konstytucja osoby według Edmunda Husserla 33
- TYMOTEUSZ MIETELSKI
Relacjonizm jako jeden z nurtów fenomenologii w ujęciu Enza Paciego 55
- PIOTR KARPIŃSKI
Koniec metafizyki. I co dalej? 71
- RYSZARD F. SADOWSKI
An Attempt to Elucidate the Relationship Between Biological and
Cultural Factors in Philosophy 95
- OSKAR KOSEDA
Sumienie w konflikcie z władzą. Sprzeciw sumienia w filozofii
politycznej Ernsta-Wolganga Böckenfördego 111
- ZENON ROSKAL
Książka Władysława Michała Dębickiego pt. *Nieśmiertelność
człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa i jej recepcja
w polskim środowisku filozoficzno-teologicznym drugiej połowy XIX wieku* 129
- MARCIN WALCZAK
Niewiarygodność supranaturalizmu Roberta A. Larmera 157

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

- KAROLINA ROZMARYNOWSKA
*Etyka obowiązku i wartości. Księga Jubileuszowa z okazji 40-lecia
pracy naukowej i dydaktycznej ks. prof. Ryszarda Monia, red.
A. Kobyliński, A. Waleszczyński, Wydawnictwo Naukowe UKSW,
Warszawa 2023, ss. 522* 193

MICHAŁ KRUSZELNICKI, WOJCIECH KRUSZELNICKI Powrót wielkich syntez filozoficznych. Marcin Długaj, <i>Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2023, ss. 362	207
--	-----

DANIEL MILEWSKI Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej <i>Immanuel Kant w przestrzeni naukowej i edukacyjnej</i> , zorganizowanej przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Archiwum Państwowe w Olsztynie oraz Stowarzyszenie „Bajka”, Olsztyn, 17-18.10.2024 r.	231
--	-----

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

ADAM ŚWIEŻYŃSKI A Philosophy Free from Bias. 60 Years of the Philosophical Journal <i>Studia Philosophiae Christianae</i>	9
MAREK MACIEJCZAK The Constitution of the Person According to Edmund Husserl	33
TYMOTEUSZ MIETELSKI Relationism in Enzo Paci's Phenomenological Approach	55
PIOTR KARPIŃSKI The End of Metaphysics. What Comes Next?	71
RYSZARD F. SADOWSKI An Attempt to Elucidate the Relationship Between Biological and Cultural Factors in Philosophy	95
OSKAR KOSEŃDA Conscience in Conflict with Authority. The Conscientious Objection in the Political Philosophy of Ernst-Wolfgang Böckenförde	111
ZENON ROSKAL The Reception of Władysław Michał Dębicki's Book <i>The Immortality of Man as a Philosophical Postulate of Natural Science</i> [<i>Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa</i>] in the Polish Philosophical and Theological Community at the Turn of the 20th Century	129
MARCIN WALCZAK The Unreliability of Larmer's Supranaturalism	157

REVIEWS AND REPORTS

KAROLINA ROZMARYNOWSKA <i>Ethics of Duty and Values. A Jubilee Book Celebrating 40 Years of Academic and Teaching Work by Rev. Prof. Ryszard Moń</i> [Etyka obowiązkowa i wartości. Księga Jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej i dydaktycznej ks. prof. Ryszarda Monia], edited by A. Kobyliński and A. Waleńczyński, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, pp. 522	193
---	-----

MICHAŁ KRUSZELNICKI, WOJCIECH KRUSZELNICKI

The Return of Great Philosophical Syntheses. Marcin Dzugaj,
The Problem of Freedom and Necessity in Nietzsche's Philosophy.
Nietzsche and the German Tradition of Pantheistic Mysticism
 [Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche
 wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej], Wydawnictwo
 Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2023, pp. 362

207

DANIEL MILEWSKI

Report on the International Conference *Immanuel Kant in Research*
and Educational Space [Immanuel Kant w przestrzeni naukowej
 i edukacyjnej], Organised by the Institute of Philosophy of the
 University of Warmia and Mazury in Olsztyn, the State Archives in
 Olsztyn, and the "Bajka" Association, Olsztyn, 17-18 October 2024

231



ADAM ŚWIEŻYŃSKI

FILOZOFIA WOLNA OD UPRZEDZEŃ. 60 LAT CZASOPISMA FILOZOFICZNEGO *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE*

Streszczenie. W 2025 roku przypada 60. rocznica powstania czasopisma filozoficznego *Studia Philosophiae Christianae* (SPCh). Jest ono jednym z najdłużej istniejących czasopism filozoficznych w Polsce. Czasopismo powstało w 1965 roku z inicjatywy pracowników Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Obecnie jest redagowane w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Czasopismo jest półrocznikiem, choć przez pewien czas było wydawane kwartalnie. Od samego początku publikuje teksty ze wszystkich dziedzin filozofii, a początkowo także z psychologii. W latach 60. i 70. opublikowano w nim szereg tekstów, wyrażających poglądy odmienne od dominującej wówczas w Polsce filozofii marksistowskiej. Obecnie publikowane są w nim artykuły filozoficzne, recenzje książek oraz relacje z wydarzeń filozoficznych. Motto czasopisma brzmi: „Filozofia wolna od uprzedzeń”. Odzwierciedla ono gotowość do otwartej wymiany poglądów. Specyfiką czasopisma jest publikowanie tekstów z zakresu filozofii klasycznej, a w szczególności z szeroko rozumianej filozofii chrześcijańskiej, mieszczących się w zakresie filozofii teoretycznej i praktycznej. Nazwa czasopisma jest inspirowana jego historycznymi korzeniami, a jednocześnie ma na celu odzwierciedlenie jego specyficznego charakteru. Nie oznacza to jednak, że jest ono zamknięte dla innych tradycji filozoficznych, w tym pozostających pod wpływem odmiennych światopoglądów, a także kontekstów kulturowych i religijnych. W artykule przedstawiona została historia funkcjonowania SPCh, jego specyfika, tematyka opublikowanych tekstów oraz ich autorzy.

Słowa kluczowe: *Studia Philosophiae Christianae*; filozofia chrześcijańska; Wydział Filozofii Chrześcijańskiej ATK/UKSW w Warszawie; „filozofia wolna od uprzedzeń”

1. Wstęp. 2. Powstanie czasopisma, członkowie redakcji, rozwój i struktura zawartości SPCh.
3. Tematyka i autorzy opublikowanych tekstów. 4. Zakończenie.

1. WSTĘP

Studia Philosophiae Christianae (SPCh) jest czasopismem naukowym (obecnie półrocznikiem¹) przypisanym do dyscypliny naukowej filozofia, redagowanym w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała

1 Do 2010 roku był to półrocznik, w latach 2011-2020 kwartalnik, od roku 2021 ponownie półrocznik.

Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW) i wydawanym w Wydawnictwie Naukowym UKSW. W SPCh publikowane są oryginalne artykuły z zakresu wszystkich subdyscyplin filozofii, a także recenzje książek i sprawozdania z wydarzeń naukowych o tematyce filozoficznej oraz wspomnienia biograficzno-naukowe osób, należących do środowiska filozoficznego. Spektrum odniesień tematycznych może także sięgać do innych nauk, zwłaszcza nauk humanistycznych i społecznych.

Celem czasopisma jest tworzenie platformy prezentacji wyników badań naukowych oraz wymiany idei związanych z działalnością filozoficzną o zasięgu krajowym i międzynarodowym. Czasopismo odwołuje się do głównej przesłanki metodologicznej badań prowadzonych w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie, wskazującej na konieczność nowoczesnego, różnorodnego, dialogicznego, swobodnego i wolnego od wszelkich uprzedzeń ujmowania współczesnej problematyki filozoficznej. Stąd motto czasopisma, które brzmi: „Filozofia wolna od uprzedzeń”. Świadectwem takiego podejścia jest publikowanie tekstów filozoficznych zarówno z różnych subdyscyplin filozofii, jak i o różnej orientacji światopoglądowej. Dodatkowo czasopismo jest otwarte na publikacje, nawiązujące do innych nauk i dziedzin poznania, w których można odnaleźć problematykę filozoficzną. Stąd gotowość do publikowania prac, zawierających ustalenia specjalistów z zakresu wielu innych gałęzi nauki, np. antropologii, politologii, socjologii, psychologii, pedagogiki, prawa, ekonomii i teologii, nawiązujących do filozofii. Tak sprofilowane czasopismo umożliwia twórczą wymianę myśli i doświadczeń przedstawicieli różnych ośrodków filozoficznych i osób podejmujących problematykę filozoficzną z Polski i z zagranicy.

SPCh posiada także swoją specyfikę, którą jest publikowanie artykułów z zakresu filozofii klasycznej, a w szczególności jej kontynuacji w ramach szeroko rozumianej filozofii chrześcijańskiej, mieszczących się w kręgu zagadnień filozofii teoretycznej oraz praktycznej. Ta specyfika wynika z historii czasopisma, a także z charakteru

światopoglądowego ośrodka naukowego, w którym jest ono wydawane od początku swego istnienia. Stąd pochodzi także łacińska nazwa czasopisma, która jest uwarunkowana głównie historycznie, ale ma oddawać także jego specyfikę, choć nie oznacza to zamknięcia się na inne nurty myśli filozoficznej, również te inspirowane innymi światopoglądami oraz osadzone w innym kontekście kulturowym i religijnym.

Czasopismo adresowane jest w pierwszej kolejności do specjalistów w zakresie filozofii, ale także do wszystkich, którzy są zainteresowani pogłębianiem wiedzy filozoficznej oraz upowszechnianiem wyników swoich badań w zakresie, który obejmuje profil czasopisma (studenci, doktoranci, badacze niezależni, miłośnicy filozofii). SPCh zapewnia darmowy dostęp do opublikowanych treści zgodnie z zasadą, że badania swobodnie dostępne zwiększają i przyspieszają globalny rozwój nauki i wymianę wiedzy.

W 2025 roku mija 60 lat od momentu utworzenia SPCh. Oznacza to, że SPCh jest aktualnie jednym z najdłużej nieprzerwanie działających czasopism filozoficznych w Polsce. Jego bogata zawartość wydanych dotąd 142 numerów stanowi świadectwo i częściowy zapis historii rozwoju filozofii w Polsce i na świecie w ciągu drugiej połowy XX wieku i dwóch pierwszych dekad wieku XXI. Niniejszy artykuł ma służyć przybliżeniu historii czasopisma, a także utrwaleniu najważniejszych postaci i faktów z historii jego istnienia. Obchodzony jubileusz jest bowiem okazją do tego, aby zrekonstruować i podsumować dotychczasowy dorobek SPCh oraz wyrazić wdzięczność wszystkim, którzy w ciągu 60. lat funkcjonowania czasopisma przyczynili się do jego znaczącego rozwoju.

2. POWSTANIE CZASOPISMA, CZŁONKOWIE REDAKCJI, ROZWÓJ I STRUKTURA ZAWARTOŚCI SPCH

Czasopismo *Studia Philosophiae Christianae* rozpoczęło swoje istnienie w roku 1965 na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii

Teologii Katolickiej w Warszawie (WFCh ATK)². Inicjatorami powstania czasopisma byli: ks. prof. Józef Iwanicki³ i ks. prof. Kazimierz Kłósak⁴. W pierwszym numerze we wstępie redakcyjnym wyjaśniono ideę powołania SPCh oraz zarysowano jego profil tematyczny: „Zakres programu Czasopisma wyznaczony jest ustalonym i realizowanym programem studiów na Wydziale Filozofii. Tematem rozważanym w Czasopiśmie mogą być zagadnienia związane bądź z całym systemem, bądź z określoną dziedziną, bądź z poszczególną kwestią. W tym traktowaniu problemów analiza oraz krytyka – zarówno formalna, jak treściowa – zmierzać będą – stosownie do sytuacji – już to do wykazywania poprawności rozwiązań, już to do uwydatnienia niepewności rozstrzygnięć i do wytyczenia nowych ustaleń” (Od Redakcji, 1965, 5). Zasygnalizowano także, iż oprócz artykułów znaczącą część zawartości czasopisma będą stanowić sprawozdania z wydarzeń filozoficznych i omówienia publikacji z zakresu filozofii: „Obok tak określonego traktowania problemów w Czasopiśmie umieszczone będą sprawozdania dla informowania naszych Czytelników o kierunkach i zainteresowaniach w ważniejszych czasopismach i książkach z dziedziny filozoficznej” (Od Redakcji, 1965, 5). W zakończeniu znalazła się prośba do czytelników „(...) o życzliwe przyjęcie; za rady, uwagi oraz krytyki będziemy zobowiązani”

2 W momencie utworzenia czasopisma *Studia Philosophiae Christianae* Wydział Filozofii Chrześcijańskiej funkcjonował w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie od blisko jedenastu lat, czyli od momentu utworzenia ATK w 1954 roku w związku z likwidacją Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego oraz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zostały one przekształcone w Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie (zob. Mandziuk, 1999; Kubiś, 2008). Niewątpliwie istniała więc potrzeba, aby rozwijające się środowisko filozoficzne WFCh miało własny periodyk naukowy, w którym mogłoby prezentować wyniki swoich badań i swoje dokonania, a także podjąć na jego łamach dyskusję przede wszystkim z filozofią materializmu dialektycznego i szerzej z myślą marksistowską, które w tamtym okresie zdominowały filozofię w Polsce. W ten sposób WFCh utworzyło jedno z obecnie najstarszych nieprzerwanie funkcjonujących czasopism filozoficznych w Polsce.

3 Zob. Kamiński, 1973; Janeczek, 1995; Pawlak, 2000; Nieznański, 2004.

4 Zob. Lemańska, Olszewski, Świeżyński, i Trombik, 2020.

(Od Redakcji, 1965, 5)⁵. Pod wprowadzeniem podpisali się członkowie ówczesnego, pierwszego Komitetu Redakcyjnego SPCh w składzie: Piotr Chojnacki, Bronisław Dembowski, Bolesław Gawecki, Józef Iwanicki, Kazimierz Kłósak, Marceli Molski, Edmund Morawiec, Stanisław Olszewski, Stefan Swieżawski, Jan Szuleta.

Pierwszym redaktorem naczelnym SPCh został ks. prof. Józef Iwanicki⁶. Funkcję tę pełnił do roku 1973. W latach 1973–1977 redaktorem naczelnym był ks. prof. Kazimierz Kłósak. Kolejnym redaktorem naczelnym w latach 1978–1981 był ks. prof. Tadeusz Ślipko SJ⁷. W 1981 roku funkcję redaktora naczelnego objął ks. prof. Mieczysław Lubański⁸ i pełnił ją do roku 1988. Wówczas funkcję tę przejął ks. prof. Szczepan W. Ślaga⁹, który był redaktorem naczelnym SPCh do momentu swojej śmierci w roku 1995. Od 1996 roku aż do października 2020 roku redaktorem naczelnym SPCh była prof. Anna Latawiec¹⁰. Od numeru 3 w roku 2020 funkcję redaktora naczelnego pełni prof. Adam Świeżyński.

W ciągu 60. lat istnienia SPCh wielokrotnie zmieniał się także skład redakcji czasopisma oraz jej struktura. Początkowo zaliczali się

5 Wyrażono także wdzięczność ówczesnym władzom, podkreślając, że „(...) czasopismo ukazuje się dzięki przychylności i pomocy Władz Państwowych” (Od Redakcji, 1965, 5). Należy pamiętać, że w tamtym czasie każda publikacja musiała uzyskać zgodę odpowiedniego organu władzy Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) na ukazanie się w druku. Dotyczyło to rzecz jasna także utworzenia czasopisma. Ponadto wszystkie publikacje poddawane były kontroli cenzury państwowej. Cenzura w PRL trwała w okresie od 1944 do 1990 roku i funkcjonowała pod postacią instytucji Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk (GUKPPIW), powołanego dekretem z 1946 roku, a od lipca 1981 roku ze zmienioną nazwą: Główny Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk. Zob. więcej: Domska, 2011; Strządała, 2012.

6 Początkowo obowiązywało ustalenie, że redaktorem naczelnym SPCh jest każdorazowo dziekan WFCh. Zmieniło się to od roku 1988.

7 Zob. Podrez, Kobyliński, Rozmarynowska, i Duchliński, 2019.

8 Zob. Buczkowska, Latawiec, Lemańska, Świeżyński, i Wagner, 2022.

9 Zob. Kłoskowski, 1996; Latawiec, 1997; Szczyrba, 2011.

10 Zob. Latawiec, Świeżyński, 2021.

do niej: redaktor naczelny¹¹, jego zastępcy¹², sekretarze redakcji¹³ oraz członkowie Komitetu Redakcyjnego¹⁴. W roku 2011 przekształcono

11 Redaktorzy naczelni SPCh według numerów i roczników: Józef Iwanicki (1/1965-1/1973); Kazimierz Kłósak (2/1973-2/1977); Tadeusz Ślipko (1/1978-1/1981); Mieczysław Lubański (2/1981-1/1988); Szczepan W. Ślaga (2/1988-2/1995); Anna Łatawiec (1/1996-2/2020); Adam Świeżyński (od 3/2020).

12 Zastępcy redaktora naczelnego SPCh według numerów i roczników: Kazimierz Kłósak (1/1965-1/1973); Bronisław Dembowski (2/1973-1/1983); Edmund Morawiec (2/1983-2/1993); Edward Nieznański (2/1983-1/1984); Szczepan W. Ślaga (2/1985-1/1988); Bernard Hałaczek (2/1988-2/1993); Anna Łatawiec (1/1994-2/1995); Józef M. Dołęga (1/1994-1/1997 i 2/1998-2/2005); Kazimierz Kłoskowski (1/1996-2/1999); Anna Lemańska (2/1999-2/2020); Jan Krokos (1/2006-2/2020); Kordula Świątorzecka (od 3/2020).

13 Sekretarze redakcji SPCh według numerów i roczników: Bronisław Dembowski (1/1965-1/1973); Edmund Morawiec (1/1965-2/1979); Józef Chalcarz (1/1966-2/1974); Edward Nieznański (2/1973-1/1981); Szczepan W. Ślaga (1/1975-1/1983 i 2/1984-1/1985); Mieczysław Bombik (1/1980-1/1983); Anna Łatawiec (2/1981-2/1993); Anna Lemańska (2/1983-1/1999); Tomasz Olszewski (1/1990-1/1991); Roman Tomanek (1/1994-1/2001); Grzegorz Bugajak (1/1997-2/2020); Kordula Świątorzecka (2/2002-2/2020); Dariusz Kucharski (od 3/2020); Michał Piekarski (od 1/2023).

14 Członkowie Komitetu Redakcyjnego SPCh według numerów i roczników: Piotr Chojnacki (1/1965-1/1969); Bolesław Gawecki (1/1965-2/1972); Marceli Mołski (1/1965-2/1972); Stanisław Olszewski (1/1965-1/1968); Stefan Świeżawski (1/1965-1/1981); Jan Szuleta (1/1965-2/1969); Józef Iwanicki (1/1965-2/1995); Kazimierz Kłósak (1/1965-2/1982); Edmund Morawiec (1/1965-2/2010); Władysław Seńko (1/1967-2/1972); Marian Jaworski (1/1967-2/1978); Mieczysław Gogacz (1/1967-2/2010); Szczepan W. Ślaga (1/1967-2/1995); Tadeusz Ślipko (1/1967-2/2010); Stanisław Siek (2/1967-2/1993); Andrzej Siemianowski (2/1971); Bohdan Bejze (1/1975-1/2005); Mieczysław Lubański (1/1976-2/2010); Bernard Hałaczek (1/1982-2/2010); Edward Nieznański (2/1982-2/2010); Franciszek Rosiński (2/1983-2/1991); Krystyna Ostrowska (2/1983-2/1993); Janusz Tarnowski (2/1985-2/1991); Józef M. Dołęga (2/1988-2/2010); Kazimierz Kłoskowski (1/1992-2/1999); Mieczysław Bombik (1/1993-2/2010); Tadeusz Klimski (1/1994-2/2010); Anna Łatawiec (1/1994-2/2010); Zbigniew Sareło (1/1994-2/2010); Stanisław Porębski (2/1998-2/2010); Michał Tempczyk (2/1999-1/2002); Ewa Podrez (1/2001-2/2010); Jan Sochoń (1/2001-2/2010); Ryszard Moń (2/2001-2/2010); Artur Andrzejuk (1/2002-2/2010); Jan Krokos (2/2003-2/2010); Janina Buczkowska (2/2004-2/2010); Paweł Mazanka (2/2005-2/2010); Maciej Bała (2/2008-2/2010); Kordula Świątorzecka (1/2009-2/2010). Obowiązywała zasada, że członkami Komitetu Redakcyjnego są wszyscy aktualnie zatrudnieni na WFCh tzw. samodzielni pracownicy naukowi (czyli posiadający co najmniej stopień doktora habilitowanego lub równoważny). W późniejszym okresie dotyczyło to tylko pracowników Instytutu Filozofii.

Komitet Redakcyjny w Radę Naukową¹⁵, zaś redaktor naczelny, jego zastępcy i sekretarze redakcji weszli w skład Zespołu Redakcyjnego. Zadaniem członków Rady Naukowej stało się monitorowanie działalności czasopisma, ewaluacja pracy redakcji i wspomaganie członków Zespołu Redakcyjnego, którzy bezpośrednio odpowiadają za przygotowanie poszczególnych numerów czasopisma i jego funkcjonowanie. Od 2020 roku wprowadzono także status „honorowego członka Rady Naukowej”, który przyznaje się osobom szczególnie zasłużonym dla funkcjonowania SPCh spośród dawnych pracowników WFCh ATK/UKSW. Od roku 2011 powoływano stałych redaktorów językowych¹⁶, którzy są odpowiedzialni za wykonanie korekt językowych tekstów w językach polskim i angielskim. Od 2020 roku wprowadzono także funkcję redaktorów pomocniczych¹⁷, którzy wspomagają członków Zespołu Redakcyjnego w przygotowywaniu poszczególnych numerów czasopisma. Ponadto niektóre numery czasopisma były współredagowane przez osoby zaproszone przez

15 Członkowie Rady Naukowej SPCh według numerów i roczników: Józef M. Dołęga (1/2011-1/2014); Tadeusz Ślipko (1/2011-1/2015); Mieczysław Lubański (1/2011-2/2015); Edmund Morawiec (1/2011-4/2018); Cirił Diatka (1/2011-2/2020); Bernard Hałaczek (1/2011-2/2020); Helena Hrehová (1/2011-2/2020); Stanisław Janeczek (1/2011-2/2020); Andrzej Kiepas (1/2011-2/2020); Edward Nieznański (1/2011-2/2020); Andrzej Półtawski (1/2011-2/2020); Jan Sochoń (1/2011-2/2020); Stanisław Wszolek (1/2011-2/2020); Gerhard Zecha (1/2011-2/2020); Joseph Koterski (1/2011-2/2021); Paul Weingartner (od 1/2011); Wessel Bentley (od 3/2020); Jonas Čiurlionis (od 3/2020); Andrej Démuth (od 3/2020); David Dunér (od 3/2020); Wojciech Grygiel (od 3/2020); Piotr Gutowski (od 3/2020); Piotr Mazur (od 3/2020); Balázs Mezei (od 3/2020); Bruno Nobre (od 3/2020); Katarzyna Paprzycka-Hausman (od 3/2020); Vittorio Possenti (od 3/2020); David J. Gunkel (od 1/2023); Srećko Kovač (od 1/2023); Robert A. Larmer (od 1/2023).

16 Redaktorzy językowi SPCh według numerów i roczników: Wiesława Tomaszewska (1/2011-2/2020) – j. polski; Jansson Antmann (1/2011-3/2015) – j. angielski; William R. Glass (4/2015-2/2016) – j. angielski; Simone Marini (od 3/2016) – j. angielski; Alina Brzuska-Kępa (od 4/2019) – j. polski; Ewa Różańska (od 3/2020) – j. polski.

17 Redaktorzy pomocniczy SPCh według numerów i roczników: Jacek Grzybowski (3/2020-2/2022); Andrzej Kobyliński (3/2020-2/2024); Robert Piłat (3/2020-1/2024); Dariusz Piętka (3/2020-2/2024); Magdalena Płotka (3/2020-2/2024); Mark Harris (od 1/2025); Dean Komel (od 1/2025); Mariusz Tabaczek (od 1/2025).

redakcję w związku z tematyką danego numeru. Miało to miejsce najczęściej w związku z tekstami pokonferencyjnymi lub w ramach współpracy naukowej z innym ośrodkiem filozoficznym¹⁸.

Praca redakcyjna ulegała zmianom organizacyjnym w ślad za zmieniającymi się realiami i uwarunkowaniami technicznymi, finansowymi, ale także polityczno-społecznymi. Większość dotychczasowego funkcjonowania SPCh przypadła na lata, kiedy prowadzenie działalności naukowej i publikacyjnej w Polsce nie mogło odbywać się w sposób wolny i całkowicie swobodny, lecz pozostawało pod ścisłą kontrolą ówczesnych władz PRL. Z tych samych przyczyn dostęp do nowoczesnych urządzeń i narzędzi edycyjnych był mocno ograniczony. Anna Lemańska, wieloletnia członkini redakcji SPCh i zastępca redaktora naczelnego, wspomina: „Gdy zaczynałam swoją pracę w Redakcji SPCh, drukowanie tekstów nie było oczywiście skomputeryzowane. Maszynopis oddawany do drukarni musiał być tak »opisany«, by zecer wiedział, jak przygotować kaszty do druku. Praca w Redakcji była zatem dwójaka. Oczywiście merytoryczna – pilnowanie, by teksty były na odpowiednim poziomie naukowym. Ale to nie wszystko. Po skompletowaniu tekstów, trzeba było jeszcze maszynopis przygotować do druku. Wymagało to umieszczenia na maszynopisie »instrukcji« dla zecera, a więc informacji o rozmiarze kolumny, wielkości czcionek, odstępach między liniami itp. Musiałam się nauczyć swoistego »alfabetu« zrozumiałego dla zecera. Po złożeniu tekstu i wydrukowaniu tzw. szczotki trzeba było zrobić korektę tekstu. I tu również konieczne było opisanie poprawek

18 Redaktorzy zaproszeni przez redakcję SPCh według numerów i roczników: Paweł Mazanka, Dariusz Piętka, Sylwia Zawadzka (1/2011, 2/2011); Adam Świeżyński, Kordula Świętorzecka (4/2011); Ryszard Moń (4/2012); Andrzej Wierciński (4/2013, 1/2014); Andrzej Kobylński, Ryszard Moń (3/2014); Adam Cebula, Ryszard Moń (2/2015, 3/2015); Adam Cebula, Magdalena Płotka (3/2017); Michał Piekarski (1/2018, 2/2018); Piotr Leśniak (3/2018, 4/2018, 2/2020); Michał Adamczyk, Kordula Świętorzecka (2/2019).

w jednoznaczny sposób i rozumiały dla zecera”¹⁹. Z kolei ograniczenia, wynikające z kontroli władz państwowych, przysparzały innego rodzaju trudności, które niekiedy dodatkowo komplikowały proces redakcji tekstów. „W Polsce działała cenzura i każdy tekst (oczywiście poza tymi, które były rozpowszechniane w tzw. drugim obiegu) musiał być zaakceptowany przez cenzora. Cenzurowanie tekstów dotyczyło również publikacji naukowych. Toteż przed ostatecznym drukowaniem numeru Studiów numer ten był przesyłany do cenzury i dopiero po zgodzie cenzora mógł być wydrukowany i rozpowszechniany. Zapamiętałam szczególnie dwie ingerencje cenzora. Obie w pewnym sensie kuriozalne. Otóż cenzor kazał wykreślić słowo »solidarność«, które pojawiło się w tekście artykułu w znaczeniu, wcale nie dotyczącym Związku Zawodowego. Na samo słowo »solidarność« był bowiem zapis cenzorski. Druga sytuacja dotyczyła nazwy »Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie«, na którą również był zapis cenzorski. W styczniu 1985 roku w Aninie odbyło się spotkanie filozofów przyrody z ATK, KUL i właśnie PAT. W numerze pierwszym SPCh z 1986 roku zostało umieszczone sprawozdanie z tego sympozjum. Cenzura nie zgodziła się na podanie nazwy PAT. Musiała ona zostać zastąpiona enigmatycznym omówieniem: »przedstawiciele sekcji filozofii przyrody (...) z wyższej uczelni teologicznej w Krakowie« (s. 5). Dodam, że tymi przedstawicielami byli ks. prof. Michał Heller i ks. prof. Józef Życiński, późniejszy arcybiskup lubelski”.

Podobne doświadczenia z pracy redakcyjnej przywołuje Anna Latawiec, członkini redakcji, a następnie wieloletnia redaktor naczelna SPCh: „Na początku pisało się na maszynie Na jednej stronie maszynopisu oddawanego do drukarni mogły być tylko 3 błędy, poprawki autorskie. Więc gdy było ich więcej, musiałyśmy takie strony przepisywać. Potem pojawiły się komputery i kolejne wersje programu

19 Wszystkie przytoczone wypowiedzi dawnych członkiń redakcji SPCh pochodzą z rozmowy, którą przeprowadził z nimi Adam Świeżyński w styczniu 2025 roku.

edycji tekstów Word. Musiałyśmy się także nauczyć adjustować. Nikt nas tego nigdy nie uczył, więc jakoś same starałyśmy się to opanować. A że trudno jest coś robić bez zrozumienia, to mój brat, dziennikarz, umówił nas ze swoim kolegą, który wyłożył nam »abc« pracy redaktorskiej. Z czasem więc te prace starsi koledzy z redakcji zrzucali na nas, bo byłyśmy w tym najlepsze. Najbardziej czasochłonne było tworzenie tabel, w których trzeba było liczyć w każdym tekście liczbę liter, sylab, spacji itd. U każdego z autorów. Nie mogły te liczby przekraczać żądanych liczb na stronie, ani w całym tekście, a także w całym numerze. Ponieważ nie mieliśmy żadnego osobnego pomieszczenia na redakcję i archiwum, przez wiele lat wszelkie dokumenty (np. korespondencja z autorami) przechowywane były u redaktorów lub w szafie w dziekanacie Wydziału, a nawet w domu. Narady redakcji odbywały się u redaktorów (u M. Lubańskiego, B. Dembowskiego), a w końcu najdłużej u mnie. Mój mąż robił nam kanapki, albo przynosił ciasteczka do kawy i herbatki. Potem udało się przenieść całą pracę redakcji do jednego pomieszczenia, którym był pokój pracowni komputerowej, którą zarządzałam”²⁰.

Jak wspomniano, istotne zmiany w strukturze szeroko rozumianego zespołu redakcyjnego i w pracy redakcji nastąpiły w roku 2011, kiedy powołano Radę Naukową czasopisma. Było to związane z procesem podnoszenia jakości czasopism wydawanych w Polsce oraz z ich dostosowywaniem do wymogów stawianych przez międzynarodowe i krajowe gremia, zajmujące się ewaluacją czasopism

20 Kolejne adresy oficjalnej siedziby redakcji: ul. Gwiazdzista 81 (1965-1971); ul. Dewajtis 3 (1972-1986); ul. Dewajtis 5 (1987-2006). Wraz z rozbudową UKSW przy ul. Wóycickiego 1/3 w latach 2002-2006 redakcja SPCh uzyskała pomieszczenie na terenie nowego kampusu uniwersyteckiego. Nie trzeba wyjaśniać, że zmiany społeczno-polityczne w Polsce w latach 90. XX wieku oraz obecne udogodnienia techniczne sprawiły, iż praca redakcyjna stała się dużo łatwiejsza i efektywniejsza, niż w okresie, o którym wspominały dawne członkinie redakcji.

naukowych, przyznawaniem im punktów, a także kwalifikacją do repozytoriów i baz tekstowych²¹.

W 2015 roku utworzono witrynę internetową czasopisma, która oprócz informacji o SPCh zawiera także pełny i otwarty dostęp (*Open Access*) do opublikowanych tekstów lub przekierowuje do bazy repozytoryjnej, gdzie taki dostęp można uzyskać²². Czasopismo jest obecne w mediach społecznościowych, posiadając w nich swoje profile (Facebook, platforma X) i regularnie publikuje w nich informacje na temat swojej działalności.

SPCh brało udział w realizacji programów związanych z rozwojem i umiędzynarodowieniem czasopism naukowych, finansowanych przez MNiSW i MEiN: *Działalność Upowszechniająca Naukę* (Nr 676/P-DUN/2019; 2019-2020), *Wsparcie dla czasopism naukowych* (Nr 294/WCN/2019/1; 2019-2020), *Rozwój czasopism naukowych* (Nr RCN/SP/0423/2021/1; 2022-2024). Dzięki pozyskanym środkom finansowanym wydano dwa numery specjalne SPCh (nr S1/2020 i nr S2/2020), zawierające tłumaczenia na język angielski wybranych tekstów, opublikowanych w latach 2000-2018²³. Sfinansowano także

21 SPCh od początku włączyło się czynnie w działania doskonalące jakość procesu redakcyjnego czasopism, zainicjowane przez ówczesne władze państwowe. Aktualnie SPCh jest czasopismem znajdującym się na liście czasopism punktowanych MNiSW oraz w międzynarodowych bazach repozytoryjnych (m.in.: ERIH+, DOAJ, CEJSH, CEEOL, ASCI, EBSCO, ICI). Więcej zob.: www.spch.uksw.edu.pl.

22 Zdigitalizowana zawartość SPCh z lat 1965-2014 jest dostępna w BazHum (<https://bazhum.muzhp.pl/journals/148>). BazHum to baza danych prowadzona przez Muzeum Historii Polski, która gromadzi artykuły pochodzące z polskich czasopism naukowych z zakresu nauk humanistycznych i społecznych. Powstanie BazHum w 2010 roku było odpowiedzią na potrzebę ułatwienia dostępu do dorobku polskiej nauki, szczególnie w dziedzinach takich jak historia, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo, socjologia czy filozofia.

23 W ramach realizacji projektu przygotowane zostało tłumaczenie 26 artykułów naukowych opublikowanych uprzednio w j. polskim. Wszystkie przetłumaczone teksty zostały opublikowane w wersji elektronicznej na stronie czasopisma z dostępem *Open Access*. W ten sposób reprezentatywny dorobek polskiego środowiska filozoficznego skupionego wokół

prace związane z modernizacją witryny czasopisma oraz działalnością redakcji.

W ciągu 60. lat istnienia SPCh czterokrotnie zmieniała się okładka czasopisma. Pierwsze cztery tomy z lat 1965-1968 posiadały bardzo prostą okładkę, zawierającą jedynie nazwę czasopisma w kolorze zielonym na kremowym tle i oznaczenie kolejnych numerów, którą zaprojektowała artystka-plastyk Barbara Bojanowska²⁴. W latach 1969-1983 na okładce umieszczono nazwę czasopisma w formie nawiązującej do kroju starożytnego pisma rzymskiego. Dodatkowo zmieniła się kolorystyka okładki na czarno-pomarańczowo-białą, a wewnątrz pojawiła się dodatkowa strona tytułowa w podobnej kolorystyce. W roku 1983 nastąpiła kolejna modyfikacja, polegająca na ujednoliceniu tła w kolorze czerwonym i zachowaniu czarnego napisu z tytułem czasopisma w uprzedniej formie, jedynie nieznacznie zmienionej. Ta okładka, którą zaprojektował Stanisław Stosiek, przetrwała aż do roku 2015 (zdobnymi modyfikacjami odcieniu koloru głównego i zmianą nazwy wydawnictwa w związku z przemianowaniem ATK na Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), kiedy to całkowicie zmieniony został krój czcionki tytułu czasopisma oraz układ, z zachowaniem dotychczasowej czerwono-czarnej kolorystyki. Mimo ostatniej zmiany czasopismo nadal używa logotypu zaczerpniętego z wcześniejszej okładki, autorstwa S. Stośka. Przyjęto także czerwono-czarną kolorystykę jako element rozpoznawalności SPCh.

Również struktura zawartości SPCh ulegała wielu zmianom w ciągu lat istnienia czasopisma. Początkowo w czasopiśmie publikowano obszerne artykuły (rozprawy) oraz materiały (artykuły przeglądowe), omówienia innych publikacji (polskich i zagranicznych),

SPCh został zaprezentowany i upowszechniony w sposób umożliwiający zapoznanie się z nim odbiorcom zagranicznym.

24 Barbara Bojanowska-Jasionowska (1936-2023) – malarka i graficzka, absolwentka Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie na pracowni Jana Cybisa. Prace artystki znajdują się w wielu kolekcjach w kraju oraz za granicą.

sprawozdania z wydarzeń filozoficznych (krajowych i międzynarodowych), wspomnienia, dotyczące postaci ze środowiska filozoficznego. Teksty były często grupowane w sekcjach tematycznych, odpowiadających głównym subdyscyplinom filozoficznym, reprezentowanym na WFCh ATK (historia filozofii, metafizyka, teoria poznania, filozofia przyrody, filozofia Boga i religii, etyka). Zdarzały się także publikacje w postaci: wstępów redakcyjnych, komunikatów, polemik, dyskusji, wyjaśnień, listów, szkiców, przemówień, laudacji, autoreferatów, wykazów publikacji, sprostowań. W późniejszym okresie (od lat 90.) w strukturze publikacji wyróżniono: artykuły, recenzje i sprawozdania. Ten podział jest stosowany także obecnie.

Łącznie w latach 1965-2024 w 142 numerach SPCh opublikowano 2715 tekstów, w tym: 1949 artykułów, 443 recenzje publikacji, 312 sprawozdań, 43 wspomnień na temat osób, 389 innych tekstów²⁵. Najobszerniejszy numer SPCh liczy 395 stron (2/2003), zaś najmniejszy pod względem objętości 143 strony (3/2011). Najwięcej tekstów opublikowano w numerze 2/1965 – 51, zaś najmniej w numerach: 1/2017, 2 /2017, 1/2018, 3 /2018 – 6²⁶. Od roku 2015 teksty publikowane w SPCh posiadają numery DOI²⁷. Ponadto aktualnie wymagany jest od autorów i publikowany nr ORCID²⁸, a także podawane są dane, dotyczące dat zgłoszenia tekstu, jego recenzji

25 W ostatniej grupie tekstów znaczną liczbę stanowią omówienia publikacji, choć niekiedy trudno jest jednoznacznie zakwalifikować tekst jako recenzję lub jako zwykłe omówienie publikacji.

26 Należy przy tym pamiętać, że w okresie 2011-2020 SPCh było kwartalnikiem.

27 DOI (Digital Object Identifier) to unikalny, trwały identyfikator przypisywany cyfrowym obiektom, takim jak artykuły naukowe, książki czy inne dane. Służy on do jednoznacznej identyfikacji i odnajdywania tych obiektów w internecie, a także do ich prawidłowego cytowania.

28 ORCID, czyli Open Researcher and Contributor ID to międzynarodowy system identyfikacji autorów prac naukowych. ORCID jest unikalnym identyfikatorem cyfrowym, dzięki któremu możliwe jest rozróżnienie autorów o tym samym nazwisku i odpowiednie przypisanie publikacji do osoby w bazach naukowych.

oraz akceptacji do opublikowania. Czasopismo ukazuje się w wersji papierowej²⁹ i elektronicznej.

SPCh jest czasopismem recenzowanym. Początkowo recenzentami byli członkowie Komitetu Redakcyjnego. W późniejszym okresie (2003–2010) wyznaczano dodatkowo jednego lub dwóch recenzentów zewnętrznych dla całego numeru. Od roku 2011 każdy zgłoszony do publikacji tekst jest recenzowany przez dwóch recenzentów wybieranych przez redakcję (*double-blind review*). Lista recenzentów poszczególnych tomów jest publikowana w witrynie czasopisma i w jego wersji drukowanej. Czasopismo korzysta także z systemu antyplagiatowego. Obecnie standardy etyczne obowiązujące w SPCh są wzorowane na kodeksie postępowania COPE (Committee on Publication Ethics Code of Conduct). Czasopismo nie pobiera opłat od autorów oraz stosuje politykę prywatności i politykę w sprawie wykorzystania AI. Stosowany jest także jednolity sposób cytowania i sporządzania bibliografii zgodnie z APA Style (Publication manual of the American Psychological Association). Wydawcą SPCh jest obecnie Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie³⁰.

3. TEMATYKA I AUTORZY OPUBLIKOWANYCH TEKSTÓW

Od samego początku istnienia czasopisma, dzięki wysiłkowi redaktorów i autorów, wypracowywano specyfikę SPCh. Już sama jego nazwa, która w języku polskim znaczy tyle samo, co „studia z filozofii chrześcijańskiej”, jednoznacznie wyznaczyła profil tematyczny SPCh. Ta specyfika wynika z historii czasopisma, a także z charakteru światopoglądowego ośrodka naukowego, w którym

29 Nakład wersji drukowanej w ciągu 60 lat istnienia czasopisma oscylował między 550 a 150 egzemplarzy.

30 Do momentu przekształcenia ATK w UKSW wydawcą było Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

jest ono wydawane od początku swego istnienia. Nie oznacza to zamknięcia się na inne nurty myśli filozoficznej, również te inspirowane odmiennymi światopoglądami oraz osadzone w innym kontekście kulturowym czy religijnym. Przez cały czas SPCh pozostawało otwarte na dyskusje z przedstawicielami rozmaitych orientacji filozoficznych i światopoglądowych, w tym także z kręgu filozofii materializmu dialektycznego w latach, kiedy ten kierunek myślenia był w Polsce rozpowszechniany.

Choć ogromną większość tekstów opublikowanych w SPCh stanowią prace filozoficzne, przez pewien czas ukazywały się w nim regularnie także publikacje z zakresu psychologii (głównie w latach 70., 80. i na początku lat 90. XX wieku). Było to związane m.in. z utworzeniem w tym czasie na WFCh ATK kierunku studiów z psychologii i rozszerzeniem w strukturze Wydziału liczby katedr, należących do psychologii. Początkowo pracownicy tych katedr nie posiadali własnego specjalistycznego czasopisma, więc ich wyniki badań były publikowane w SPCh (zob. Bielecki, Krokos, 2001).

Tematyka prac filozoficznych, opublikowanych w SPCh, jest bardzo różnaita i obejmuje wszystkie subdyscypliny filozofii. Najliczniejszą grupę tekstów stanowią prace dotyczące zagadnień filozofii klasycznej, a w szczególności jej kontynuacji w ramach szeroko rozumianej filozofii chrześcijańskiej. W znacznej mierze odzwierciedlają one tematykę badań prowadzonych na WFCh, gdyż do początku XXI wieku większość autorów publikacji stanowili jego pracownicy. Dzięki temu można prześledzić rozwój tych badań i ich wyniki, a SPCh zawiera ich obszerny zapis w postaci nie tylko artykułów tematycznych, ale także sprawozdań ze spotkań naukowych pracowników Wydziału³¹. Ten szczególnie cenny z perspektywy historycznej zapis ich aktywności naukowej daje wgląd w ówczesny

31 Chodzi o liczne sprawozdania ze spotkań pracowników poszczególnych katedr, seminariów naukowych, konferencji organizowanych na WFCh ATK i działalności studenckich kół filozoficznych.

sposób dyskusowania i argumentowania oraz w liczne polemiki, jakie toczyły się w środowisku filozoficznym ATK. Z kolei liczne omówienia i recenzje publikowane w SPCh pozwalają na zorientowanie się w zainteresowaniach pracowników WFCh oraz świadczą o ich bieżącym zapoznawaniu się z krajowym i zagranicznym dorobkiem publikacyjnym.

Wśród wydanych numerów SPCh znajdują się także te, które poświęcono w całości lub w części wybitnym postaciom polskiego środowiska filozoficznego. Zawierają one prezentację i omówienie ich dorobku naukowego oraz zbiory tekstów, nawiązujących tematycznie do ich działalności naukowej. Okazją do ich publikacji były jubileusze pracy naukowej lub okrągłe rocznice urodzin albo śmierci wspomnianych filozofów³².

Niektóre numery zawierają zbiory tekstów tematycznie ściśle ze sobą powiązanych. Są one efektem konferencji zorganizowanych na WFCh i w innych ośrodkach filozoficznych w Polsce, a także wynikiem współpracy z grupami badaczy, zajmujących się określoną tematyką. Przykładem są numery 1 i 2 z 2018 roku, zatytułowane *Filozofia normatywności*, w których znalazły się artykuły skoncentrowane na różnych aspektach tytułowej tematyki³³. Z kolei przykładem numeru, zawierającego teksty pochodzące z wystąpień konferencyjnych, jest numer 3 z roku 2017, w którym opublikowano artykuły uczestników międzynarodowej konferencji zorganizowanej w październiku 2015 roku na UKSW dla upamiętnienia 600. rocznicy wystąpienia Pawła Włodkowica na Soborze Powszechnym w Konstancji. Dotyczą one problematyki łączącej się z teorią wojny sprawiedliwej.

Jak już wspomniano, istotnym fragmentem dorobku publikacyjnego SPCh są teksty polemiczne wobec filozofii materializmu

32 Należą do nich: Tadeusz Ślipko (1 i 2/1989, 1/2004); Kazimierz Kłósak (2/1992); Mieczysław Lubański (2/1994, 2/2004); Szczepan W. Ślaga (1/1996); Mieczysław Gogacz (2/1996, 2/2006); Edmund Morawiec (2/2002, 1 i 2/2011), Andrzej Półtawski (2/2003), Grzegorz Bugajak (4/2020).

33 Doczekały się one recenzji opublikowanej w czasopiśmie *Avant* (Rejewska, 2019).

dialektycznego. Warto odnotować, że już w pierwszym numerze z 1965 roku ukazał się obszerny artykuł Józefa Iwanickiego, zatytułowany „*Psychiczne*”, „*duchowe*” w człowieku według materializmu dialektycznego i według tomizmu (Iwanicki, 1965), w którym pierwszy redaktor naczelny SPCh ukazał rozbieżności, ale i zbieżności obu koncepcji³⁴. Kolejne teksty polemiczne publikowali m.in.: K. Kłósak (1966); T. Ślipko (1966; 1985; 1986); M. Gogacz (1968). Polemika z nurtem myślenia materialistycznego pojawiała się często także przy okazji tekstów, podejmujących filozoficzne aspekty zagadnienia pochodzenia i natury wszechświata, genezy i ewolucji życia biologicznego, argumentacji w kwestiach etycznych, dotyczących ludzkiego życia. Nie brakowało jednak także krytycznych ocen rozmaitych ujęć tomistycznych i prób modyfikacji twierdzeń tomizmu (m.in.: Gawroński, 1987; Besler, 2000; Mikucki, 2002; Łukasik, 2009).

Znaczną grupę tekstów stanowią artykuły poświęcone zagadnieniom z zakresu filozofii nauki, filozofii poznania przyrodniczego oraz filozofii przyrody. Ich autorzy (m.in.: K. Kłósak, S.W. Ślaga, M. Lubański, T. Rutowski, P. Chojnacki, C. Białobrzeski, Z. Hajduk, A. Lemańska) nawiązywali do aktualnych ustaleń nauk przyrodniczych i teorii naukowych, wykazując niewystarczalność naukowej argumentacji wobec pytań, dotyczących natury rzeczywistości

34 Trzeba przy tym pamiętać, że ówczesne teksty podlegały cenzurze państwowej, co sprawiło, że polemika światopoglądowa musiała być stonowana, choć, jak można się przekonać, czytając artykuł Iwanickiego, była bardzo merytoryczna i uczciwie prowadzona, a jednocześnie interesująca. Z perspektywy minionych 60. lat tekst ten (i wiele inny jemu podobnych) stanowi ważne świadectwo na temat tamtych dyskusji oraz stylu prezentowania stanowisk filozoficznych i sposobu ich oceniania. Warto także zwrócić uwagę, że Iwanicki odwołuje się do ówczesnej perspektywy naukowej z zakresu psychologii i biologii człowieka. W konkluzji stwierdza jednoznacznie, że „tomistyczne stanowisko jest negatywne względem marksistowskiej koncepcji uznającej całe compositum ludzkie, a więc »duchowe« i »cielesne« za rezultat ewolucji materialnej”. Ale zauważa także, iż „W obu koncepcjach podejścia metodologiczne są konsekwentne i korespondują z ukształtowanymi pojęciami o traktowanym przedmiocie lub o rzeczywistości psychicznej człowieka” (Iwanicki, 1965, 70-71).

materialnej i wskazując na konieczność odpowiedniej filozoficznej interpretacji faktów naukowych.

Inne istotne liczbowo zbiory tekstów opublikowanych w SPCh obejmują zagadnienia z zakresu: metafizyki (m.in.: teoria metafizyki, metoda metafizyki, metafizyka średniowieczna, krytyka metafizyki); etyki (m.in.: historia etyki, etyka społeczna, metaetyka, etyka cnót, etyka środowiskowa, etyczne aspekty ingerencji medycznych, zagadnienie powinności moralnej); logiki filozoficznej (m.in.: aksjomatyzacja koncepcji Absolutu, formalizacja tomistycznej teodycei, sylogistyka arystotelesowska); teorii poznania (m.in.: zagadnienie prawdy i prawdziwości poznania, filozoficzna problematyka sumienia, modele umysłu, intencjonalność); filozofii prawa (m.in.: zagadnienia prawa naturalnego, problematyka wojny sprawiedliwej); filozofii religii (m.in.: filozofia mistyki, ateizm, relacja nauka – religia) oraz filozofii Boga (m.in.: problematyka zła, dowody na istnienie Boga, możliwość poznania Boga). Warto wspomnieć także o licznych tekstach autorów, omawiających współczesną fenomenologię oraz posługujących się metodą fenomenologiczną w swojej pracy filozoficznej (m.in.: A.B. Stępień, W. Płotka, H. Drüe, M. Maciejczak, J. Krokos, S. Judycki, P. Łaciak).

W ciągu 60. lat istnienia SPCh czasopismo może pochwalić się 816 autorkami i autorami, którzy opublikowali w nim swoje teksty³⁵. Do najbardziej uznanych i rozpoznawalnych postaci ze świata filozofii (i innych nauk), których teksty zamieszczono w SPCh, należą: Czesław Białobrzeski, Innocenty Maria Bocheński, Johannes Czermak, Jan F. Drewnowski, John Finnis, Tadeusz Gadacz, Bolesław J. Gawecki, Mieczysław Gogacz, Andrzej Grzegorzczak, David J. Gunkel, Michał Heller, Elżbieta Kałuszyńska, Kazimierz Kłósak, Władysław Krajewski, Mieczysław Albert Krąpiec, Władysław J. Kunicki-Goldfinger, Jean Ladrière, Norbert A. Luyten, Patrick Madigan, Witold

35 Wśród nich jest 186 kobiet, co stanowi 22,8% wszystkich autorów. 94 osoby to autorzy z afiliacją zagraniczną (11,5% wszystkich autorów – co ósmy autor jest autorem z zagranicy).

Marciszewski, Sean J. McGrath, Andrzej Półtawski, Josef Seifert, Tadeusz Styczeń, Stefan Swieżawski, Maria Szyszkowska, Tadeusz Ślipko, Władysław Tatarkiewicz, Józef Tischner, Michael Walzer, Paul Weingartner, Jan Woleński, Gerhard Zecha, Józef Życiński.

Autorzy publikujący w SPCh pochodzą z 23 krajów z 4 kontynentów: Austria, Belgia, Chile, Chorwacja, Egipt, Hiszpania, Filipiny, Finlandia, Francja, Hong Kong, Izrael, Kanada, Kolumbia, Litwa, Niemcy, Polska, Portugalia, Słowacja, Szwajcaria, Ukraina, USA, Wielka Brytania, Włochy³⁶. Reprezentują oni różne nurty i szkoły filozoficzne oraz rozmaite sposoby uprawiania filozofii. Ich szeroka reprezentacja stanowi potwierdzenie zastosowania w praktyce przywołanego wcześniej motta, które zostało przyjęte przez SPCh w swojej działalności: „Filozofia wolna od uprzedzeń”.

4. ZAKOŃCZENIE

W dniach 12-13 czerwca 2025 roku odbyła się międzynarodowa konferencja pt. *Philosophy and Christianity. Past – Present – Future*, zorganizowana przez redakcję SPCh w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie z okazji 60. rocznicy powstania czasopisma³⁷. Wzięło w niej udział 17 prelegentów z 9 krajów z 3 kontynentów, a także dawni członkowie redakcji SPCh. Była ona okazją do podsumowania dotychczasowej działalności SPCh i wyrażenia wdzięczności wszystkim, którzy przyczynili się do jego rozwoju. Kilkudziesięcioletni okres funkcjonowania SPCh był naznaczony wieloma zmianami zewnętrznymi i wewnętrznymi, które nie zawsze sprzyjały ludziom, zaangażowanym w pracę redakcji. Tym bardziej należy docenić ich wkład w nieprzerwane działanie czasopisma filozoficznego WFCh

36 Najwięcej tekstów w SPCh opublikowali: Mieczysław Lubański (122); Szczepan W. Ślaga (104); Mieczysław Gogacz (84); Edmund Morawiec (75); Anna Lemańska (50); Edward Nieznański (45); Anna Latawiec (31); Tadeusz Ślipko (30).

37 Sprawozdanie z konferencji ukaże się w numerze 2/2025.

ATK/UKSW i starania o to, aby czasopismo to wciąż mogło być miejscem publikowania wartościowych poznawczo tekstów autorstwa zarówno początkujących, jak i zaawansowanych badaczy filozofii.

Tak się złożyło, że rok 2025, w którym SPCh obchodzi swoje 60-lecie istnienia, jest także rokiem okrągłych rocznic śmierci wielu osób, które miały decydujący wpływ na powstania i funkcjonowanie czasopisma. Należy wspomnieć o przypadających rocznicach śmierci redaktorów naczelnych: Józefa Iwanickiego (30.), Szczepana W. Ślagi (30.), Mieczysława Lubańskiego (10.), Tadeusza Ślipki (10) i wieloletniego sekretarza redakcji, Grzegorza Bugajaka (5.). Im oraz wszystkim, którzy jako redaktorzy naczelni, członkowie redakcji i autorzy opublikowanych tekstów przyczynili się do owocnego, twórczego i wzbogacającego filozofię istnienia czasopisma *Studia Philosophiae Christianae*, w imieniu czytelników składam wyrazy wdzięczności.

BIBLIOGRAFIA

- Besler, G. (2000). Tomizm egzystencjalny M.A. Krąpca a filozofia analityczna P.F. Strawsona – wzajemna krytyka. *Studia Philosophiae Christianae*, 36(2), 41-51.
- Bielecki, J., Krokos, J. (2001). *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej ATK 1954-1999*. Wydawnictwo UKSW.
- Buczowska, J., Latawiec, A., Latawiec, M., Lemańska, A., Świeżyński, A., i Wagner, M. (2022). *Mieczysław Lubański (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku*, tom 14). Wydawnictwo Naukowe UKSW w Warszawie – Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Domska, A. (2011). Ograniczenia wolności prasy w PRL. *Studia Prawno-Ekonomiczne*, 84, 79-100.
- Gawroński, A. (1987). Tomizm egzystencjalny wobec nowych badań lingwistyczno-filozoficznych. *Studia Philosophiae Christianae*, 23(2), 25-43.
- Gogacz, M. (1968). Ontyczne wyznaczniki wolności woli ludzkiej według marksizmu. *Studia Philosophiae Christianae*, 4(2), 5-20.
- Iwanicki, J. (1965). „Psychiczne”, „duchowe” w człowieku według materializmu dialektycznego i według tomizmu. *Studia Philosophiae Christianae*, 1(1), 17-74.

- Janeczek, S. (1995). Książd profesor doktor Józef Iwanicki (1902-1995). *Zeszyty Naukowe KUL*, 38(3-4), 249-251.
- Kamiński, S. (1973). Ku uściśleniu filozofii (Kierunki badań ks. prof. dra Józefa Iwanickiego). *Studia Philosophiae Christianae*, 9(1), 7- 21.
- Kloskowski, K. (1996). Poglądy filozoficzne Profesora Szczepana Witolda Ślaga. *Studia Philosophiae Christianae*, 32(1), 11-36.
- Kłósak, K. (1966). „Przyrodnicza” definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej. *Studia Philosophiae Christianae*, 2(1), 173-204.
- Kubiś, A. (2008). Z dziejów usuwania teologii / Wydziałów Teologicznych z uniwersytetów. *Studia Nauk Teologicznych*, 3, 49-61. DOI 10.24425/ snt.2008.133789.
- Latawiec, A. (1997). Książd Profesor Szczepan W. Ślaga – redaktor „Studia Philosophiae Christianae”. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 6, 37-42.
- Latawiec, M., Świeżyński, A. (red.). (2021). *Dwie Anny i filozofia. Rozmowy z prof. Anną Latawiec i prof. Anną Lemańską oraz wybór tekstów*. Liber Libri.
- Lemańska, A., Olszewski, A., Świeżyński, A., i Trombik, K. (2020). *Kazimierz Kłósak (Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 4). Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Łukasik, A. (2009). Atomizm dawniej i dziś. O niewspółmierności ontologicznej klasycznego i kwantowo-mechanicznego pojęcia elementarnych składników materii. *Studia Philosophiae Christianae*, 45(1), 133-162.
- Mandziuk, J. (1999). *Dzieje Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1954-1999)*. Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Mikucki, K. (2002). Spór o typ doświadczenia w bazie wyjściowej filozofii: Kazimierz Kłósak i tomizm egzystencjalny. *Studia Philosophiae Christianae*, 38(2), 31-53.
- Nieznański, E. (2004). *Iwanicki Józef*. W A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 5 (136-140). Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Od Redakcji. (1965). *Studia Philosophiae Christianae*, 1(1), 5.
- Pawlak, Z. (2000). Działalność naukowo-organizacyjna ks. prof. Józefa Iwanickiego. *Studia Włocławskie*, 3, 360-377.
- Podrez, E., Kobyliński, A., Rozmarynowska, K., i Duchliński, P. (2019). *Tadeusz Ślipko (Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 9). Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Rejewska, J. (2019). Wokół normatywności Recenzja pięćdziesiątego czwartego numeru: *Studia Philosophiae Christianae*. *Avant*, 10(3), DOI 10.26913/avant.2019.03.06.

- Strządała, G. (2012). Cenzura w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej Ante Portas. *Studia nad Bezpieczeństwem*, 1, 31-46.
- Szczyrba, S. (2011). *Ślaga Szczepan Witold*. W A. Maryniarczyk i in. (red.), *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, tom 2 (681-684). Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Ślipko, T. (1966). Współczesne pojęcie sprawiedliwości społecznej a tradycyjny podział sprawiedliwości. *Studia Philosophiae Christianae*, 2(2), 55-101.
- Ślipko, T. (1985). Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej. Cz. I: Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku *Etyka*. *Studia Philosophiae Christianae*, 21(2), 129-144.
- Ślipko, T. (1986). Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej. Cz. II: Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach lat 1974-1984. *Studia Philosophiae Christianae*, 22(1), 115-157.

A PHILOSOPHY FREE FROM BIAS. 60 YEARS OF THE PHILOSOPHICAL JOURNAL *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE*

Abstract. The year 2025 marks the 60th anniversary of the founding of the philosophical journal *Studia Philosophiae Christianae* (SPCh). It is one of the longest-running philosophical journals in Poland. The journal was established in 1965 on the initiative of the members of the Faculty of Christian Philosophy at the Academy of Catholic Theology in Warsaw. It is currently being edited at the Institute of Philosophy at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, into which the Academy of Catholic Theology was transformed in 1999. The journal is published biannually, although for a period it was also published quarterly. From the very beginning, it has published texts from all branches of philosophy, and initially also from psychology. During the 1960s and 1970s, a number of texts were published that expressed differing views from the Marxist philosophy that was dominant in Poland at that time. Currently, in SPCh are published articles on philosophy, reviews of philosophical books, and reports on philosophical events. The journal motto is: "Philosophy free from bias." It reflects commitment to intellectual humility and the open exchange of ideas. In this way, it is emphasized that the journal is open to different schools of thought and argumentation, including those far removed from Christian inspiration. The specificity of the journal is the publication of texts in the field of classical philosophy, in particular its continuity with Christian philosophy broadly understood, falling within the scope of theoretical and practical philosophy. This specificity may be understood through the history of the journal, as well as the worldview of the academic center where it has been published since its beginning. The name of the journal is also inspired by its historical roots, while also aiming to reflect its distinctive character. However, this does not imply that it is exclusive to other philosophical traditions, including those influenced by different worldviews as well

as cultural and religious contexts. The article presents the history of the SPCh, its specific character, the topics of the published texts, and their authors.

Keywords: Studia Philosophiae Christianae; Christian philosophy; the Faculty of Christian Philosophy ATK/UKSW in Warsaw; "philosophy free from bias"

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0430-4530>

a.swiezynski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.01



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 10/03/2025. Zrecenzowano: 14/05/2025. Zaakceptowano do publikacji: 04/06/2025.

MAREK MACIEJCZAK

KONSTYTUCJA OSOBY WEDŁUG EDMUNDA HUSSERLA

Streszczenie. W artykule przedstawiam fazy procesu stawania się osobą według Edmunda Husserla. Husserl ukazał szczegółowo dynamikę stawania się osobą odpowiedzialną za siebie i innych, a więc podmiotem moralnym. Stawanie się osobą to szczególnego rodzaju zobowiązanie, wymagające wytrwałości, zachowania wierności wybranym kierunkom działania i wartościom. Czynnikiem konstytutywnym tego procesu jest autorefleksja, która wskazując kierunki działania, cele i wartości, umożliwia pełną realizację własnego potencjału. Koncepcja twórcy fenomenologii łączy w spójną całość najważniejsze cechy klasycznego pojęcia osoby. Na końcu artykułu rozważam, czy współcześnie odchodzimy od klasycznego pojęcia osoby, skoro potrzeba autorefleksji i obowiązek samodoskonalenia nie są atrakcyjne w tym samym stopniu, co niegdyś.

Słowa kluczowe: osoba; konstytucja osoby; etyka; autorefleksja; tożsamość; Edmund Husserl

1. Wstęp. 2. Tożsamość osoby. 3. Refleksja jako warunek stawania się osobą etyczną. 4. Wspólnota i uwspólnotwienie. 5. Podsumowanie.

1. WSTĘP

Edmund Husserl ukazał szczegółowo dynamikę stawania się osobą odpowiedzialną za siebie i innych, a więc podmiotem moralnym. Osią tego procesu jest „samostanowienie”, wewnętrzne zdeterminowanie – autorefleksja, która wskazując podmiotowi kierunki działania, cele i wartości, umożliwia pełną realizację własnego potencjału. Stawanie się osobą to szczególnego rodzaju zobowiązanie, wymagające wytrwałości, zachowania wierności wybranym kierunkom działania i wartościom. Ja, podmiot świadomy siebie jako centrum swojego aktowego życia, kształtując swoją duchową indywidualność, zdolności i umiejętności, charakter i sposób cielesnej ekspresji, staje się osobą. W artykule przedstawię fazy konstytucji Ja osobowego (osoby), która dokonuje się w procesie indywiduacji i uczestnictwa

z życia wspólnoty. Poruszę zagadnienie tożsamości osoby, refleksji, wspólnoty i intersubiektywnego świata, jako warunków stawiania się w pełni osobą etyczną. W ostatnim okresie twórczości Husserl rozwija etykę jako etykę osoby, której nastawienie, akty wartościowania, emocje itd. rozgrywają się w określonym kontekście, świecie, w którym żyje (*Umwelt*), mają przeto charakter praktyczny i nie mogą być wyjaśnione w odwołaniu jedynie do zasad czysto teoretycznych. Doświadczenia etycznego nie da się w pełni wyjaśnić w odwołaniu do praw materialnego *a priori* aktów emocji i dążeń (*absolute Willensrichtigkeit*). Z tego względu Husserl w coraz większym stopniu uwzględnia egzystencjalne pytania, na które odpowiedź związana jest z osobistym zaangażowaniem.

2. TOŻSAMOŚĆ OSOBY

Warunkami możliwości konstytucji osobowej tożsamości jest odróżnienie w relacji podmiotu (Ja) do świata jako całości wszystkiego, co nie jest podmiotem, oraz trwanie dla niego świata jako przedmiotu (*Objektwelt*), dającego się określać w sposób umotywowany, w zgodnym przebiegu doświadczenia. Odróżnienie to jest następstwem „aktów zajmowania postawy”, tworzenia trwałego rdzenia „nawykowego habitusu” (Husserl, 1973a, 23, 174)¹. Ja istnieje w ten sposób, że przyswaja trwale i utożsamia się z własnościami habitualnymi, i w ten sposób tworzy historię własnych przeżyć, do której może powracać, nawiązywać, ożywiać itd. (Husserl, 1974, 419–420; 1982, 97). W jej ramach każdy typ aktywności Ja ma swoje miejsce, wyznaczone przez „prawa współistnienia i następstwa w czasie egologicznym” (Husserl, 1982, 108).

¹ Koncepcję czystego Ja Husserl rozwija jednocześnie z badaniami nad habitualnością i intersubiektywnością, a łączy je w pojęciu monady (Marbach, 1974, 305). Nawiązuję do: Maciejczak, 2024; 2021a; 2021b; 2016.

Husserl na konkretnych przykładach docieka źródeł i form genezy (*Wesensgenesis*) struktur pasywności, które obejmują: (1) syntezy wewnętrznej świadomości czasu, (2) hyletycznych danych wrażeniowych i (3) procesów spostrzeżeńiowych (Husserl, 1966, 339). Wzajemnie motywujące się struktury, połączone w szersze sieci, zapewniają ogólną znajomość sytuacji, najbliższego otoczenia podmiotu. Są podstawą kompetencji ściśle poznawczych i biegu dalszego doświadczenia – praktycznych możliwości, celów i interesów podmiotu, a więc także emotywnego aspektu osoby, jej nastawienia i wartościowania (Maciejczak, 2021b, 5-18). Habitualności, rozwijając się według określonego stylu, wyznaczają typową strukturę dla różnych *modi* świadomości i jednocześnie dla indywiduum jako osoby. Styl jest względnie trwały, gdyż świadomość zmieniając się, zachowuje indywidualną przeszłość i w tym znaczeniu decyduje o tożsamości osoby. Jestem o tyle tym samym Ja, o ile w swoich postawach (*Stellungsnahmen*) zachowuję konsekwencję, w nowych aktach zajmowania postaw utrzymuję moje tematy doświadczenia, sądu, radości, woli, tak jak je wcześniej ustanowiłem². Zmiany nie podważają stylu, który zapewnia identyczność jedności Ja.

Nabywając własności habitualne (np. względnie trwałe przekonania) Ja „uzyskuje [swoje] specyficzne pierwszoosobowe określenia” (Husserl, 1982, 152). Ciągła orientacja, trwałe „nastawienie”, „habitualnie ustalony styl życia wolitywnego” wstępnie wyznacza podmiotowi kierunki pragnienia, ostateczne cele, wartości kultury

2 „Albowiem »trwałe i stałe Ja« nie mogłoby się konstituować, gdyby nie konstituował się stały i trwały strumień przeżyć, a więc gdyby źródłowo ukonstituowane jednostki nie były dostępne ponownemu uchwytywaniu, gdyby nie były zdolne do wystąpienia na nowo w przypomnieniach, gdyby nie występowały przejmując swą jakość istnienia (jako istniejące w immanentnym czasie) i gdyby nie zachodziła możliwość doprowadzenia mroczności do jasności i wywartościowania tego, co się konsekwentnie utrzymuje, co do jego immanentnej rzeczywistości, a więc do odwołania się do rozumnej konsekwencji” (Husserl, 1974, 160).

i jego charakter osobowy³. „W tym trwałym stylu, jako w swej formie normalnej, obejmującym kierunki chcenia, interesy, ostateczne cele życia, przebiega każdorazowo określone życie, o którego sens Ja się troszczy” (Husserl, 1982, 151; por. Husserl, 1993, 25).

Dają się wyróżnić dwa aspekty Ja: (1) pasywny – nieświadomych popędów, doznań, afektów, habitualności itd., tego, co dla Ja obce (*Ichfremde*), a co niemniej w nim tkwi oraz (2) aktywny – nawyków i postaw, ściśle związanych ze swobodnymi działaniami, wolną wolą. Świadomość siebie rozgrywa się zatem na dwóch poziomach: przedrefleksyjnym i refleksyjnym. Na każdym z nich obecny jest podmiot: „Ego posiada – w każdym doświadczeniu – siebie samo i wszystkie przeżycia jako swoje własne przeżycia” (Husserl, 1974, 169). Ja zajmuje stanowisko: zauważa, przygląda się, porównuje, odróżnia, sądzi, wartościuje. Jest przyciągane, odpychane, skłania się ku czemuś, odwraca się, życzy sobie i chce (Husserl, 1974, 301). Na warstwie przedrefleksyjnej „milcząco” konstytuuje się świat obecny pod ręką (*vorhanden*), do którego Ja odnosi się w aktach oceniania, upodobania, pożądania i praktycznego działania. Motywacje aktów woli: pożądania, chcenia itd. mogą być odległe, sięgać do dziedziny pasywnego przeżywania, warstwy uprzednich doświadczeń, osobistej historii, kinestez, popędów i instynktów. Pobudzenia afektywne mają początek w polach zmysłowych, utworzonych na drodze asocjacyjnego łączenia dat wrażeniowych, są przyjemne lub przykre, przyciągają lub odpychają. Ja odpowiada na nie w różny sposób, podąża lub przeciwnie: pomija, przeciwstawia się lub odwraca, zależnie od siły bodźca i własności (*Wertqualitäten*), które cechują część pobudzeń.

Uleganie silnym tendencjom nieświadomie prowadzi do ślepych decyzji (*das blinde Willensentscheiden*), natomiast świadome decyzje wymagają namysłu (*Willensanmutungen*), rozważenia możliwości,

3 „Konstytuując się w procesie własnej aktywnej genezy jako identyczny substrat utrzymujących się własności podmiotowych, Ja konstytuuje siebie następnie również jako stałe i utrzymujące się w bycie Ja osobowe (...)” (Husserl, 1982, 39).

celów, obiektów pragnienia, motywacji działań. Motywacją aktu woli są emocje dające wartość (*wertgegebene Gefühle*) (Vargas Bejarano, 2006). Gdy Ja w aktach woli podtrzymuje wyznaczone odległe cele i trwa w podjętej decyzji (*Einstellung*), tworzy się trwałe nastawienie, kształtuje się indywidualny styl działania, postawa moralna, określająca możliwe kierunki chcenia, interesy i ostateczne cele. Ja stawia przed sobą cele, a osiągając je, nabywa określonych przyzwyczajzeń, w tym umiejętności zarządzania sobą. Gdy przywołuje horyzont przeszłych wyborów, gdy utrzymuje aktualne decyzje, wartości, idee, gdy wybierając nowe, przyszłe cele, tworzy jedność historii swojego życia. Gdy wykazuje w aktach zajmowania postaw (*in seine Stellung nehmend*) trwałą orientację woli (*eine Willenshabitualität*), będąc w określony sposób konsekwentny, staje się Ja osobowym, podmiotem pewnego świata otoczenia (Husserl, 1973b, 423).

3. REFLEKSJA JAKO WARUNEK STAWIANIE SIĘ OSOBĄ ETYCZNĄ

Stawianie się w pełni osobą jest następstwem somoodniesienia (refleksji) oraz przyswojenia wartości. Warunkiem możliwości refleksji jest przedrefleksyjna obecność siebie (*Für-sich-selbst-Erscheinen*), która jest cechą immanentną każdego przeżycia: „Każdy akt jest natychmiast dany i dany w trybie bycia doświadczanym. (...) W tym, że doświadczenie jest dane, Ego ma je jako swoje własne przeżycie” (Husserl, 1974, 161). Refleksja nad działaniem i swoimi obowiązkami jest warunkiem poznania i kształtowania prawdziwej wolności człowieka⁴. Refleksja, inaczej dociekanie sensu (*Besinnung*), w istocie autorefleksja

4 U. Melle dzieli fazy rozwoju refleksji etycznej Husserla na wczesną, przedwojenną, do 1914 roku i późniejszą, powojenną. W pierwszej chodzi o ugruntowanie etyki w aksjologii i prawa rządzące dziedziną wartości, w drugiej podkreśla wartość osoby i głosi etykę miłości (Melle, 2002, 231). W drugim okresie można wyróżnić dwa aspekty: racjonalny (początek lata 20.) i afektywny (mniej więcej od 1917/1918), związany z zainteresowaniem Husserla zagadnieniami pasywnych syntez. Szczegółową charakterystykę podaje S. Loidolt (2009, 50-61).

(*Selbst-Besinnung*), jest koniecznym warunkiem działania woli i wartościowania, zmierzającego do wartości podstawowych, jasnej świadomości potencjalnych nastawień oraz kształtowania umiejętności intencjonalnego nad nimi panowania (*Walten*).

Ja staje się moralnym centrum działania woli i wartościowania, gdy stara się odpowiedzieć na najważniejsze pytania, dotyczące życia ludzkiego: co powinien czynić, jak postępować, czy może być prawdziwie wolny. Poznanie siebie i kształtowanie swojej wolności, inaczej dociekanie najwyższych celów życia i reguł postępowania, jest warunkiem racjonalnego uporządkowania swojego życia, uregulowania według racjonalnych norm, czyli wybrania właściwych środków, aby osiągać owe cele⁵. „Jest zatem jasne, że tak jak każdy powinien dążyć do tego, by być jak najbardziej i pod każdym względem sprawną osobowością – sprawną we wszystkich podstawowych kierunkach życia, które ze swej strony odpowiadają podstawowym rodzajom możliwych postaw – tak też powinien starać się o to, by w każdym z tych kierunków być jak najbardziej »doświadczonym«, jak najbardziej »mądrym«” (Husserl, 1992, 65).

Racjonalność motywacji i oczywistość jest miarą, według której refleksja ocenia przekonania etyczne, decyzje i czyny. Oczywistość ma różne stopnie i uzyskanie jej nie jest łatwe, ponieważ wymaga uwzględnienia nieskończonego horyzontu przyszłych praktycznych możliwości, oparcia się na subiektywnej zdolności – najlepszej wiedzy i świadomości tego, co osiągalne.

5 Etyka ma odpowiedzieć na ostateczne i najważniejsze pytania, dotyczące życia ludzkiego: co powinienem czynić i jak należy postępować (Husserl, 1988b, 11, 227, 356). „Etyka jest ową naukową dyscypliną, a dokładniej ową sztuką (*Kunstlehre*), która bada najwyższe cele życiowe, a z drugiej zaś strony próbuje ustalić reguły, które powinny ułatwić działającej jednostce pewne rozumne uporządkowanie życia i zachowania ze względu na te cele” (Husserl, 1991, 5). W tym okresie Husserl rozwijał projekt naukowej etyki (obiektywnej i apersonalnej), od którego później odchodzi, uwzględniając w fenomenologicznej analizie aktów emocji i woli (*Gemütsakte*) określoną sytuację osoby – indywidualne zobowiązania i wybory. Indywidualnej perspektywy decyzji i wartościowania – etycznego doświadczenia osoby nie można oddać w pełni obiektywnie.

Gdy Ja działa celowo – wybiera odpowiednie środki do celów, przewiduje skutki wyborów, realizuje określone potrzeby i wartości – jest racjonalne. Jeśli nawiązuje np. do idei etycznych i religijnych, to kształtuje swoje życie w jak najwyższym stopniu odpowiedzialne i samodzielne. Warunkiem rozpoznania przez wolę dobra jako dobra jest nacechowana oczywistością motywacja rozumowa. Ona daje pewność, że przekonanie motywujące działanie Ja jest poprawne i dobro, które wybrało, rzeczywiście najlepsze (faktycznie według jego istoty) (Husserl, 1974, 311). Chcenie ugruntowane w takiej intuicji oczywistości jest również zobowiązaniem wobec siebie (powinnością czynu), a także podstawą tworzenia relacji etycznych z innymi, czyli obecności aspektu etycznego w działaniu Ja.

Akty wartościowania: podobać, życzenie, chcenie itd. są kształtowane przez normy wartościowania (*Wertungsnormen*), analogicznie do aktów rozumu (*Vernunftbewußtsein*): postrzegania, myślenia, sądzenia itd., które kształtowane są przez normy logiczne. Wartości dane są w akcie woli, decydowania się na coś, są jego treścią. Nadbudowując się nad już ujętym przedmiotem, czynią go wartościowym. Jeśli dotyczą działań, wartościując ich powody, motywacje i cele, umożliwiają racjonalną argumentację za lub przeciw, jako działania dobre lub złe. Wśród wartości duchowych wyróżnione są wartości: estetyczne, epistemiczne, racjonalnej miłości własnej i miłości bliźniego. Poprawne wartościowanie przebiega w otwartym horyzoncie wartości i jest jednocześnie aktem odpowiedzialności Ja za siebie (Husserl, 1973b, 405)⁶. Życie etyczne jest racjonalne, gdy Ja łączy w sobie dążenie do szczęścia, poznanie wartości i decyzje woli oraz kształtuje swoje postępowanie według zasad i uzgadnia realizowane wartości z podstawowymi. Ja decydując się na coś, wybiera ze względu

6 Późny Husserl zaliczył wartości do podstawowej charakterystyki ludzkiego świata (Półtawski, 2011, 342). Wartości nie są własnościami świata, ale pewnymi dyspozycjami podmiotu.

na określone wartości, to znaczy wybiera pewne wartości, w tym również siebie samego, a wola przez dobór środków je urzeczywistnia.

Koniecznym warunkiem życia etycznego jest refleksja: bez świadomości pragnienia i jego przedmiotu, celów i uznania (*Würdigung*), nie byłoby ono możliwe. To decyzja wolnej woli podmiotu, odniesiona do życia jako całości, projekt określania postawy i kierowania sobą (*Selbshaltung*, *Selbsbesinnung*, *Haltung*) zgodnie z wymogami rozumu. Ja odpowiada za jego realizację, za to, w jakim stopniu prowadzi życie prawdziwie ludzkie, czyli urzeczywistnia ideał ludzkości (Husserl, 1988a, 38). Wola jest z jednej strony uniwersalną (wymogi rozumu), a z drugiej indywidualną (uwarunkowaną określoną sytuacją jednostki) siłą intencjonalnego życia⁷.

Refleksja etyczna kształtuje postępowanie według następujących zasad: 1. istnienie dobra jest lepsze od istnienia zła; 2. nieistnienie zła lepsze od istnienia zła; 3. istnienie jednoczesne dobra i zła jest lepsze od istnienia samego. Jeśli jakieś żądanie nie wypływa z odpowiednich zasad i wartości, to nie jest moralne. Jeśli akt woli nie kieruje się na realizację czegoś pozytywnie wartościowego, jest niewłaściwy, jeśli przeciwnie – właściwy.

Sama świadomość wartości, nawet gdy prowadzi do dobrych czynów, nie czyni podmiotu moralnym, a tylko przyzwoitym, godnym szacunku. Stanowienie woli decyduje o wyborze motywacji działań. O moralnym usposobieniu decyduje etyczna wola, wybranie

7 Koncepcję późnej (powojennej) etyki Husserla, obok uniwersalizmu i racjonalizmu, cechuje woluntaryzm, wyrażony szczególnie pojęciem odnowy (*Erneuerung*), czyli etycznego zadania, woli ciągłego kształtowania świata otaczającego i własnego życia zgodnie z ideałami rozumu. M. Cavallaro omawia jako nagły problem irracjonalności świata i życia, uznawany jako oczywisty po doświadczeniach I wojny światowej. Stara się ustalić podstawowe cechy fenomenów woli, które pomogą zrozumieć pojęcie heroizmu w Husserla późnej koncepcji etyki. Jako irracjonalne Husserl wymienia doświadczenia egzystencjalne: los, przypadek, choroba, samobójstwo, poczucie bezsensu, dezintegracja fizyczna i duchowa, zły egoizm, rozczarowanie bliźnim itd. Zdaniem Husserla irracjonalność świata wzbudza w jednostce etyczny głos, by podjąć działanie i uporządkować egzystencję zgodnie z rozumem (Cavallaro, 2022, 45-63).

normatywnej zasady, której realizacja nadaje życiu jako całości nowy kształt, prowadzi np. do odnowy moralnej, nawrócenia itd.⁸ Wśród różnych rodzajów motywacji aktów (sądzenia, przypuszczania, pożądania, chcenia itd.) wyróżniają się „absolutne motywacje”, gdy np. coś podoba się lub jest dobre ze względu na nie samo. Gdy Ja decyduje się czynić zawsze to, co najlepsze – stara się realizować osiągalne w danej sytuacji dobra, wówczas traktuje zmysłowe wartości (empiryczną determinację swoich zachowań) jako nośniki, warunki możliwości wartości duchowych, ale podąża za wartościami moralnymi (czystą determinacją).

Prawem woli Ja, zasadą realizacji praktycznie osiągalnego dobra, jest imperatyw kategoryczny: „Czyn to, co najlepsze w obrębie osiągalnego dobra, w ramach każdorazowej całościowej sfery (*Gesamtsphäre*) praktyczności”⁹. Imperatyw stwierdza, jaka musi być motywacja woli, żeby wola była etycznie dobra, czyli to, czego wola chce, nie tylko powinno być, ale wyraża też bezwarunkowe obowiązujące kryterium bycia etycznie dobrą lub złą wolą (Melle, 2002, 238). Z różnych typów motywacji wyróżniona jest autodeterminacja woli przez dobro i ze względu na nie podjęcie działania. Imperatyw kategoryczny jest formalnym, obiektywnym prawem słuszności woli (Husserl, 1988b, 174).

Gdy okazuje się, że subiektywne przekonania, decyzje i czyny są pod względem etycznym błędne, Ja nie może powiązać spójnie, unikając sprzeczności, nabytych i wewnętrznych przekonań. Obwinia siebie wówczas za niedostateczne wykształcenie swoich zdolności sądzenia, wartościowania i preferencji. Owa świadomość niezgodności z utrwalonymi postawami i przeświadczeniami – wartościami, pełni funkcję sumienia. Sumienie prowadzi do racjonalnego

8 „Postępujemy słusznie, jeśli dowolny niezaangażowany obserwator, przenosząc się w nasze położenie, musiałby uznać nasze postępowanie. My przenosimy się sami w rolę nieuprzedzonego obserwatora, gdy nasze własne postępowanie osądzamy według poprawności” (Husserl, 1991, 21).

9 Tak Husserl formułuje imperatyw kategoryczny (Husserl, 1991, 21).

uporządkowania życia według podanych wcześniej zasad, które określają moralność żądań i działań: istnienie dobra jest lepsze od nieistnienia zła, nieistnienie zła jest lepsze od istnienia zła, jednocześnie istnienie dobra i zła jest lepsze od istnienia samego.

Sumienie to rodzaj refleksji, prowadzącej do wyrobienia pewnych dyspozycji, kierowania się w życiu czysto racjonalnymi normami, dążenia do tego, co wartościowe i brania odpowiedzialności ze jego realizację. Owe dyspozycje tworzą się w walce z irracjonalnymi impulsami, złymi nawykami, fałszywymi ideałami i przez uleganie instynktom. Sumienie przekształca przeżywane instynktowne impulsy w świadomie i dostępne afektywnej decyzji woli. Obejmuje nie tylko wartości intelektualne i duchowe, ale też instynkty i skłonności, które nasza wola podejmuje świadomie, motywując Ja do ciągłego i odpowiedniego kształtowania swoich zdolności intelektualnych i moralnych¹⁰. Głos sumienia (*der Ruf*), kategoryczne „powinienem”, może żądać ode mnie postępowania, które w żaden sposób nie uznaje za najlepszy. Materialne *a priori* musi uwzględnić sytuację osoby wartościującej i decydującej (*Betroffenheit*)¹¹. Sumienie, wzywając do ciągłego doskonalenia się, przekształca życie Ja w życie etyczne, w powinność, obowiązek miłości. Ja ma czynić to, co w najlepsze według najlepszej wiedzy i sumienia: „Prawdziwe życie jest na wskroś życiem w miłości. Co w pełni znaczy to samo co »Życie w absolutnej powinności«” (Husserl, 1988b, 397).

10 Indywidualny głos zawsze odsyłający do wartości może też być ślepy (*blinde*), jak w przypadku instynktu macierzyńskiego. Nie przestaje jednak być przeżywany jako powinność absolutna. Husserl zastanawia się, czy instynkt „absolutne powinienem” nie podważa możliwości uzasadnienia, odwołującego się do wyższych funkcji rozumu, czy rozum odślaniając horyzont wartości instynktownego powinienem nie ogranicza swojego celu dążenia do pełnej jasności? Czy każde Ja usłyszawszy taki głos bezwzględnie, w każdej sytuacji ma iść za nim czy nie? (Husserl, 2014, 359).

11 S. Loidolt analizuje stopniowe odchodzenie Husserla od fenomenologicznej etyki, której prawa oparte są na niewątpliwych wglądach (oczywistości), w kierunku etyki personalnej, egzystencjalnej (Loidolt, 2009, 50-61).

Ja, na drodze namysłu nad sobą, kształtuje swoją wolę etyczną, zdolność do zmiany sposobu życia wedle własnego projektu jego całości i jedności. Obejmuje on decyzje, dotyczące wyborów egzystencjalnych i powinności. Projekt całości życia jest różny dla każdego indywiduum i nie można go uzasadnić, odwołując się do uniwersalnych reguł. Z tego względu jednostka (*Dasein*) w pełni odpowiada za swoje wybory¹². W sumieniu znajduje wezwanie do doskonalenia się, zachowania autentyczności i obowiązek kierowania się zasadą miłości osoby. Tylko osoba może kształtować etyczną wolę, ponieważ jedynie osoba ma projekt całości i jedności swojego życia, czyli przeszłych i przyszłych horyzontów. Ideałem jest dochowanie wierności owemu, utworzonemu w swobodnych aktach, osobowemu rdzeniowi Ja. „Życ jako osoba, to jest uznawać siebie samego jako osobę, widzieć się w świadomościowych stosunkach z »pewnym światem otaczającym« i wchodzić w te stosunki” (Husserl, 1974, 260).

Autonomia Ja jako osoby wyraża się i kształtuje w określonych działaniach. Ja na przykład decyduje się poświęcić określonemu rodzajowi wartości: poznawczym, artystycznym, duchowym, religijnym, trwa w tym postanowieniu, czyni je zadaniem na całe życie. Etyczna samoocena zależy od tego, w jakim stopniu jest realizowany ów projekt doskonałej pod względem moralnym osoby, w jakim stopniu wszystkie działania Ja spaja cel najwyższy – moralny.

Samo odwołanie się do imperatywu i zasad nie wystarcza wtedy, gdy Ja odczuwa angażujące czyste upodobanie – miłość, która różni się od aktu wartościowania i radości, jaką niesie realizacja tej wartości.

12 Husserl analizuje w ostatnim okresie problemy egzystencjalne, związane z procesem stawania się osobą – wyborem stylu życia, wartości, zobowiązań, odpowiedzialności itd. S. Loidolt nazywa ową tendencję, uznającą faktyczność indywiduum, „specyficznym egzystencjalizmem” (*specific existentialism*) Husserla. Przeciwstawia ją dążeniu Kanta do przekroczenia indywidualnej perspektywy w kierunku ogólnej, wyznaczonej prawami (Loidolt, 2022, 145-161). Twierdzi, że w określeniu „pierwotna faktyczność” (*Urfaktum*) Husserl wyraża egzystencjalno-filozoficzne przekonanie, że egzystencja poprzedza esencję, podobnie jak pojęcia *Dasein* Heideggera i *réalité humaine* Sartre’a (Loidolt, 2022, 150).

Imperatyw bowiem nie tłumaczy w pełni powołania ani wewnętrznej determinacji – odczuwanego „powinieneś i musisz”, powinności (*Sollenforderungen*) i bycia afektywnie powołanym (*Angesprochen-Sein*), które poprzedza racjonalne uzasadnienie odczuwanego zobowiązania. Nie wymaga się przecież od matki, żeby najpierw zastanowiła się, czy spełnienie potrzeb jej dziecka jest najwyższą wartością w dziedzinie jej praktyki. Z tego względu trzeba odróżnić obiektywną wartość i tę samą wartość jako indywidualną, subiektywną wartość miłości. Toteż nie tylko rozpoznanie dobra jest decydujące, konieczne jest również pełne zaangażowanie się osoby, wybór wartości jako rdzenia postawy¹³. Głos sumienia – intuicyjnie przeczuwane wartości duchowe i intelektualne, motywują Ja do podjęcia „absolutnie wiążącej decyzji”. Wartości nie są oderwane od konkretnej sytuacji i doświadczeń Ja. Ja może potraktować je jako absolutne wewnętrzne normy swojego życia lub odrzucić. Wówczas wyrządza sobie szkodę, zdradza siebie (Husserl, 1974, 376, 367).

4. WSPÓLNOTA I UWSPÓLNOTOWIENIE

Wprawdzie wszystkie czynności poznawcze i duchowe dokonują się w horyzoncie świadomości i stanowią jej szczegółowe upostaciowienia oraz modyfikacje, jednakże konstytucja osoby i odpowiednio jej świata nie byłaby możliwa bez odwoływania się do komunikacji, języka, pojęć, wspólnych wartości bez przyswojenia doświadczeń innych podmiotów i szerzej świata intersubiektywnego. „Pojęcia: Ja i świat otaczający nierozdzielnie do siebie nawzajem się odnoszą” (Husserl, 1974, 262). Życie jednostki splata się z życiem wspólnoty. Ja konstytuuje siebie i Innego jako będące dla siebie Ja, podobnie jak Ja sam nim jestem i jednocześnie jako członka intersubiektywnej

13 W przypadku osoby, która doświadcza owego „powinieneś i musisz”, owo absolutne pobudzenie (*diese absolute Affektion*) poprzedza wszelkie racjonalne rozważanie (Husserl, 1988b).

wspólnoty. Ja nie tylko doświadczam obecności Innych, ale wspólnie z nimi żyję: współ-spostrzegając, współ-wierząc, współ-sądząc, współ-ciesząc się, współ-lękając się itd.

Dopełnieniem „egologicznej historii” jest wspólnota: Ja doświadczam siebie jako należące do intersubiektywnego świata, jako mające udział w życiu Innych. Mam swój świat otaczający, a wiele komunikujących się osób ma wspólny świat otaczający. Różne jednostkowe światy wartości, dóbr, celów i praktyk (*Zweckwelt*, *Interessen-Horizont*) tworzą wspólny uniwersalny horyzont, całość powiązanych związków (*Verweisungszusammenhang*) – wspólny świat społeczny, historyczny, kultury, religii itd.

Świat otoczenia przez odniesienie do aktualnej sytuacji, możliwości, celów i interesów podmiotu zostaje ujęty w sieci typowych struktur jako jedność znaczeniowa o różnych warstwach, jako mający znaczenie (motywujący) dla intencji (działań) podmiotu. Odróżnienie tego, co istotne dla racjonalnego działania w aktualnej sytuacji, Ja zawdzięcza habitualnej zdolności rozpoznania danej sytuacji jako należącej do określonego typu, np. urzędowej, towarzyskiej itd. Każde aktualne działanie Ja ma podstawę w świecie jego praktyki, jego trwałych życiowych interesów, np. jako urzędnika w urzędzie, członka parlamentu w jego pracach, gospodyni domowej w jej działaniach itd.

Świat w sensie „istniejący naprawdę” jest tworem wspólnotowego doświadczania, to świat do którego my wszyscy mamy dostęp dzięki wymianie naszych doświadczeń, wzajemnym uzgadnianiu i krytyce, czyli uwspólnotowieniu. Wspólny świat jest kształtowany przez tradycję i konwencje, a zwłaszcza język. Język sprawia, że Ja jest „dzieckiem swojego czasu”, „tradycją przodków” i współtwórcą tradycji, którą dzieli ze współczesnymi sobie. Świat-w-którym-żyjemy, który otrzymaliśmy przez dziedziczenie i tradycję, przekazujemy następnym pokoleniom: Ja jest dzieckiem swoich czasów, tradycji łączącej członków danego pokolenia z najbliższymi i najbardziej odległymi przodkami, jej dziedzicem. Działając i doznając, Ja ustanawia sens swojej historii w różnych formach wzajemnej zależności z innymi,

angażuje się w różne formy aktywności wspólnot osób: instytucje społeczne i religijne (Husserl, 1973a, 46). Rezultatem owej komunikacji jest intersubiektywny świat i odpowiednio historia wspólnoty podmiotów jako całość naszych odniesień: celów, pragnień, uczuć, nadziei i rozczarowań, działań i planów itd., które dzielimy z innymi.

Intersubiektywny świat to twór duchowy, powstały w historycznym życiu, to znane nam typowe sytuacje życiowe, związane z różnymi stylami normalnego życia, charakterystycznymi np. dla różnych klas społecznych, zawodów – różne horyzonty jednego i tego samego wspólnego świata. Określają go standardy normalnego stylu życia, zwyczajnych, typowych sytuacji (*Durchschnittlichkeit*) (Husserl, 1973b, 231). Normalne życie upływa w swoistym czasie, wyznaczają go powtarzające się zwykłe (typowe) sytuacje naszych dominujących aktywności. Następujące po sobie godziny pracy i odpoczynku, rytm dnia i nocy, pór roku, dynamiki popędów – czas subiektywny wtapia się w nurt czasu światowego, szerszego, praktycznego horyzontu woli – antycypacji, przewidywania, świadomego planowania i zamierzonego działania¹⁴. Zachowania typowe w typowych sytuacjach łączą styl życia jednostki ze stylem osób żyjących podobnie, który w ten sposób nabiera mocy obowiązywania – staje się normą, częścią tradycji, społecznie praktykowanego stylu życia. Ponieważ z typami sytuacji wiążą się też określone typy motywacji, osoby, żyjące podobnie, mogą rozumieć się nawzajem, dysponują bowiem w danej sytuacji tym samym „horyzontem sytuacyjnym” (Husserl, 2008, 143-144).

Czynnikami umożliwiającymi wzajemne rozumienie są: skłonność do współdziałania, uczenia się przez naśladownictwo, umiejętność wychwytywania podobieństw i różnic w zachowaniu: emocjach, gestach oraz mówienie tym samym językiem. Zwłaszcza zawarta w nim kategoryzacja, metafory, symbole itd. ujednolica nasze indywidualne

14 Na obrzeżach normalnego życia znajduje się to, co anormalne: włóczędzy, przestępcy itd. typy osób, które umieszczają się poza normalnym światem (Husserl, 2008, 198, 581-585).

perspektywy i sprawia, że podobnie czujemy, myślimy i oceniamy. Język, łącząc subiektywną i intersubiektywną perspektywę, umożliwia skuteczne wspólne działanie i planowanie. Wszystkie postaci kultury pochodzą z tradycji, a jej osiągnięcia duchowe pomnażają się dzięki dalszej pracy kolejnych pokoleń. Każda kultura ma historycznie ukształtowany świat życia danej wspólnoty, a w nim wyznaczoną pewną granicę „tego, co swojskie” i „tego, co obce” i również perspektywy innych kultur, także ludzkości, jako jednej historii całości różnych kultur.

W ramach wspólnoty Ja realizuje ideały etyczne, religijne i polityczne, kształtuje swój światopogląd¹⁵. Świadomość polityczna obejmuje pięć hierarchicznie uporządkowanych typów światopoglądów (*Weltansichten*), wyznaczających właściwe im cele: 1. zmysłowości, 2. moralności, 3. wyższej etyczności, 4. religii i wiary, 5. oglądu i nauki.

Analogicznie do wyróżnionych światopoglądów, Ja wybiera w sposób wolny typ człowieczeństwa. Jeśli jego celem jest zmysłowo pojmowane szczęście, to pozostaje na najniższym szczeblu. Kolejne prowadzą do ideału człowieczeństwa. Ja zbliża się do ideału, kierując się obiektywnymi wartościami, które należy przestrzegać (jest to naszą powinnością) oraz subiektywnymi, motywowanymi przez miłość (Gniazdowski, 2009, 443). One wymagają ponadto racjonalnej wiary (*Vernunftglaube*) w Boga, jako troszczącego się o ludzkie losy i odpowiadającego na ich powołania (*Berufungen*) (Husserl, 2014, 265-527). Możliwość określania postawy (samo-określania się) obejmuje odpowiednio dwa wzorce: świecki – doskonałości względnej, społeczeństwa wolności, rozumu i nauki oraz religijny – doskonałości absolutnej. Realizacja wzorców ma miejsce we wspólnocie, one wyznaczają cel i kierunek jej postępu. Idea

15 Światopogląd jest elementem struktury habitualności, wpływającą z indywidualnego doświadczenia mądrością praktyczną, utrwaloną przez nawyk, tradycyjnie jako etos lub cnota.

doskonałości absolutnej – Boga, stanowi *limes* rozumu teoretycznego i praktycznego. Ideałem etycznego Ja jest świętość (*Seligkeit*), jej przeciwieństwem nieszczęście (*Unselig*), życie, w którym próby dążenia do świętości wciąż zawodzą (Husserl, 1997, 209). O tym, czy Ja pozostaje wierne, czy też odchodzi od owego ideału – powinności miłości, informuje sumienie. Kierując się ideałem religijnym, Ja jest prawdziwie wolne. Również wspólnota powołana jest do życia w wolności, czyli wolnego działania i tworzenia. Gdy Ja postępuje moralnie z własnego wyboru, a cele i dążenia indywidualne każdego uczestnika wspólnoty są takie same i ich członkowie pomagają sobie nawzajem w realizacji osobistego ideału, powstaje wspólnota wyższego rzędu – kultury nacechowanej określonymi wartościami.

Jednostka jest częścią wspólnoty osób, a osoba jest najwyższą wartością. Z tego względu powinniśmy wspólnie odpowiadać za siebie, troszczyć się o siebie wzajemnie, kierując się zasadą miłości osoby, która zobowiązuje do wzajemnej za siebie odpowiedzialności. Kierowanie się zasadą miłości jest również warunkiem zbudowania prawdziwie ludzkiej kultury, której realizacja stanowi cel wspólnoty, owej „osobowości wyższego rzędu”. Do woli etycznej należy zadanie ugruntowania na nowo europejskiej kultury, kształtowania życia osobowego i społecznego w ten sposób, aby ideały etyczne stały się nawykiem woli, który cechuje osobę i kulturę. Ja, jak i wspólnota zawiera w sobie uniwersalną wolę prawdziwego, czyli ukierunkowanego na absolutny *telos* życia. Powiązanie ideałów etycznych i politycznych, moralności i wolności, to postulat urzeczywistnienia moralnego porządku świata.

Wolę „prawdziwego życia” zawartą w prawdziwym Ja i wolę uniwersalną „prawdziwej wspólnoty” przenika ta sama teleologia. Imperatyw kategoryczny: „Czyń to, co najlepsze w obrębie osiągalnego dobra, w ramach każdorazowej całościowej sfery (*Gesamtsphäre*) praktyczności”, ma swój odpowiednik w odniesieniu do świata kultury, ponieważ różne kultury są tworem indywidualnych wyborów i działań. Ideałem jest najlepsza z możliwych kultur etycznie najlepszej

ludzkości, a jego realizacja – ukonstytuowanie prawdziwie ludzkiej kultury, nieskończonym zadaniem, etycznym celem¹⁶. Jednak realizacja uniwersalnej woli, urzeczywistnianie idei teleologii, nie jest konieczna ze względu na przypadkowość, jaka cechuje faktyczne Ja, ludzkie istnienie (*Dasein*). Idea teleologii stanowi ontologiczny *eidos*, sterujący tendencją rozwojową ludzkości (Chun Lo, 2009, 337-338). W tym kontekście wewnętrzna motywacja Ja staje się częścią dążeń wspólnoty, jako procesu kierowanego przez ideę bytu najwyższego, woli boskiej. Obejmuje ona wszystkie Ja i ich wytwory, przekracza wszystko, co ukonstytuowane czasowo. Wola boska jest ostatecznie czynnikiem sprawczym, racjonalnie kształtującym naturę i świat, orientującym świat i dążenia jednostek i społeczności na doskonałe dobro, źródło autentycznych wartości.

5. PODSUMOWANIE

Stawanie się w pełni osobą jest procesem, w którym Ja, podmiot świadomy siebie jako centrum swojego aktowego życia, staje się częścią wspólnoty i w jej ramach realizuje ideały etyczne, religijne i polityczne. Husserl wyróżnia dwa wzorce somookreślenia się: świecki społeczeństwa wolności, rozumu i nauki oraz religijny – doskonałości absolutnej. Wyznaczają one cel i kierunek jej postępu. Gdy cele i dążenia indywidualne każdego uczestnika wspólnoty są takie same, powstaje wspólnota osób kierujących się zasadą miłości. Powiązanie ideałów etycznych, religijnych, moralności i wolności jest warunkiem odnowienia europejskiej kultury, urzeczywistnienia moralnego porządku świata, a celem etycznym jednostki i wspólnoty powstanie prawdziwie ludzkiej kultury.

W Husserlowskim pojęciu osoby zasadniczo mieszczą się jej wszystkie, znane z tradycji, cechy. Warunkiem koniecznym

16 Świadomości politycznej i odpowiadającej jej dziedzinie fenomenów politycznych dotyczy praca Held, 2003.

i dostatecznym bycia w pełni osobą jest autorefleksja, która prowadzi do samowiedzy, łączącej poznanie i działanie – akty wolitywne, wartościujące i normatywne. Współczesny dyskurs toczy się wokół pojęcia tożsamości jednostki, a nie osoby. Choć podkreśla wagę refleksji, to chodzi w nim bardziej o świadomość biograficznej ciągłości, indywidualnego poczucia tożsamości, o „projekt refleksyjny Ja”, który polega na utrzymywaniu spójnych, na bieżąco weryfikowanych narracji biograficznych¹⁷. W kontekście pojęcia tożsamości wymienia się najczęściej następujące cechy: świadome poczucie spójności jednostki, dążenie, aby zachować osobistą ciągłość, rozumienie siebie, utrzymanie wewnętrznej solidarności z grupowymi ideałami i grupą. Wszystkie te aspekty ulegają coraz bardziej postępującemu „upłynnieniu”. W szybko zmieniającej się rzeczywistości trudno znaleźć motywację, aby kształtować indywidualny sposób bycia, który wymaga przyznania się przed sobą do własnych motywów i zaangażowań w ważnych dziedzinach swojego życia, dostrzeżenia wad i mocnych stron, siebie jako istoty biologicznej i społecznej. Potrzeba autorefleksji i obowiązek samodoskonalenia się nie są atrakcyjne w tym samym stopniu co niegdyś. Również dlatego, że kierowanie swoim życiem jest znacznie trudniejsze w społeczeństwie, przyjmującym jako jedyny powszechnie aprobowany konsumpcyjny styl życia.

17 „Mówić o tożsamości jednostki lub wspólnoty, to odpowiedzieć na pytanie: kto coś zrobił? kto jest sprawcą, autorem działania (...) co uprawnia do uznawania, że podmiot działania pozostaje ten sam prze całe jego życie, rozciągające się od narodzin do śmierci? Odpowiedź może być tylko narracyjna. Odpowiedź na pytanie »kto?«, to opowiedzieć historię życia. Historia opowiedziana mówi o kto działania. Tożsamość kto jest zatem jedynie tożsamością narracyjną” (Ricoeur, 2008, 353). Dzięki pomnożeniu warstw narracyjnych (nawarstwieniu refleksji) w autobiografii mamy większe szanse wykrycia owych najlepszych w danej chwili opisów samego siebie, dzięki którym cenione dobra przechodzą w samozobowiązania i racje działania. Dzięki pomnożeniu warstw narracyjnych (nawarstwieniu refleksji) w autobiografii mamy większe szanse wykrycia owych najlepszych w danej chwili opisów samego siebie, dzięki którym cenione dobra przechodzą w samozobowiązania i racje działania (Piłat, 2021, 46).

Czy w takiej sytuacji należy mówić o odchodzeniu od tradycyjnego pojęcia osoby, którego osią jest autorefleksja? Odpowiedź na to pytanie zależy od ustalenia, czy „projekty refleksyjne Ja” wyznaczone są przez systemy abstrakcyjne, czy też stanowią osobistym wysiłkiem. Jeśli przez systemy abstrakcyjne, eksperckie, to problemy egzystencjalne, które wymagają osobistego zaangażowania, wewnętrznego doświadczenia wartości etycznych, estetycznych i religijnych itd., stopniowo znikają z pola zainteresowań jednostki. Niezgodne są bowiem z pojęciem „szacowania ryzyka” i wykorzystania dynamiki kontroli społecznej¹⁸. Akceptujemy wówczas przekonanie, że „(...) to, kim i czym jesteśmy, jest efektem nie tyle naszej »osobistej esencji« (rzeczywistych uczuć, głębokich przekonań itd.), lecz tego, jak jesteśmy »konstruowani« w różnych grupach społecznych” (Gergen, 2009, 201). W rezultacie „zapożyczamy” swoją tożsamość, a nie konstytuujemy na drodze powinności wobec siebie, refleksyjnego projektu. Świadomość jednostki odcina się od głębokiego ja, sprzyjającego życiu, rozwojowi i twórczości, redukując się do podmiotu społecznego, który jest w dużej mierze tworem społecznym, chwilowym tworem społeczeństwa konsumpcyjnego.

Jak widać, refleksja nad orientacjami i działaniami i wola stania się osobą etyczną pozostaje cechą konstytutywną osoby. O kwestii tożsamości nie decyduje bowiem zwyczajny zespół faktów, lecz mocno wartościujące wybory, czyli realizujące ideały etyczne, religijne i polityczne¹⁹. Wygląda na to, że nie stawiając sobie pytania: „Jaki chcę być?”, „Kim jestem?”, nie wskazując wyborów, zobowiązań, identyfikacji, którym będziemy wierni w naszym postępowaniu,

18 Anthony Giddens określi społeczeństwo drugiej połowy XX wieku „samozwrotnym”, to znaczy eksponującym niebezpieczne splątanie indywidualizmu i instytucji. Wynika ono z panowania „systemów eksperckich”, dających narzędzia zanim zostanie sformułowany problem do rozwiązania (Giddens, 2001, 144-145).

19 „Nie możemy się obejść bez orientacji względem dobra, chociaż nasze wyobrażenia o dobru zmieniają się z biegiem czasu, przynika ono cały nasz sposób rozumienia siebie” (Taylor, 2012, 93).

tracimy świadomość różnicy między rzeczą, innymi i sobą, która leży u podstaw naszego mówienia o osobach²⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Cavallaro, M. (2022). "I Want, Therefore I Can": Husserl's Phenomenology of Heroic Willing. W M. Cavallaro, G. Heffernan (red.), *The Existential Husserl. A Collection of Critical Essays* (45-63). Springer.
- Chun Lo, L. (2009). Teleologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla. *Przegląd Filozoficzny*, 18(4), 337-351.
- Gergen, K.J. (2009). *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*. PWN.
- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. PWN.
- Gniazdowski, A. (2009). Przyczynek do fenomenologii świadomości politycznej. *Przegląd Filozoficzny*, 18(4), 423-449.
- Held, K. (2003). *Fenomenologia świata politycznego*. Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesung und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus der Nachlass. Zweiter Teil: Erster Teil 1921-1928*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. PWN.
- Husserl, E. (1982). *Medytacje kartezjańskie*. PWN.
- Husserl, E. (1988a). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1988b). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1991). *Wykłady z etyki i teorii wartości 1908-1914*. Znak.
- Husserl, E. (1992). *Filozofia jako ścisła nauka*. Fundacja Aletheia.
- Husserl, E. (1993). *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Fundacja Aletheia.

20 „Moralność jest możliwa tylko dzięki tej zdolności do samoobiektywizacji i przez to do samorelatywizacji” (Spaemann, 2001, 20). Jest ona nie tyle zwrotem ku sobie, ile widzeniem siebie oczyma innego.

- Husserl, E. (1997). Wert des lebens. Wert der welt. Sittlichkeit (tugend) und glückseligkeit (Februar 1923). *Husserl Studies*, 13, 201-235. <https://doi.org/10.1007/BF00366577>.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Text aus dem Nachlass (1916-1937)*. Springer.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908-1937*. Springer.
- Loidolt, S. (2009). Husserl and the Fact of practical Reason – Phenomenological Claims toward a philosophical Ethics. *Santalka. Filozofija*, 17(3), 50-61.
- Loidolt, S. (2022). *Is Husserl's later Ethics Existentialist? On the Primal Facticity of the Person and Husserl's Existential Rationalism*. W M. Cavallaro, G. Hefernan (red.), *The Existential Husserl. A Collection of Critical Essays* (145-161). Springer.
- Maciejczak, M. (2016). Refleksja i sumienie w Husserlowskiej teorii świadomości. *Kwartalnik Filozoficzny*, 44(2), 125-139.
- Maciejczak, M. (2021a). *Hermeneutyka życia świadomości według Edmunda Husserla*. Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej.
- Maciejczak, M. (2021b). Kontekst habitualności w Husserlowskiej teorii świadomości. *Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 9(1), 5-18.
- Maciejczak, M. (2024). Refleksja w Husserlowskiej teorii świadomości. *Studia Philosophiae Christianae*, 50(2), 69-83.
- Marbach, E. (1974). *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Springer.
- Melle, U. (2002). *Edmund Husserl: From Reason to Love*. W J.J. Drummond, L. Embri (red.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook* (229-248). Kluwer Academic Publishers.
- Piłat, R. (2021). Aksjologiczna nieprzejrzystość. O silnych wartościowaniach w dziennikach pisarzy. *Konteksty Kultury*, 18(1), 32-46.
- Półtawski, A. (2011). *Fenomenologia jako fundamentalna filozofia moralna według Stephana Strassera*. W A. Półtawski, *Po co filozofować?* (330-352). Oficyna Naukowa.
- Ricoeur, P. (2008). *Czas i opowieść*, tom 3: *Czas opowiadany*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Spaemann, R. (2001). *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Oficyna Naukowa.
- Taylor, C. (2012). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Vargas Bejarano, J.C. (2006). *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*. (New Studies in Phenomenology, Band 3). Peter Lang.

THE CONSTITUTION OF THE PERSON ACCORDING TO EDMUND HUSSERL

Abstract. This article examines the steps of the process of becoming a person according to Husserl. It shows the main characteristics and phases of the process. Becoming a person is a special kind of commitment that requires perseverance, remaining faithful to the chosen directions of action and values. Self-reflection is also a constitutive factor, as it indicates the directions of action, goals and values, it enables the full realization of one's own potential. Husserl showed in detail the dynamics of becoming a person responsible for oneself and others, and thus a moral subject. His account combines all the features of the classical concept of a person into a coherent whole. In the conclusion, I pose the question: should we speak of a departure from the tradition-bound notion of a person?

Keywords: person; constitution of person; ethics; self-reflection; identity; Edmund Husserl

MAREK MACIEJCZAK

Politechnika Warszawska

(Warsaw University of Technology, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5199-6651>

marek.maciejczak@pw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.02



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 11/03/2024. Zrecenzowano: 7/05/2025. Zaakceptowano do publikacji: 20/05/2025.

TYMOTEU SZ MIETELSKI

RELACJONIZM JAKO JEDEN Z NURTÓW FENOMENOLOGII W UJĘCIU ENZA PACIEGO

Streszczenie. Celem podjęcia badań, przedstawionych w artykule, jest próba częściowego wypełnienia luki w polskiej literaturze filozoficznej, w której znajdują się znikome odwołania do ważnego włoskiego filozofa Enza Paciego (1911-1976). Był on jedną z kluczowych postaci fenomenologii włoskiej, zarówno fazy pierwszych interpretacji myśli Edmunda Husserla, jak i ponownego zainteresowania jego poglądami w czasie tzw. drugiej fali fenomenologii włoskiej od lat 60. XX wieku. Paci formułuje propozycję relacjonizmu – filozofię czasu i relacji, która to filozofia koncentruje się na relacjach i otwarciu podmiotu na relacje. Na początku tekstu omówiony jest kontekst historyczno-filozoficzny twórczości Paciego. Zasadnicza część artykułu traktuje o koncepcji relacjonizmu i jej założeniach. W końcowej części przedstawione są motywy powrotu do myśli Husserla.

Słowa kluczowe: Enzo Paci; relacjonizm; fenomenologia; filozofia włoska

1. Wstęp. 2. Kontekst historyczny relacjonizmu w myśli Paciego. 3. Źródła relacjonizmu. 4. Rozumienie relacji. 5. Trzy zasady relacjonizmu. 6. Powrót do fenomenologii Husserla. 7. Zakończenie.

1. WSTĘP

Celem podjęcia rozważań jest przedstawienie interesującej propozycji Enza Paciego (1911-1976), ważnego włoskiego filozofa, dotyczącej rozumienia fenomenologii¹. Opracowanie to ma za zadanie przynajmniej częściowo uzupełnić lukę w polskiej literaturze filozoficznej, w której znajdują się tylko sporadyczne odniesienia do Paciego. Oprócz wyboru jego esejów, przetłumaczonych i opatrzonych

1 Artykuł jest rozszerzoną wersją referatu przedstawionego na XXII Międzynarodowej Konferencji Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego (1-2 grudnia 2023 roku w Warszawie). Wszystkie cytaty tekstów włoskich (z wyjątkiem: Paci, 1980a) podane są w tłumaczeniu własnym autora.

wstępem przez Stanisława Kasprzysia (Paci, 1980b; Kasprzysiak, 1980) oraz jednego tekstu i uwag w książce Andrzeja Nowickiego (1977) próżno szukać odwołań czy komentarzy do jego poglądów.

Enzo Paci formułuje w ramach fenomenologii propozycję relacjonizmu, który definiował w następujących słowach: „filozofia czasu i relacji, która nie oddziela procesu sytuacji czasowych od warunkujących je relacji, które ten proces konstytuują i nie zamyka go w abstrakcyjnym determinizmie, ale otwiera na nowe relacje” (Paci, 1957, 11). W artykule na początku omówiony zostanie kontekst twórczości Paciego, zasadnicza część tekstu traktuje o koncepcji relacjonizmu i jej założeniach, w końcowej części przedstawione są motywy jego powrotu do myśli Edmunda Husserla.

Warto najpierw krótko zarysować kontekst pojawienia się myśli fenomenologicznej we Włoszech. Za początek zainteresowania myślą Husserla w tym kraju uznaje się artykuły Antonia Banfiego z 1923 roku (Banfi, 1923a; 1923b). Wcześniej żaden włoski badacz nie zajmował się fenomenologią w ścisłym tego słowa znaczeniu (Mocchi, 1990, 1; Zecchi, 2002a, 478; Buongiorno, 2015, 71-83). Przed ich publikacją poglądy Husserla były znane nad Tybrem tylko w niewielkim stopniu – niektórzy uczniowie Franza Brentana poznali fenomenologię dzięki odwiedzinom Husserla we Florencji (Mocchi, 1990, 11). Od tekstów Banfiego rozpoczyna się tzw. pierwsza fala włoskiej fenomenologii, która zanika w latach 30. i 40. na skutek zwrócenia się myśli włoskiej do egzystencjalizmu, uważanego za bardziej dojrzały kierunek filozoficzny niż poglądy Husserla. Uważa się, że pierwszy okres zainteresowania fenomenologią we Włoszech zamyka Enzo Paci i jego zetknięcie z myślą Husserla (Mocchi, 1990, 84; Zecchi, 2002b, 479-481). To właśnie Paci zainicjuje drugą falę włoskiej fenomenologii, o czym będzie mowa w końcowej części tekstu.

2. KONTEKST HISTORYCZNY RELACJONIZMU W MYŚLI PACIEGO

Enzo Paci był uczniem Banfięgo, profesorem filozofii w Pawii i Mediolanie oraz założycielem wydawanego do dzisiaj czasopisma *Aut Aut* (autaut.ilsaggiatore.com). Studia filozoficzne zwieńczył pracą dyplomową, w której rozważał znaczenie dialogu *Parmenides* w poglądach Platona. Dzięki Banfiemu doszedł do przekonania, że myśl Platona można powiązać z aktualizmem, czyli jedną z włoskich wersji idealizmu. Doprowadziło go to w konsekwencji do uznania bliskości filozofii platońskiej z prądami filozofii współczesnej: fenomenologią z jednej strony i egzystencjalizmem z drugiej strony (Mocchi, 1990, 111; Paci, 1942, 63).

Do spotkania z fenomenologią doszło w momencie, gdy Paci próbował przekroczyć neokantowską oraz banfiańską interpretację platonizmu (Mocchi, 1990, 115). W tej pierwszej fazie zainteresowania fenomenologią Paci uważał, że ejdetyka u Husserla ma charakter platoński, lecz widać u niego również inspiracje arystotelesowskie. Pisał: „w głębi myśli Husserla jesteśmy świadkami ciągłego dostosowywania się postulatu ejdetycznego, fundamentalnie intuicyjnego i *noetycznego*, do postulatu transcendentanego, w istocie formalnego i *dianoetycznego*. Zatem wartość myśli Husserla wydaje się polegać na tym, że w niej dociera się do dwóch przeciwstawnych prądów myśli europejskiej, prądów, które można by określić również jako arystotelesowski i platoński” (Paci, 1940, 41-43). Co więcej, Paci twierdził, że w filozofii Husserla „można byłoby dostrzec zsyntetyzowane niepokoje całej współczesnej myśli niemieckiej: jej ideałem jest ideał czystej racjonalności, ale dla tych, którzy wiedzą, jak odczytać doświadczenie Husserla w jego głębi, istnieją powody, które w dużym stopniu usprawiedliwiają powstanie egzystencjalizmu na łonie fenomenologii” (Paci, 1940, 30). Paci starał się ukazać egzystencjalizm jako naturalne rozwinięcie poglądów Husserla (Mocchi, 1990, 118). Było to dla niego istotne, gdyż w ówczesnej filozofii włoskiej istniały dwie przeciwstawne tendencje: niektórzy krytykowali przedstawicieli

egzystencjalizmu za zdradę myśli Husserla (Preti, 1940), inni uważali poglądy Heideggera za dojrzsze i ignorowali ich fenomenologiczne źródło (Graselli, 1928).

Paci uważał, że można wskazać trzy główne punkty filozofii Husserla: 1. negatywną metodę redukcji transcendentnej, 2. wymiar ontologiczno-egzystencjalny fenomenologii oraz 3. zagadnienie osoby. Na ten ostatni zwracał baczniejszą uwagę, gdyż utrzymywał, że Husserl uważał za konieczne wyjaśnienie zagadnienia relacji i wielości podmiotów, jako że w idealizmie postkantowskim problem ten był niezrozumiały. Niemniej Paci twierdził, że nie udało mu się tego dokonać: „problem osoby jest granicą, w której przekracza się rozpaczliwy racjonalizm Husserla. Po nieudanej próbie racjonalnego wytłumaczenia problemu przeznaczenia człowieka nastąpiła atmosfera, w której rozwinie się filozofia egzystencji” (Paci, 1940, 46). Na marginesie powyższych zdań kilka lat później Paci zanotuje, że właśnie dlatego został egzystencjalistą (Sini, 1965, 128). Odejście Paciego od fenomenologii wpisywało się w zanik zainteresowania myślą Husserla we Włoszech, gdzie w drugiej połowie lat 30. zaciekawienie fenomenologią ustępuje dyskusjom dotyczącym egzystencjalizmu, zwłaszcza w ujęciu Heideggera, ale także Jaspersa, Kierkegaarda, a później Sartre’a (Sini, 1965, 126).

Jednak Paci w egzystencjalizmie również nie znalazł rozwiązania zagadnienia istnienia jednostki ludzkiej w intersubiektywności podmiotów. Uważał, że egzystencjalizm dobrze określa problem, ale go nie rozstrzyga. Jak rozwiązać problem egzystencji człowieka? Otóż dla Paciego „godność każdego człowieka opiera się o jego zdolności tworzenia relacji i projektowaniu siebie w stronę przyszłości rozumianej jako sieć relacji w wymiarze kosmicznym” (Kobyliński, 2015, 319). Człowiek powinien wchodzić ciągle w nowe relacje, pielęgnować je i nawiązywać, uciekać przed niebezpieczeństwem izolacjonizmu, otwierać się ku przyszłości. Paci diagnozuje zatem niewystarczalność egzystencjalizmu i potrzebę uprawiania tzw. egzystencjalizmu pozytywnego. To ostatnie sformułowanie pochodzi od Nicoli Abbagnana,

najwybitniejszego przedstawiciela egzystencjalizmu we Włoszech. Dlaczego egzystencjalizmu pozytywnego? Zdaniem Paciego (i Abbagnana) egzystencjalizm jako taki, negując koncepcję istoty, popada w nihilizm. Egzystencjalizm pozytywny postuluje natomiast transformację koncepcji istoty w konkretność wydarzenia (Paci, 1965b, 30, 161). W konsekwencji należy wprowadzić do rozważań pojęcia wartości, możliwości i wyboru. Stąd jest to egzystencjalizm pozytywny, którego swoją wersję Paci później nazwie „relacjonizmem” (Kobyliński, 2015, 320; Sini, 1965, 129), przejmując tę nazwę z myśli Alfreda N. Whiteheada (Kasprzysiak, 1980, 7).

3. ŹRÓDŁA RELACJONIZMU

Za początek relacjonizmu uznaje się wpis Paciego w dzienniku z 9 listopada 1950 roku, w którym po raz pierwszy wyraźnie omawia problematykę czasu i jego nieodwracalności (Vigorelli, 2001, 181)². Definiuje relacjonizm jako filozofię czasu i relacji, filozofię, która koncentruje się na relacjach i otwarciu podmiotu na relacje (Paci, 1957, 11).

Zadaniem relacjonizmu była konfrontacja z nauką współczesną, zwłaszcza z tendencjami neopozytywistycznymi oraz z filozofią współczesną w dobie zmierzchu idealizmu włoskiego (Vigorelli, 2001, 180). Widać w tym postulatcie inspirację myślą Husserla. Wobec diagnozowanej słabości współczesnych systemów filozoficznych (zwłaszcza idealizmu) oraz sukcesów naukowego przyrodoznawstwa Husserl stawiał fenomenologii zadanie przezwyciężenia scjentyzmu i naturalizmu. Paci zaś chciał, aby relacjonizm przeciwdziałał izolowaniu poszczególnych obszarów kultury i nauki oraz przyczynił się do sformułowania nowej encyklopedii całej wiedzy, encyklopedii, która byłaby w nieustannym procesie *stawania się*. Innym rozwiązaniem

2 Fragmenty, do których odnosi się Vigorelli, nie zostały wydane ani w wersji włoskiej (Paci, 1961a), ani w polskim tłumaczeniu (Paci, 1980a).

problemu separacji nauk mogłaby być uniformizacja języka nauki. Tą drogą poszli, zdaniem Paciego, neopozytywiści. On natomiast uważał, że każda nauka zawiera w sobie ontologię regionalną, relacjonizm ma zaś dążyć do ontologii ogólnej (Paci, 1957, 17). Nie chciał używać jednak terminu „ontologia”, który odwołuje się do bytu. Kategorią główną nie jest tu bowiem byt, ale czas i sytuacje czasoprzestrzenne. Źródłem podejścia Paciego jest fizyczna teoria względności, która w jego ocenie wymyka się interpretacjom klasycznej filozofii. Nie chciał on jednak uprawiać filozofii opartej na teorii względności. Zamierzał raczej zbudować filozofię, która obejmować będzie całą wiedzę, m.in. teorię względności i filozofię klasyczną (Paci, 1957, 17).

Źródłem relacjonizmu było również przekonanie Paciego, że podstawowym zagadnieniem filozoficznym jest problem relacji pomiędzy ludźmi i szerzej – wszystkich relacji w ogóle (Paci, 1976, 455; Sini, 1981, 148). W jego ocenie z tematyką tą nie radził sobie ani egzystencjalizm, ani metafizyka substancjalna. Jego zdaniem podkreślenie roli relacji bardziej odpowiada egzystencji człowieka w świecie, która nie jest stała i pewna, ale jest związana z ryzykiem, odpowiedzialnością i koniecznością wyboru. Relacjonizm również prowadzi do metafizyki, ale jej podstawową kategorią jest *relacja*, posiadająca cechę totalności. Jako taka relacja nie jest konstruktem aplikowanym do rzeczywistości, ale konstytuuje rzeczywistość (Paci, 1965b, 274; Mugnaini, 2014-2015, 7-11).

Dla Paciego istnienie człowieka jest procesem, a nawet kompleksem procesów, wydarzeń, których nie można zamknąć w definicjach ani w dogmatycznych twierdzeniach. Aby je zrozumieć, należy zagłębić się w strukturę czasową i z tej perspektywy badać historię i konkretne podmioty. Prowadzi go to do rozumienia podmiotu jako podmiotu pozostającego zawsze w relacji (Sini, 1965, 129). Sini przytacza takie sformułowania Paciego: „Kiedy mówimy o *podmiocie*, mamy na myśli *nas*, konkretnych ludzi w ciele. Ale mamy również na myśli to, że nie jesteśmy oddzielnymi rzeczami czy atomami: w każdym z nas zawarta jest relacja ze wszystkimi

innymi możliwymi podmiotami” (Sini, 1965, 129). Filozofia, zdaniem Paciego, zaczyna się w momencie, gdy jednostkowy człowiek odkrywa, że mieści w sobie „typowe związki [relacje] swojej istoty z całą resztą świata” (Paci, 1980a, 30).

4. ROZUMIENIE RELACJI

Jak Paci rozumiał relację? Uważał, że elementem wspólnym wszystkich relacji nie jest ich forma, ale sposób, w jaki relacja „relacjonuje” (Paci, 1965b, 275). Forma nie będzie bowiem identyczna w różnych przypadkach, ale zawsze będzie miała pewną konieczną cechę charakterystyczną. Trudność w uchwyceniu tego ujęcia pochodzi z faktu, że gdy zazwyczaj mówimy o relacji, najpierw bierzemy jakieś krańce, a potem wskazujemy na relację między nimi. Jeśli powiemy o relacji *A* i *B*, że *A* jest większe od *B*, to relacja ta będzie zależeć od wielkości *B*, które jest miarą. Zwracamy uwagę na miarę *B* i od tej miary definiujemy relację. Tymczasem w relacjonizmie to nie krańce relacji konstytuują relację, ale sama relacja ma charakter konstytutywny. W ogóle nie można tutaj mówić o krańcach relacji w oderwaniu od relacji, gdyż wszystko, co istnieje, istnieje już w relacji do czegoś (Paci, 1965b, 277; Mugnaini, 2014-2015, 12).

Dalej, relacja ma swój kierunek, który jest niezmienny, podczas gdy krańce relacji są zmiennymi. Jeśli relacja ma kierunek od – do, niemożliwy jest kierunek odwrotny. Relacja jest nieodwracalna (Paci, 1965b, 278). Z tego, że relacja ma kierunek, wynika, że wychodzi ona niejako poza siebie. Relacja zawsze jest relacją z kimś lub do czegoś, nigdy tylko do siebie (Fabris, 2021, 11).

Paci rozumie zasadę nieodwracalności jako sprzeciw wobec wizji świata zrównoważonego i zakończonego. Uważa, że patrzenie na rzeczywistość w sposób metafizyczny, czyli jako na świat istniejących substancji, jest niewystarczające dla jej zrozumienia. Opowiada się za podejściem właściwym dla historyzmu, czyli badaniem rzeczywistości i zjawisk ze względu na ich powstanie i rozwój. Przywołuje

to na myśl poglądy Hegla, lecz Paci odrzucał ich rozumienie w kluczu deterministycznego idealizmu (Paci, 1965b, 12). Jego zdaniem „to, co istnieje, znajduje się w sytuacji nieodwracalnej. To, co istnieje, jest w czasie; nie ma istnienia, które nie byłoby w czasie” (Paci, 1965b, 13). Utrzymuje, że w klasycznym ujęciu byt był rozważany poza czasem i to byt fundował czas. W jego ujęciu „byt poza relacją czasową jest nie do przyjęcia. Nie można również powiedzieć, że czas jest podstawą bytu, ponieważ w takim przypadku czas znajdowałby się poza relacją i nie byłoby możliwości połączenia bytu i czasu. Tak jak relacja jest w totalności [wszystkich relacji], a totalność jest w relacji, tak relacja jest w czasie, a czas jest w relacji” (Paci, 1965b, 282).

5. TRZY ZASADY RELACJONIZMU

Oprócz wspomnianej zasady nieodwracalności, Paci formułuje trzy podstawowe zasady relacjonizmu: zasadę egzystencji, zasadę formalizacji i zasadę sensu lub harmonii.

Pierwsza z zasad związana jest z uznaniem, że egzystencja jako proces czasoprzestrzenny jest konsumpcją, spalaniem, zużywaniem się (Paci, 1957, 27). Zasada ta stwierdza istnienie pewnej energii, która jest zużywana, aby podmiot mógł egzystować. Energia owa jest w swej istocie niepoznawalna, co więcej, jest ona, zdaniem Paciego, niedefiniowalna. Dlaczego tak jest? Jest tak dlatego, że próba definicji energii musiałaby przypominać poszukiwanie pierwszej przyczyny, a takie poszukiwanie miałoby charakter metafizyczny. Egzystencja bowiem jest konsumpcją energii, ale konsumowana energia jest konstytuowana przez konsumpcję wcześniejszej energii. Paci ilustruje tę tezę przykładem z fizyki. Spalanie węgla jest w istocie spalaniem energii, pochodzącej z lasów ery paleozoicznej. Proces wzrostu tych lasów był wynikiem konsumpcji energii. Egzystencja jest zatem procesem od nieskończonej przeszłości do nieskończonej przyszłości, gdyż „każdy określony proces, każda seria wydarzeń, każda *rzecz*, każda forma życia, zakłada nieskończoną przeszłość

przed sobą i konstytuuje się poprzez ciągle wykraczanie poza siebie, otwierając się na przyszłość” (Paci, 1957, 30).

Świat jawi się zatem jako nieskończony i nieuporządkowany. Jako taki niepokoi człowieka, gdyż człowiek preferuje porządek. Ale właśnie jako taki, powiada Paci, świat stawia ludzkiemu intelektowi zadanie uporządkowania, świat jawi się jako wyzwanie. Aby uporządkować świat, człowiek musi pracować, myśleć i ciągle na nowo odkrywać, dokonywać wyborów: „myślenie wynika z potrzeby wyboru. Zakłada zatem wybór, a wybór z kolei zakłada proces egzystencjalny. Zatem nie: *myślę, więc jestem*, ale: *muszę wybierać i dlatego muszę myśleć*” (Paci, 1957, 33). W takim rozumieniu, kontynuuje Paci, logika nie poprzedza egzystencji, ale wyłania się z niej. Regułą, na której opiera się każda logika, jest zasada niesprzeczności, którą Paci wyraża w kontekście relacjonizmu jako zasadę formalizacji. Formalizacja jest procesem abstrakcji w celu symbolicznego opisu rzeczywistości. W wyniku abstrakcji pomija się zmienne i ujmuje istotę (w tym przypadku) procesów naturalnych. Zasada formalizacji wyraża zatem pierwszeństwo egzystencji przed logiką oraz pochodzenie abstrakcyjnych wyników od sytuacji naturalnych (Paci, 1957, 34–35; Fabris, 2021, 14).

Trzecią zasadą relacjonizmu jest zasada sensu lub harmonii, według której każdy proces ma sens, wyrażający się w zgodności z naturą, życiem, witalnością. Zasada ta uznaje za wartościowe to, co naturalne, przed tym, co nienaturalne. Jednocześnie chodzi o wykazanie charakteru etycznego relacji, gdyż zasada sensu wyraża konieczność wyboru tego, co zgodne z naturą, życiem, witalnością, jako bardziej wartościowego niż to, co się przeciwstawia naturze, życiu, witalności. Wartość to to, co ma większy sens (Paci, 1957, 36; Fabris, 2021, 15). Człowiek ma co najmniej dwie drogi do wyboru: drogę życia lub śmierci. Zdaniem omawianego filozofa życie to nie tylko sprawa instynktu, lecz człowiek powinien wybierać drogę życia, a gdy dokonuje takiego wyboru, wybiera wartość, którą odkrywa jako wyższą od innych. Dzięki takim wyborom człowiek może stać się dobry i piękny, a co za tym idzie harmonijny, gdyż wprowadza pozytywną

relację pomiędzy ludźmi i pomiędzy nimi a naturą (Paci, 1957, 41; 1965b, 39).

6. POWRÓT DO FENOMENOLOGII HUSSERLA

Otwarcie na nowe prądy myślowe pomagało Paciemu w rozwijaniu relacjonizmu, ale równocześnie było impulsem do powrotu do fenomenologii, której idee Husserl pełniej wyjaśniał w rękopisach i późniejszych tekstach (Sini, 1965, 131). Mniej więcej w połowie lat 50. Paci odkrył dzięki studiowaniu rękopisów niewydanych, że Husserl analizował problem czasu już podczas wykładów w semestrze zimowym 1904/1905 (rękopisy D5, D7, D8, a także C7I, C6III). Zdał sobie także sprawę, że interpretacja fenomenologii w kluczu platońskiego idealizmu jest zbyt prostym uproszczeniem, że Husserl zawsze opowiadał się za konkretnością osoby ludzkiej, że zagadnienie osoby jest u niego ściśle związane z zagadnieniem intersubiektywności i życia społecznego (Paci, 1960a, 4). Omawiany filozof tak komentował myśl Husserla: „W centrum-monadzie jest wszystko: wrodzona jest przeszłość, która nie została jeszcze zapamiętana i przyszłość, która nie została jeszcze zrealizowana. W każdej terażniejszości implikowana jest uniwersalna korelacja i dlatego każda terażniejszość *zmierza do*, jest *intencjonalna* i może sama w sobie uwidocznąć nieskończony wszechświat i historię. Jeśli Ja jest terażniejszością, to Ja może nieustannie konstytuować świat, ponieważ już posiada świat w sobie. Jest to głęboki Husserlowski relacjonizm, który nie ma nic wspólnego z idealizmem i realizmem” (Paci, 1960b, 24).

Paci zaczął wiązać pojęcie relacji z pojęciem „*Paarung*” z *Medytacji kartezjańskich*: „W czasowości zawsze współistnieje relacja, a w uczasowieniu relacja determinuje się początkiem i końcem, konstytuuje się w osobie, która doświadcza uniwersalnej relacyjności w swojej skończonej indywidualizacji. Jeśli prawdą jest, że osoba rodzi się i umiera, to prawdą jest również, że zostaje wyrwana ze swojej skończonej relacyjności poprzez *Paarung* – konstytucję form

kultury, życia społecznego i historycznego. W ten sposób rodzi się ludzka wspólnota, która żyje dla realizacji teleologicznego zadania, które jest jej wrodzone, dla racjonalnej harmonii osób i dla ukonstytuowania w historii normalizacji ludzkości” (Paci, 1960b, 25).

Poprzez powrót do myśli Husserla Paci dał impuls drugiej fali zainteresowania fenomenologią. Od niego pochodzi zresztą sformułowanie „druga fala” (Paci, 1960a, 6). W pewnym miejscu Paci pisał wręcz, że fenomenologia może wydawać się wyczerpana, ale dla tych tylko, którzy chcieli w niej widzieć wstęp do egzystencjalizmu. Publikacja rękopisów Husserla i pogłębiona analiza jego poglądów prowadzi jednak do odczytywania egzystencjalizmu jako aspektu fenomenologii albo jako interpretacji pewnej fazy myśli Husserla (Paci, 1960a, 3; Sini, 1965, 134). Od egzystencjalizmu przez relacjonizm powrócił on zatem do fenomenologii (Kobyliński, 2015, 320). Paci wyraźnie stwierdził w 1958 roku: „usiłuję sprawić, by na włoską filozofię i kulturę wywarła wpływ fenomenologia. Moja fenomenologia to fenomenologia wzajemnych powiązań, fenomenologia relacjonistyczna, która chciałaby wziąć pod uwagę całą historię myśli fenomenologicznej i przewyciężyć egzystencjalizm. Główne jej elementy to czas (...) i relacje. (...) Egzystencjalizm pozytywny przekształca się w fenomenologię będącą relacjonizmem” (Paci, 1980a, 67).

Rzeczywiście, kolejne lata to okres wzmoczonej twórczości autorów, uformowanych w szkole Paciego. Franco Bosio zajmował się początkami fenomenologii (Bosio, 1962a; 1962b; 1962c; 1962d; 1963), Giovanni Piana badał manuskrypty Husserla, dotyczące intersubiektywności (Husserl, 1962), Paolo Caruso analizował relację fenomenologii i poglądów Sartre’a (Caruso, 1958; 1960; 1961), Emilio Renzi zgłębiał problemy związane z fenomenologiczną antropologią (Renzi, 1962). Fenomenologia stała się punktem odniesienia dla wielu dziedzin kultury. Prowadzone były analizy z wykorzystaniem metody fenomenologicznej w badaniu muzyki (Paci, 1964a; Rognoni, 1964) czy teatru (Rovatti, Veca, 1963), a także w socjologii (Paci, 1962;

Crespi, 1964; Marini, 1963), psychologii (Paci, 1963c), antropologii kulturowej (Paci, 1963a; 1965a), a nawet cybernetyce (Paci, 1964b).

W 1961 roku Paci opublikował tekst wstępnie podsumowujący początek odrodzenia fenomenologii we Włoszech (Paci, 1961b; Sini, 1965, 135). Sini w swoim komentarzu stwierdza: „nowe oblicze fenomenologii odrodzonej z popiołów egzystencjalizmu znajduje swój dojrzały wyraz na tych stronicach skupionych na problemie czasu w relacji do intencjonalności, na redukcji, na dialektyce, na intersubiektywności i *Lebenswelt*” (Sini, 1965, 135).

Właśnie w pojęciu *Lebenswelt* Paci dostrzegł, że „znaczenie człowieka może być zdefiniowane tylko w ramach świata, który go tworzy i do którego on należy” (Kobyliński, 2015, 320). Prowadzi to do konstatacji istnienia indywidualnego jako istnienia z natury wspólnotowego i intersubiektywnego. Dla Paciego intersubiektywność oznacza, że z jednej strony uspołecznienie opiera się na indywidualizacji, ale z drugiej indywidualizacja nie zaistnieje „bez jednoczesnego postępującego konstytuowania się życia społecznego wspólnoty” (Paci, 1963b, 135; 1961b, 136). W taki sposób jego fenomenologia staje się „metodą analizy relacji międzyludzkich – także w wymiarze społecznym, politycznym czy gospodarczym – oraz otwiera filozofię na procesy historycznego rozwoju pracy, kultury i praktyki obywatelskiej” (Kobyliński, 2015, 320).

Dla dopełnienia obrazu *itinerarium* filozoficznego Paciego warto wspomnieć jeszcze o dwóch momentach. Paci powraca do projektu encyklopedii całej wiedzy (Paci, 1963b; 1973). Inspiracją była tu publikacja Husserla *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia* (Husserl, 2024). Można powiedzieć, że Paci chce realizować zadanie, które od początku stawiał filozofii, mianowicie „urzeczywistnienia formy wzajemnej komunikacji między różnymi naukami” (Sini, 1965, 131). Końcowym natomiast etapem jego filozoficznej drogi jest zwrócenie uwagi na marksizm. Od lat 60. koncentrował się na ostatnich poglądach Husserla, zawartych zwłaszcza we wspomnianym wyżej tekście i próbował połączyć zawarte tu rozważania

z poglądami Karola Marksa oraz dokonać syntezy egzystencjalizmu, fenomenologii i marksizmu (Buongiorno, 2011, 83; 2015, 73).

7. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując powyższe rozważania, warto zauważyć, że Enzo Paci był ważnym dla rozwoju fenomenologii włoskiej myślicielem. Ukazanie rozwoju jego filozoficznych poglądów – od zainteresowania myślą Platona, przez pierwszy etap fenomenologiczny, następnie egzystencjalizm i relacjonizm, do drugiego etapu fenomenologicznego – ujawnia jego kluczową rolę zwłaszcza w drugiej fali fenomenologii włoskiej, czyli w najważniejszym momencie rozwoju tego prądu myślowego we Włoszech. Proponowany przez Paciego relacjonizm – z kategoriami czasu i relacji oraz zasadami nieodwracalności, egzystencji, formalizacji i sensu lub harmonii – może być rozumiany jako jeden z nurtów fenomenologii. Jest to jego oryginalny wkład w rozwój filozofii.

Uczynienie z relacji głównego elementu propozycji filozoficznej doprowadziło Paciego do ponownego zainteresowania poglądami Husserla. Ma to brzemienne skutki dla całej fenomenologii włoskiej, której centrum jest właśnie Paci, oraz dla filozofii włoskiej w ogóle, gdyż „fenomenologia (...) przenika przez całą włoską historię filozoficzną, od lat dwudziestych do współczesności”, nieustannie i zawsze od nowa wzbudzając pozytywne postawy badawcze i pragnienie odnowy (Mocchi, 1990, 123). Artykuł niniejszy jest zatem uzupełnieniem braku w polskiej literaturze filozoficznej informacji na ten temat i stanowi zaproszenie do poszukiwania inspiracji intelektualnych we współczesnej filozofii włoskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, N. (1939). *La struttura dell'esistenza*. G.B. Paravia.
- Banfi, A. (1923a). La tendenza logistica della filosofia tedesca contemporanea le „Ricerche logiche” di Edmund Husserl. *Rivista di filosofia*, 14(2), 115-133.

- Banfi, A. (1923b). La fenomenologia pura di E. Husserl e l'autonomia ideale della sfera teorica. *Rivista di filosofia*, 14(3), 208-224.
- Bosio, F. (1962a). Psicologia e logica nella fenomenologia di Husserl. *Aut Aut*, 68, 131-154.
- Bosio, F. (1962b). Gli inizi della fenomenologia. La „Filosofia dell'aritmetica”. *Aut Aut*, 70, 294-308.
- Bosio, F. (1962c). La lotta contro lo psicologismo e l'idea della logica pura in Husserl. *Aut Aut*, 71, 373-382.
- Bosio, F. (1962d). L'intenzionalità e il concetto di coscienza nelle Logische Untersuchungen. *Aut Aut*, 72, 479-504.
- Bosio, F. (1963). Problematica della riduzione e costituzione trascendentale. *Aut Aut*, 74, 62-83.
- Brand, G. (1960). *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*. Bompiani.
- Buongiorno, F. (2011). Husserl in Italia (1955-1967). *Il Cannocchiale*, 1, 77-116.
- Buongiorno, F. (2015). Is there something like an Italian phenomenology? Some remarks on Husserl's early reception in Italy. *Archivio di filosofia*, 83(3), 71-83.
- Buongiorno, F. (2018). *La fenomenologia di Husserl attraverso le sue traduzioni in italiano*. W F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni* (285-306). Inschibboleth.
- Buongiorno, F., Costa, V., i Lanfredini, R. (2018). *Premessa*. W F. Buongiorno, V. Costa, i R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni* (9-11). Inschibboleth.
- Caruso, P. (1958). L'esistenza altrui nel 'cogito' di Sartre. *Aut Aut*, 47, 240-246.
- Caruso, P. (1960). Dalla fenomenologia al relazionismo. *Aut Aut*, 56, 108-109.
- Caruso, P. (1961). Il problema dell'esistenza altrui in Merleau-Ponty. *Aut Aut*, 66, 567-576.
- Crespi, F. (1964). Il problema della società nella fenomenologia di Husserl. *Rivista di Sociologia*, 3, 77-98.
- Fabris, A. (2021). Su alcuni aspetti del relazionismo di Enzo Paci. *Estetica. Studi e ricerche*, 11(suppl.), 7-18.
- Grasselli, G. (1928). La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger. *Rivista di filosofia*, 19(4), 330-347.
- Husserl, E. (1962). L'inedito husserliano C8I. *Aut Aut*, 70, 284-293.
- Husserl, E. (2024). *Kryzys nauk europejskich a transcendentalna fenomenologia*. PWN.
- Kasprzysiak, S. (1980). *Związki z prawdą i znaczenie ponownych narodzin*. W E. Paci. *Związki i znaczenia. Eseje wybrane* (5-23). Czytelnik.
- Kobyliński, A. (2015). *Włoska droga do fenomenologii. Paolo Valori – interpretacja doświadczenia moralnego*. W P. Duchliński (red.), *Dziedzictwo etyki współczesnej*.

- Aksjologia i etyka Romana Ingardena i jego uczniów. Studia i rozprawy* (313-330). WAM.
- Marini, A. (1964). Sociologia e fenomenologia. *Aut Aut*, 84, 68-86.
- Mocchi, M. (1990). *Le prime interpretazioni. della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940*. La Nuova Italia.
- Mugnaini, G. (2014-2015). *Enzo Paci e la fenomenologia relazionistica: La risposta positiva alla Krisis*, manoscritto. Università di Bologna.
- Paci, E. (1940). *Pensiero, esistenza e valore. Studi sul pensiero contemporaneo*. Principato.
- Paci, E. (1942). *L'attualità di Platone*. W A. Guzzo (red.), *L'attualità dei filosofi classici* (63-67). Fratelli Bocca.
- Paci, E. (1957). *Dall'esistenzialismo al relazionismo*. Casa Editrice G. D'Anna.
- Paci, E. (1960a). *Nota introduttiva*. W E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl* (3-6). Il Saggiatore.
- Paci, E. (1960b). *Husserl sempre di nuovo*. W E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl* (9-27). Il Saggiatore.
- Paci, E. (1961a). *Diario fenomenologico*. Il Saggiatore.
- Paci, E. (1961b). *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Laterza.
- Paci, E. (1962). A proposito di sociologia e fenomenologia. *Aut Aut*, 72, 507-510.
- Paci, E. (1963a). Fenomenologia e antropologia culturale. *Aut Aut*, 77, 9-11.
- Paci, E. (1963b). *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Il Saggiatore.
- Paci, E. (1963c). La psicologia fenomenologica e la fondazione della psicologia come scienza. *Aut Aut*, 74, 7-19.
- Paci, E. (1964a). Annotazioni per una fenomenologia della musica. *Aut Aut*, 79-80, 54-56.
- Paci, E. (1964b). Fenomenologia e cibernetica. *Aut Aut*, 84, 25-32.
- Paci, E. (1965a). Antropologia strutturale e fenomenologia. *Aut Aut*, 88, 42-54.
- Paci, E. (1965b). *Tempo e relazione*. Il Saggiatore.
- Paci, E. (1973). *Idee per una enciclopedia fenomenologica*. Bompiani.
- Paci, E. (1976). *Intervista*. W V. Verra (red.), *La filosofia dal '45 ad oggi* (455-458). Eri.
- Paci, E. (1980a). *Dziennik fenomenologiczny*. W E. Paci, *Zwiazki i znaczenia. Eseje wybrane* (25-79). Czytelnik.
- Paci, E. (1980b). *Zwiazki i znaczenia. Eseje wybrane*. Czytelnik.
- Preti, G. (1940). Edmondo Husserl. *La Nuova Italia*, 9(3-4), 83-85.
- Renzi, E. (1962). Per un'antropologia fenomenologica. *Aut Aut*, 67, 80-89.
- Rognoni, L. (1964). Alienazione e intenzionalità musicale. *Aut Aut*, 79-80, 7-14.
- Rovatti, P.A., Veca, S. (1963). Per un discorso fenomenologico sul teatro. *Aut Aut*, 81, 15-54.

- Salemi, R. (1979). *Antonio Banfi, the first Italian interpreter of phenomenology*. W A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology* (441-460). Springer.
- Sini, C. (1965). La fenomenologia in Italia. Sviluppo storico. *Revue Internationale de Philosophie*, 71-72, 125-139.
- Sini, C. (1981). *La fenomenologia come esistenzialismo positivo in Enzo Paci*. W G. In-vitto (red.), *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia* (147-163). Adriatica Editrice Salentina.
- Vigorelli, A. (2001). La fenomenologia Husserliana nell'opera di Enzo Paci. *Magazzino di filosofia*, 5, 170-196.
- Zecchi, S. (2002a). *Antonio Banfi*. W A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide* (478-479). Springer.
- Zecchi, S. (2002b). *Enzo Paci. The Life World from an Empirical Approach*. W A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide* (479-481). Springer.

RELATIONISM IN ENZO PACI'S PHENOMENOLOGICAL APPROACH

Abstract. The purpose of this article is an attempt to partially fill a gap in the Polish philosophical literature, which contains scant references to the important Italian philosopher Enzo Paci (1911-1976). He was one of the key figures of Italian phenomenology, both in the initial interpretations of Husserl's thought and in the renewed interest in his views during the so-called second wave of Italian phenomenology since the 1960s. Paci formulates a version of relationism: a philosophy of time and relations which focuses on relations and the subject's openness to relation. This article begins by outlining the historical and philosophical context of Paci's work. The main part of the article addresses his relationism and its assumptions. Lastly, the final part assesses the motives for his return to Husserl's thought.

Keywords: Enzo Paci; relationism; phenomenology; Italian philosophy

TYMOTEUSZ MIETELSKI

Akademia Katolicka w Warszawie, Collegium Joanneum
(The Catholic Academy in Warsaw, Collegium Joanneum, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5279-4648>
tmietelski@akademikakatolicka.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.03



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 22/08/2024. Zrecenzowano: 5/11/2024. Zaakceptowano do publikacji: 2/01/2025.

PIOTR KAPIŃSKI

KONIEC METAFIZYKI. I CO DALEJ?

Streszczenie. Celem artykułu jest przedstawienie dyskusji Jean-Luca Mariona z Heideggerowską ideą „końca metafizyki”. Francuski fenomenolog docenia odkrycia Martina Heideggera, zwłaszcza związane z niedostrzeżeniem bycia i tzw. różnicy ontologicznej, jednocześnie dostrzegając u niemieckiego filozofa niewystarczające przemyślenie formuły „*es gibt – cela donne*”. Marion podziela Heideggerowskie rozumienie „końca metafizyki” i potrzebę jej przewyciężenia, różniąc się przy tym co do kształtu filozofii „po metafizyce”. O ile dla Heideggera miało nią być myślenie bycia, o tyle Marion w donacji dostrzega źródłową i ekstremalną fenomenalność, która warunkuje nawet bycie. Pojawia się jednakże obawa, czy tak absolutne potraktowanie donacji nie wprowadza z powrotem metafizyki, a może nawet teologii do filozofii. Ta wątpliwość zostanie rozważona w artykule.

Słowa kluczowe: donacja; fenomenologia; Jean-Luc Marion; Martin Heidegger; metafizyka

1. Wprowadzenie. 2. Problem metafizyki u Heideggera. 3. Wypełnienie czy destrukcja metafizyki? 4. Zapomnienie o byciu a nihilizm. 5. Krytyka Mariona. 6. Fenomenologia donacji jako radykalne przekroczenie metafizyki. 7. Podsumowanie i dyskusja.

1. WPROWADZENIE

W jednym ze swoich tekstów Jean-Luc Marion przestrzega, że fenomenologia nie powinna zajmować się sobą, lecz fenomenami (Marion, 2002, 9). Można by nawet tę uwagę rozszerzyć na całą filozofię – jej serce bije przecież w źródłowo odsłaniającej się rzeczywistości, a nie w teoretycznych rozważaniach, zwanych metafizyką lub w historii filozofii. A jednak raz po raz filozofia odnosi się do siebie samej. Nic w tym dziwnego, skoro pragnie być ona poznaniem ogólnym i żadnego przedmiotu rozważań – a więc i samej siebie – nie może *a priori* wykluczyć. Charakterystyczna jest przy tym dla filozofii pewna autokrytyka, badanie własnych fundamentów i zasadności formułowanych w jej ramach tez. Jak zauważa W. Lorenc „Od początku

XX wieku filozofia przygląda się sobie ze znaczną dozą krytycyzmu” (1992, 71).

Jedną z form krytycznego odnoszenia się filozofii do samej siebie jest tzw. krytyka metafizyki. Właściwie żadna inna dyscyplina filozoficzna nie była poddawana tak radykalnym i wszechstronnym krytykom, jak metafizyka. Poważne zastrzeżenia do niej pojawiły się już w późnym średniowieczu, ale to nowożytność przyniosła wielość krytycznych sformułowań pod adresem metafizyki. Do tego stopnia, że kiedy dziś używa się takich określeń, jak „koniec metafizyki”, „przekroczenie metafizyki”, „przewycięzenie metafizyki”, to chodzi nie o jakiś rezultat rozumowania czy jednorazowe wydarzenie, ale o pewną epokę, stan umysłowości, coś trwałego, co raczej prędko nie opuści naszej kultury.

Sam temat „końca metafizyki” nie jest nowy (Torzewski, 2022, 233-238). Niemniej przy jego podejmowaniu dwie sprawy rzucają się w oczy. Pierwszą jest często polemiczne, czy wręcz profetyczne, a przez to całkowicie błędne rozumienie tego wyrażenia. Sprowadza się ono do dość banalnej tezy, że oto filozofia, wikłając się w metafizykę, popadła w zastój i marazm, a jedynym wyjściem z sytuacji jest ogłoszenie końca metafizyki jako faktu całkowicie względem niej zewnętrznego. Tego typu „*cancel culture*” *avant la lettre* byłoby czymś niedorzecznym, gdyż na wskroś metafizycznym właśnie. Po drugie obserwujemy dużą żywotność tezy o końcu metafizyki we współczesnej filozofii, zwłaszcza w fenomenologii, hermeneutyce i myśli ponowoczesnej. Wielu filozofów – m.in. Jean-Luc Marion, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo – przyjmuje postawę, jakoby końca metafizyki nie dało się zignorować, a teza ta w sposób istotny modyfikuje uprawianą przez nich filozofię. W rezultacie powyższych dwóch konstatacji jako podwójny odsłania się również cel niniejszego artykułu. W pierwszej kolejności chcemy powrócić do Martina Heideggera i zrozumieć, co oznacza teza o końcu *resp.* przewycięzeniu metafizyki. Następnie zastanowimy się, na czym polega jej wpływ na uprawianie filozofii dzisiaj. Nie uprzedzając dalszych wywodów,

powiedzmy tytułem wstępu, że dla Heideggera tzw. krytyka metafizyki oznacza mniej więcej tyle, że nie wszystko zdołała ona prze-myśleć, że coś pozostaje poza jej tradycyjnym ujęciem. I właśnie myślenie owego „czegoś zapomnianego”, „czegoś pominiętego”, „czegoś przeoczonego” jest wyzwaniem dla filozofii dzisiaj. Oczywiście filozofowie znacznie różnią się między sobą w odpowiedzi na pytanie, czym owo „coś” jest. W niniejszym tekście przyjrzymy się propozycji Mariona i jego polemice z Heideggerem oraz propozycji myślenia „po metafizyce”. Przewodnią rolę w naszych rozważaniach będą odgrywały dwa teksty: Heideggera z 1964 roku pt. *Koniec filozofii i zadanie myślenia* (Heidegger, 1976b) oraz Mariona pt. *La „fin de la métaphysique” comme possibilité* (Marion, 2006) – tekst, który po licznych przekształceniach¹ ostateczny kształt przyjął w roku 2006 jako rozdział w pracy zbiorowej *Heidegger*.

2. PROBLEM METAFIZYKI U HEIDEGGERA

Filozofia jest sprawą pewnego myślenia, czyli logosu. A ponieważ Heidegger definiuje ten ostatni jako „wydobycie na jaw tego, o czym jest mowa” (Heidegger, 2010a, 52), więc i nam wypada zacząć od kwestii terminologicznych, aby ustalić, o czym jest mowa, gdy posługujemy się samym terminem „metafizyka”. Zadanie to nie jest łatwe, gdyż Heidegger różnie rozumie metafizykę.

W najbardziej klasycznym sformułowaniu, w starożytnej Grecji i w średniowieczu, metafizyka była uważana za „królową nauk”, gdyż miała badać najbardziej fundamentalne struktury rzeczywistości i jej istotę, czyli byt. Arystoteles, jak wiadomo, nie używał tej nazwy, a dziedzinę tę określał jako „filozofia pierwsza”, którą dzielił na dwie nauki: ontologię i teologię naturalną (König, 2013, 295-296). Poza tym, co fizyka i matematyka mogą nam powiedzieć

1 Jedną z wersji omawianego tekstu Mariona jest ta z 1986 roku (Marion, 1986). Jednakże analizie poddaję ostatnią wersję tekstu Mariona z 2006 roku.

o świecie, istnieje jeszcze ontologia jako *metaphysica generalis*, która zajmuje się byciem bytu, a więc tym, co konstytuuje ostateczną realność wszystkich rzeczy w świecie zmysłowym. Natomiast teologia naturalna jako *metaphysica specialis* i niejako uzupełnienie ontologii zajmuje się bytami niematerialnymi, a zwłaszcza istotą i działaniem bytu najwyższego – Absolutu, o ile może być on poznany naturalnie, bez udziału objawienia. Arystoteles w *Metafizyce* badał zarówno ontologię, jak i teologię naturalną, zaś Heidegger nazwał te dwie nauki razem wzięte „onto-teologią”, nadając metafizyce jeszcze inne znaczenie (Capelle, 2001, 53).

Heidegger, mówiąc o filozofii w ogóle, najczęściej używa terminu „metafizyka”. Tak jest również w tekście *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, gdzie mówi wprost, że „filozofia to metafizyka” (Heidegger, 1976b, 9). We wczesnych jednak tekstach sprzed 1930 roku Heidegger rozróżnia te dwa pojęcia. Przykładowo w dziele *Kant a problem metafizyki* mówi, że metafizyka nie jest zespołem systemów i teorii, lecz należy ją pojmować jako rozumienie bycia, podczas gdy filozofia ma sens bardziej teoretyczny (Heidegger, 1989, 269). Metafizyka w tym ujęciu ma sens bardziej profetyczny niż filozoficzny, gdyż wyraża ona ducha danej epoki, postawę duchową ludzkości, w której ujawnia się rozumienie bycia. Możemy więc za Lorencem powtórzyć, że dla Heideggera wszelka filozofia jest metafizyką, ale nie każda metafizyka musi być filozofią (Lorenc, 1992, 73).

Różny jest też stosunek Heideggera do metafizyki. O ile początkowo umieszczał on swoją twórczość w ramach metafizyki, o tyle po tzw. zwrocie (*die Kehre* – od około 1930 roku; Grondin, 1987) pojawia się teza o konieczności jej przewyciężenia. Na etapie *Bycia i czasu* Heidegger był przekonany o tym, że metafizyka należy do natury człowieka i jest „podstawowym procesem ludzkiej przytomności” (Heidegger, 1977, 46), „podstawowym procesem zachodzącym przy wtargnięciu w byt” (Heidegger, 1989, 270). Twierdził też, że o ile człowiek egzystuje, o tyle dokonuje się filozofowanie. Zmiana tych poglądów po roku 1930 polega na dodaniu, iż *dotąd* metafizyka

należy do natury człowieka (Lorenc, 1992, 74), a swoje własne zadanie Heidegger zaczyna rozumieć jako myślenie, dążące do przewyciężenia metafizyki.

Taki jawi się też problem metafizyki u Heideggera. Nie jest nim już Kantowskie pytanie, czy metafizyka jest nauką, względnie jak ją uprawiać na sposób naukowy, lecz spostrzeżenie, że oto metafizyka doszła do swojego kresu i należy ją przewyciężyć. Jak rozumieć owo przewyciężenie, będzie treścią dalszego naszego namysłu. W tym miejscu wspomnijmy jedynie, że nie jest ono równoznaczne z likwidacją metafizyki, potraktowaniem jej jako błędu, nieprawdy. Heideggerowi chodzi o coś, co poetycko ujmując jako „przebolenie” (*Verwindung*) metafizyki. W stanowisku tym ujawnia się, tak charakterystyczne dla Heideggera, dziejowe spojrzenie na metafizykę. Jest ona rezultatem swoich dziejów, tyleż pierwotnego zapomnienia o prawdzie bycia, co efektem swojego rozwoju i cechą naszej epoki. I jako taka nie daje się odrzucić jako prosty błąd. W *Czym jest metafizyka* pisze: „W nędzy zapomnienia o byciu metafizyka jest najkonieczniejszą ze wszystkich konieczności myślenia” (Heidegger, 1977, 64). Nie da się przeto ogłosić prostego końca metafizyki, gdyż twierdzenie takie byłoby na wskroś metafizyczne. Można jedynie ogłosić jej zmierzch z pozycji poza-metafizycznych, czyli obserwując rozpad świata ustanowionego przez metafizykę. I takie zadanie podejmuje Heidegger w swoich późnych pracach – pokazuje, że zmierzch już się wydarzył, a jego najwyraźniejszym symptomem są wydarzenia XX wieku, w tym upadek filozofii, która przechodzi w logistykę, psychologię i socjologię. Stąd postulat Heideggera innego myślenia, całkowicie przyszłościowego i niemetafizycznego.

Widzimy zatem, że stosunek Heideggera do metafizyki jest paradoksalny. Z jednej strony postuluje on, by nie poprzestawać na metafizyce i szukać innego sposobu myślenia, ale z drugiej strony twierdzi, że nie należy jej negować, myśleć przeciwko niej. Heidegger twierdzi, że proponowane przez niego nowe myślenie nie oznacza likwidacji metafizyki, lecz pozostaje tym, co w filozofii zawsze pierwsze.

3. WYPEŁNIENIE CZY DESTRUKCJA METAFIZYKI?

Również Marion uważa, że twierdzenie o końcu metafizyki nie jest tezą filozoficzną, lecz pytaniem, które wciąż pozostaje otwarte, a największy błąd, jaki moglibyśmy popełnić, to przypisywanie Heideggerowi intencji „ikonoklastycznych”, sprowadzających się do twierdzenia, że metafizyka już znikła albo niebawem zniknie, albo że w ogóle nie powinna istnieć, jak to czynili David Hume, filozofowie Oświecenia, August Comte czy Rudolf Carnap. Konieczność przekroczenia metafizyki nie oznacza jej odrzucenia i to z dwóch powodów. Po pierwsze koniec metafizyki wpisany jest w same jej dzieje, a czas owego kończenia trwa dłużej niż dotychczasowa historia metafizyki. Stąd nie tyle przekraczamy metafizykę, co trwamy w samym tym przekraczaniu niczym w pewnej epoce myśli (Marion, 2006, 12). Po drugie zaś wraz z końcem metafizyki nie kończy się myślenie, lecz zaznacza ono swój nowy początek. A zatem nie pozostaje nam nic innego, jak trwać w epoce przekraczania metafizyki, oczekując, aż samo myślenie się odrodzi. To pokazuje nam, dlaczego teza o końcu metafizyki jest tak płodna filozoficznie.

Czymże jednak jest ów koniec metafizyki? Heidegger przestrzega, by nie rozumieć go w sposób negatywny: „Zbyt łatwo rozumiemy koniec czegoś tylko w negatywnym sensie, jako zaprzeczenie, brak dalszego ciągu, a nawet upadek czy niemoc. W przeciwieństwie do tego »koniec filozofii« oznacza tu dokończenie metafizyki w sensie dopełnienia jej do końca” (Heidegger, 1976b, 10). Przeciwnie, samo słowo *Ende* w języku staroniemieckim było odpowiednikiem słowa *Ort*, czyli „miejsce”, a dokładniej: „z jednego końca w drugi”, „z jednego miejsca w drugie”. Dlatego też Heidegger pisze: „Koniec filozofii to pewne miejsce, gdzie całość dziejów filozofii skupia się w jednej, najbardziej skrajnej możliwości” (Heidegger, 1976b, 11). Koniec metafizyki zatem to nie tyle jej odrzucenie, zanegowanie, co dokończenie, dopełnienie, doprowadzenie do końca jej możliwości. Marion, komentując tekst Heideggera, słusznie zwraca uwagę, że

w wyrażeniu tym nie tylko chodzi o zwykłe spełnienie, co wręcz o wypełnienie wszystkich jej możliwości (Marion, 2023, 249). Możliwości metafizyki to wszystkie jej historyczne wersje, które określają różne postaci bytu. Na gruncie metafizyki nie ma możliwości, by ocenić jedną jej wersję jako lepszą od innej, i dlatego należy przyjąć, że żaden z dotychczasowych filozofów nie mylił się, gdyż „grał najlepszymi dostępnymi mu kartami” (Marion, 2006, 14). Obecnie jednak metafizyka rozegrała wszystkie swoje karty – od Platona do Nietzschego wszystkie możliwe postaci bytu zostały narzucone byciu i dlatego, jak z dumą podkreśla Marion, „metafizyka dociera do swego końca, bo zbliża się koniec gry; ale gra o tyle dobiega końca, o ile metafizyka ją wygrała” (Marion, 2006, 14). Czymże w takiej sytuacji jest „koniec metafizyki”? Jest to historyczny moment, w którym wyczerpały się istotne możliwości metafizyki, gdyż ta stała się nauką, techniką, cybernetyką. Heidegger twierdzi, że wraz z metafizyką Nietzschego filozofia spełnia się (*vollendet*), gdyż przemierzyła ona krąg wyznaczonych z góry możliwości (Heidegger, 2007, 77).

Takie rozumienie metafizyki, która, zdaniem Heideggera, od Platona do Nietzschego wyczerpała swoje możliwości i to rozumienie jej niejako od końca, który zarazem oznacza jej wypełnienie, wzbudziło liczne polemiki. Nawet jeśli pominiemy kłopotliwe zaliczenie do dziejów metafizyki Nietzschego, który przed Heideggerem miał status moralisty raczej niż filozofa i dla którego metafizyka pozostaje nieprzekraczalnym horyzontem, to wciąż można, zdaniem Mariona, pytać o pewien „hermeneutyczny imperializm” Heideggera. Czy nie interpretuje on dziejów filozofii z własnego punktu widzenia i dla własnych korzyści? Odpowiedź Mariona na to pytanie jest negatywna, gdyż u Heideggera myśl o „końcu metafizyki” pojawia się po *Kehre*, który był wyrzeczeniem się wcześniejszego projektu ontologii fundamentalnej jako impasu. Heidegger nie opisuje metafizyki jako systemu aporii, które dopiero jego własna doktryna mogłaby rozwiązać, lecz przeciwstawia się jej właśnie dlatego, że jego pierwszy wysiłek teoretyczny nie mógł się od owych aporii uwolnić. Dopiero

zrozumienie metafizyki jako wypełnienia swoich możliwości umożliwiło Heideggerowi przewyciężenie jednej z najpoważniejszych trudności, a mianowicie, jaki status nadać technice, a zatem nowoczesności naszego świata. Zdaniem Mariona filozofia zazwyczaj popadała w aporetyczną alternatywę: albo była ona przeciwstawiana technice (egzystencjalizm, spirytualizm, część tradycji analitycznej, filozofia języka, itp.), albo była ona traktowana jako komentarz do techniki, zresztą często spóźniony i niechciany (pozytywizm, część filozofii analitycznej, kognitywistyka, itp.) (Marion, 2006, 16). U Heideggera natomiast „koniec filozofii okazuje się triumfem naukowo-technicznego, sterowalnego urządzenia świata i odpowiedniego dla tak urządzonego świata porządku społecznego. Koniec filozofii to początek ogólnoświatowej cywilizacji, której podstawą jest myśl zachodnioeuropejska” (Heidegger, 1976b, 13). Nie mamy tu zatem żadnego odrzucenia nowoczesności, lecz radykalny wysiłek, by technice nadać znaczenie i wyrwać ją w ten sposób z barbarzyństwa. Technika okazuje się być spełnieniem metafizyki i to co najmniej z dwóch powodów: nie tylko dlatego, że jest związana z rozwojem nauk, ale przede wszystkim dlatego, że rozwój nauk czerpie swoją możliwość z nowożytnych postaci metafizyki. Innymi słowy nie byłoby dzisiejszej nauki ani cywilizacji naukowo-technicznej, gdyby nie pewne osiągnięcia nowożytnej metafizyki: zreinterpretowanie bytu jako przedstawienia, określenie człowieka jako *ego*, zdolnego do *mathesis universalis*, zasada racji dostatecznej jako droga otwierająca fenomenalność, itp. Krótko mówiąc, technika streszcza w sobie wszystkie możliwości, jakie dotąd zrealizowała metafizyka i je ucieleśnia, a raczej, jak powie Marion, „pokazuje jej odcieleśnienie” (Marion, 2006, 17)². Jej przeznaczeniem jest zamknięcie we własnym bycie, czyli nieustanny rozwój. Technika nie tylko wypełnia

2 Mamy tu nie tylko grę słów, ale także jedną z mocniejszych tez Mariona. Jego zdaniem nauka nie myśli, gdyż straciła związek z ciałem własnym (stąd jej odcieleśnienie). Marion, idąc za Nietzschem, traktuje ciało jako „wyższy rozum” (Marion, 2018, 17).

wszystkie możliwości metafizyki, ale także uświadamia brak nowych możliwości, co z kolei prowokuje postęp jako jej „wieczny powrót”. Paradoksalnie zatem to, co Heidegger określił jako „koniec metafizyki”, nie oznacza końca filozofii, ale przywraca jej grunt i otwiera na myślenie o technice jako aktualnej postaci racjonalności. I już samo to należy uznać za duże osiągnięcie Heideggera.

Jednakże takie zinterpretowanie „końca metafizyki” jako jej wypełnienia, spełnienia, czy wyczerpania jej możliwości nie miałyby sensu, gdybyśmy nie byli w stanie określić, co tak naprawdę metafizyka dopełnia. Innymi słowy, co pozostaje w metafizyce niepomysłane. Heidegger już wcześniej to zagadnienie nazwał „destrukcją metafizyki”, przy czym rozumie ją jako spojrzenie na metafizykę jako całość z punktu widzenia, który ją przekracza, transcenduje. Destrukcja to zniszczenie tradycyjnego fundamentu starożytnej ontologii, które dokonuje się przez zadanie pytania o bycie. Tak rozumiana destrukcja nie pełni jednak funkcji burzenia, niszczenia, lecz wyzwalania, otwierania i ustanawiania. W *Byciu i czasie* Heidegger pisze: „Destrukcja nie ma *negatywnego* sensu strząśnięcia ontologicznej tradycji. Ma ona raczej wytyczyć tej ostatniej pozytywne możliwości, co zawsze oznacza – jej *granice*, które są faktycznie dane wraz z aktualnym stanowiskiem pytania i z zakreślonym przez to stanowisko polem możliwych badań. W swym aspekcie negatywnym destrukcja nie odnosi się do przeszłości, jej krytyka dotyczy „dnia dzisiejszego” oraz dominującego sposobu traktowania dziejów ontologii – niezależnie od tego, czy dotyczy on opisu dziejów ducha, czy też dziejów problematyki. Destrukcja nie chce jednak obracać przeszłości wniwecz; ma ona cel *pozytywny*, zaś jej negatywna funkcja pozostaje niejawna i pośrednia” (Heidegger, 2010a, 39–40). Krótko mówiąc, destrukcja stara się pokazać – uczynić fenomenem? – to, co metafizyka uczyniła niewidzialnym: bycie jako takie, przesłonięte nauką o bytach. Destrukcja przypomina redukcję fenomenologiczną – przywraca spostrzeżenia do danych przeżyć świadomości, bierze

w nawias to, co rzekomo ukonstytuowane, by odsłonić samo bycie – i jako taka jest operacją pozytywną.

Marion uważa, że każda dobra fenomenologia odsłania fenomen, który na pierwszy rzut oka się nie pokazuje. Co jest tym ukrytym fenomenem destrukcji metafizyki? Na czym polega jej fenomenologiczna rola? Najczęstszą odpowiedzią Heideggera jest bycie samo, względnie prawda bycia, zaś przyczyną zapomnienia o nim jest metoda metafizyki, polegająca na przedstawianiu. Jednakże dopiero w konferencji z 1957 roku, zatytułowanej *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, wyraźnie zaznacza, co w metafizyce pozostało niepomysłane: „Otóż niepomysłane pozostaje jeszcze, do jakiej jedności współprzynależą ontologika i teologika, niepomysłane pozostaje pochodzenie tej jedności, niepomysłana różnica rzeczy odróżnionych, które owa jedność łączy” (Heidegger, 2010b, 137). Metafizyka owszem, nie uchwyciła różnicy ontologicznej między byciem i bytem, ale maskuje ją tak naprawdę różnica onto-teologiczna. Skutkiem tego jest fakt, że różnica ontologiczna nie pojawia się w metafizyce ani na sposób ontologiczny, ani teologiczny, lecz tylko ontyczny. Dlatego też historia metafizyki dla Heideggera nie może polegać na odtworzeniu doktryn poszczególnych filozofów, ale powinna być hermeneutyką destrukcji, mającą na celu odsłonięcie zarówno różnicy ontologicznej, jak i onto-teologicznej konstytucji metafizyki. Uwypatnia się ona najbardziej w pytaniu, w jaki sposób uprzywilejowany w swoim byciu byt wskazuje na samo bycie.

4. ZAPOMNIENIE O BYCIU A NIHILIZM

Zaskakujące jest to usytuowanie przez Heideggera filozofii, czy raczej samego myślenia, zarówno poza metafizyką, jak i poza nauką. Jego zdaniem, ponieważ filozofia nie była w stanie „sprostać rzeczy myślenia” (Heidegger, 1976b, 13), stała się dziejami swojego własnego upadku. Dlatego też popadła w zdiagnozowany przez Fryderyka Nietzschego nihilizm. „Koniec metafizyki” zyskuje przeto dodatkowy

sens, a jej przezwyciężenie jest jedynym wyjściem z choroby nihilizmu. Skąd takie skojarzenie Heideggera? Z dwóch powodów. Po pierwsze metafizyka mówi o bycie, zapomina zaś o byciu. Nie może być inaczej, gdyż nie dysponuje ona choćby najmniejszym doświadczeniem czy fenomenalizacją samego bycia, operując jedynie przedstawieniem bytu, jego reprezentacją. Stąd, po drugie, skoro byt jest, a bycie jest czymś istotowo różnym od bytu, to znaczy, że bycie bardziej przypomina nicość niż byt. Nie chodzi tutaj o zwykłą negację bytu jako operację logiczną i łatwą do przeprowadzenia, lecz o takie jawienie się rzeczywistości, które bardziej przypomina nicość. Metafizyka nie przemyślała „nicości”, w efekcie czego popadła w nihilizm.

Czym jest nihilizm? Najogólniej rzecz biorąc, polega on na potrójnej negacji: istnienia, sensu i wartości. Dla Heideggera jednak nihilizm pojawia się jako konsekwencja zapomnienia o byciu. Píše on: „Być może istota nihilizmu polega na tym, że *nie* traktuje się serio pytania o nic” (Heidegger, 1999, 54). I dalej: „Nihilizm oznaczałby wówczas: istotowe niemyślenie o istocie nic” (Heidegger, 1999, 55). By to zrozumieć, należy sięgnąć do historii idei nihilizmu. Termin ten jako pierwszy do filozofii wprowadził Friedrich Heinrich Jacobi w liście do Johanna Gottlieba Fichtego z 1799 roku, w którym pisze, że idealizm tego ostatniego osądza jako nihilizm. W ślad za tym słowo „nihilizm” weszło w obieg jako nazwa poglądu, że tylko zmysłowy i doświadczony jakoś byt jest rzeczywisty i bytuje, a poza tym nic. Następnie Nietzsche, mówiąc o „nihilizmie europejskim”, dał jego wykładnię w stwierdzeniu: „Bóg umarł”, co miało oznaczać, że to, co nadzmysłowe i transcendentalne rozpada się i niszczy, przez co i sam byt traci wartość i sens. To dlatego Heidegger podsumowuje: „Nihilizm to same dzieje bytu (...)” (Heidegger, 1999, 35). I w efekcie „koniec metafizyki” to nie ustanie jej dziejów, lecz początek poważnego potraktowania wydarzenia „Bóg umarł”. Nihilizm zaś to rzeczywiście groźna choroba, gdyż polega na odmowie myślenia owego „nic”.

W jaki sposób myśleć ową „nicość”? Na pewno nie nadają się do tego narzędzia metafizyki, z przedstawianiem na czele. Nie pomoże także nauka, która wraz z operacjami ilościowymi i stosowaniem pewnego „porządku”, „schematu” przeradza się w cybernetykę (dziś powiedzielibyśmy: informatykę). Potrzebna jest nowa metoda, której dostarcza fenomenologia. Przy czym pojęta nie na sposób Husserlowski, jako redukująca fenomeny do przedmiotów, z konstytuującymi prerogatywami podmiotu, ale na sposób Heideggerowski, jak to zostało zarysowane w początkowych partiach *Bycia i czasu*. A więc po pierwsze fenomen to „to-co-ukazuje-się-w-sobie-samym” (Heidegger, 2010a, 47), a po drugie w fenomenologii chodzi o to, „by umożliwić zobaczenie tego, co się pokazuje, tak jak pokazuje się samo z siebie, od strony jego samego” (Heidegger, 2010a, 54-55). Fenomenologia w ujęciu Heideggera jest próbą dotarcia dalej, niż tylko do przedmiotowości czy podmiotowości – byłoby to wciąż myślenie metafizyczne. Chodzi mu o dotarcie do samego bycia, które jest prawdziwym fenomenem. A ponieważ bycie nie daje się na sposób bytu *resp.* przedmiotu, przeto fenomenologia musi być fenomenologią tego, co niezjawiskowe (*Phänomenologie des Unscheinbaren; phénoménologie de l'inapparent*). Destrukcja metafizyki to wyjście poza nią, krok wstecz, by odnaleźć i pomyśleć to, o czym ona zapomniała. Fenomenologiczne przemyślenie bycia pozwala zarazem wyjść poza myślenie nihilistyczne.

5. KRYTYKA MARIONA

O ile prawdą jest, że myśl Heideggera odbiła się szerokim echem w fenomenologii francuskiej, o tyle nie należy także tracić z oczu pewnych momentów krytycznych. Marion z całą pewnością pozostaje pod wpływem Heideggera, w temacie jednak końca *resp.* przezwyciężenia metafizyki zachowuje względem niego dużą dozę krytycyzmu. Oskarża nawet Heideggera, że jego program „przezwyciężenia metafizyki”, jaki powyżej ukazaliśmy, jest niewystarczający,

zatrzymuje się w pół drogi i w efekcie sprowadza się do kilku banalnych tez. O ile diagnozy Heideggera są w wielu punktach trafne, zwłaszcza przestroga, by nie myśleć bycia na sposób bytu, o tyle tekst z 1964 roku Mariona rozczarowuje. A zwłaszcza jego zakończenie, gdzie Heidegger po dokładnym omówieniu takich pojęć, jak „prześwit” (*Lichtung*) i „nieskrytość” (*Aletheia*), pisze: „Czy nazwa dla zadania myśli nie brzmi w takim razie: „prześwit i obecność”, a nie bycie i czas (»Sein und Zeit«)? Skąd jednak i jak jest (»gibt es«) prześwit? Co można usłyszeć tym »es gibt«? Zadaniem myśli byłoby w tym wypadku porzucenie dotychczasowego sposobu myślenia o tym, jak określać rzecz myśli” (Heidegger, 1976b, 26). Wynika stąd, że w samej filozofii Heideggera dokonała się poważna zmiana, przeszedł on mianowicie od problematyki „bycia i czasu” (dzieło z 1927 roku), czyli od ukazywania się obecności bycia począwszy od uprzywilejowanego bytu, jakim jest *Dasein*, do samego bycia, a dokładniej do instancji, która je poprzedza, czyli do „prześwitu” (*Lichtung*). Ale skąd bierze się „prześwit”? I jak go zrozumieć? Otóż podobny jest on do zmierzchu *resp.* świtu oddzielającego dwa dni – nie daje on jeszcze pełnego światła, ale już nie tonie w mroku; rozprasza cień, który błędnie, ale jeszcze nie ukazuje się pełny blask nowego dnia. O tak pojętym „prześwicie” Heidegger twierdzi, że nie tyle *jest* (*es ist* – fr. *il est*), co *istnieje* (*es gibt* – fr. *il y a*). I to jest, zdaniem Mariona, niewystarczająco przemyślany moment. Samo zwrócenie nań uwagi przez Heideggera jest genialne, ale niestety nie wyciągnął on z niego ostatecznych konkluzji.

Najbardziej pierwotną strukturą rzeczywistości nie jest byt, o którym powiedzielibyśmy, że jest, ale coś, co wyłania się z „prześwitu”, co wydarza się (*Ereignis*) skądinąd, jeszcze przed „jest”, a więc musi pochodzić z tego, co Heidegger nazywa „istnieje” (*il y a*). Tu jednak tkwi problem translatorski, który francuskich filozofów zwiódł na manowce, a mianowicie *es gibt* nie należy tłumaczyć jako *il y a*, lecz jako *cela donne* („to daje”). Co więcej, nie należy skupiać się na samym *cela*, na czymś co daje, w sensie abstrakcyjnym, gdyż byłoby

to szukaniem tożsamości bytu oraz osunięciem się na pozycje metafizyczne. Należy raczej podjąć kwestię „tego, co się daje, gdy się daje”, co jest już większym wysiłkiem, bo bez żadnej ucieczki ani ontycznej, ani ontologicznej. Filozof ma zachować się niczym malarz, który odchodzi co jakiś czas od swojego dzieła, aby przez to cofnięcie się zobaczyć to, co się daje, jak dzieło pojawia się w swoim własnym ruchu, swobodnie, w sposób wolny, a nie jak zredukowany do procesu produkcji przedmiot (Marion, 2006, 28). Zdaniem Mariona tu tkwi sedno przekroczenia metafizyki. Zależy ono od dokładnego określenia formuły „*cela donne – es gibt*”. Próżno jednak tego szukać u Heideggera.

Podkreślmy za Marionem jeszcze raz: samo odkrycie przez Heideggera wyrażenia *es gibt* i odróżnienie go od *es ist* jest genialne. Tym bardziej niezrozumiałe jest jego wahanie co do filozoficznej płodności tego wyrażenia. A przecież nie pojawiło się ono późno, pod koniec twórczości filozofa, lecz jakby nawiedzało go i niepokoiło przez cały czas. Wyrażenie *es gibt* pojawia się po raz pierwszy w *Byciu i czasie* (1927): „Bez wątpienia, tylko dopóki *jest (ist)* jestestwo, tzn. ontyczna możliwość rozumienia bycia, dopóty »istnieje« (*gibt es*) bycie” (Heidegger, 2010a, 282). I dalej: „Bycie – nie byt – »istnieje« (*gibt es*) tylko o tyle, o ile *jest (ist)* prawda. Ta zaś *jest (ist)* tylko o tyle, o ile, i dopóki, *jest jestestwo (Dasein ist)*” (Heidegger, 2010a, 303). Zatem *es gibt* pojawia się, by pokazać jak prześwit bycia różni się od bycia bytu. W tekście *Czym jest metafizyka?* (1929) Heidegger pyta o status nicości: „Czy nicość obecna jest (*gibt es*) dlatego tylko, że obecne jest »nie«, tzn. zaprzeczenie, czy też jest odwrotnie: zaprzeczenie i »nie« są obecne tylko dlatego, że obecna jest nicość (*gibt es*)?”. I dodaje: „Jeśli pytanie ma być skierowane ku nicości – ku niej samej – to musi ona najpierw być dana (*gegeben sein*)” (Heidegger, 1977, 32). Czemu więc Heidegger nie dokonuje tego decydującego kroku? Czemu samo danie nicości, bycia, ale także czasu nie uznaje za instancję bardziej pierwotną i źródłową? Marion dostrzega tu wyraźną lukę w propozycji Heideggera.

Po skonstatowaniu, że bycie jako takie nie jest sobą, lecz jest dane, przychodzi z *es gibt (cela donne)*, należy zapytać jeszcze, jak Heidegger rozumie status owego *es*. Tu również panuje niejasność i wahanie. Z jednej strony *List o „humanizmie”* (1947) zdaje się odnosić owo *es* bezpośrednio do bycia, co sugerowałoby, że to bycie *daje* prawdę: „*Es gibt* nie wyraża ściśle owego *il y a*, ponieważ *es*, które *gibt*, jest samym byciem” (Heidegger, 1977, 96). Z drugiej jednak strony tekst *Zur Seinsfrage* (1955) wydaje się przywracać byciu jego własną, zagadkową osobliwość. Heidegger wskazuje w nim na pokrewieństwo bycia i nicości: *es gibt (cela donne)* zarówno bycie, jak i nicość (Heidegger, 1976a, 419). Jednoznaczne przypisanie *es* byciu zostaje zawieszone, co wskazywałoby, że zależy ono od pierwotniejszej instancji dawania (*gibt*). Na przykładzie tych dwóch tekstów widać nie tylko niezdecydowanie Heideggera, ale przede wszystkim rysują się dwa możliwe rozwiązania: albo „*es gibt – cela donne*” należy utożsamić z byciem, albo też uznać je za coś pierwotniejszego względem bycia, przy czym to drugie rozwiązanie będzie siłą rzeczy skutkowało pewną anonimowością donacji. Przy pierwszym podejściu „przekroczenie metafizyki” wprawdzie przekroczy nihilizm, ale myślą przyszłości będzie myślenie bycia. Przy drugim podejściu „przekroczenie metafizyki” również osiągnie bycie, ale myślą przyszłości będzie o wiele szersze pole samego dawania. W tym punkcie drogi Heideggera i Mariona się rozchodzą. Francuski fenomenolog pójdzie zdecydowanie drogą donacji jako ekstremalnej fazy fenomenalności, która umożliwia także samo bycie.

6. FENOMENOLOGIA DONACJI JAKO RADYKALNE PRZEKROCZENIE METAFIZYKI

Dla Mariona pytanie o „*es gibt – cela donne*” wyraźnie wyprzedza kwestię bycia, choćby tylko dlatego, że je umożliwia. Jednakże związek pomiędzy samym dawaniem a byciem jest szczególnie – dawanie nie

ujawnia się w nim wyraźnie. Mówiąc językiem fenomenologicznym, powiedzielibyśmy, że potrzebny jest specjalny zabieg metodologiczny, jakaś nowa redukcja, aby dawanie się unaocznilo. Zdaniem Mariona dosłowne przekroczenie metafizyki dokonuje się gdzie indziej, niż sądził Heidegger – nie w skoku od bytu do bycia, ani od *Dasein* do bycia bytu, ani od bycia bytu do samego wydarzania się (*Ereignis*) bycia, ale w skoku daleko poza samą kwestię bycia (*Seinsfrage*). W neutralnym i tajemniczym (bo bez tożsamości) „*es gibt – cela donne*” rozciąga się przestrzeń (tak, to wyrażenie jest jak najbardziej na miejscu) nowego myślenia „po metafizyce”. W horyzoncie donacji bycie nie jest już zależne od samego siebie, lecz od „*es gibt – cela donne*”. *Dasein* również może zniknąć, gdyż jego rola wypełniła się i zmieniła zarazem – nie jest on już uprzywilejowanym bytem, dającym dostęp do bycia, lecz „człowiekiem wyprostowanym”, oczekującym na nadejście obecności i zbierającym to, co daje jako dar. Taki podmiot w późniejszych pracach Marion nazwie *l'adonné* – obdarowanym (Marion, 2007, 314). W donacji znika zarówno bycie, jak i byt (w tym przypadku *Dasein*).

Heidegger podkreślał, że metafizyka nie przemyślała różnicy ontologicznej między bytem i byciem, gdyż nie dostrzegła kwestii samego bycia. Sąd ten może wydawać się, zdaniem Mariona, nieco niezrozumiały, a nawet arbitralny. Nie budzi on jednak zastrzeżeń, jeśli przetransponuje się go w kategorii „*es gibt – cela donne*”. W fenomenologii donacji różnica ontologiczna przybiera charakter różnicy między tym, co dane, a samym dawaniem. Z wyrażenia, a może nawet już zasady „*es gibt – cela donne*”, wynika, że coś jest dane (*die Gabe – un donné*). To ostatnie właśnie dlatego, że jest dane, jest jakby porzucone (gra słów: *donné – abandonné*), zostawione sobie samo, trwające w swojej obecności. Zajmuje ją niczym aktor scenę, przesłaniając to, co go na niej umieściło. Takie cechy ma samo dawanie (*le donner – das Geben*): daje coś, dostarcza czegoś, składa coś w jego obecności, a następnie wycofuje się z obecności, gdyż nie daje samego siebie jako danego (Marion, 2006, 34). Dawanie znika dokładnie w takiej mierze, w jakiej sprawia, że pojawia się to, co dane.

To tutaj tkwi przyczyna niepomyślenia o byciu w metafizyce – nie z powodów epistemologicznych (transcendencja, niepojmowalność), ontologicznych (uprzywilejowanie obecności), czy innych błędów filozofów, lecz dlatego, że wycofuje się ono z samego siebie, poniżej własnej fenomenalności, gdyż jest posłuszne bardziej donacji, niż różnicy ontologicznej. Bycie wycofuje się w nie-zjawianie-się, ponieważ dotyczy donacji. W donacji dawanie czyni to, co dane obecnym w sposób tak pełny i radykalny, że to, co dane, zajmuje całą obecność, zasłaniając własną donację. Niepomyślalność zatem należy do bycia na mocy jego najistotniejszego określenia – przez „*es gibt – cela donne*”, czyli przez donację. Koniec metafizyki, zdaniem Marion, prowadzi ostatecznie do horyzontu donacji, gdyż ta kontrastująca gra dawania i daru wymaga przekroczenia charakterystycznego dla metafizyki myślenia reprezentacjonistycznego i przedstawieniowego. Kwestia myślenia niemetafizycznego nie pochodzi od bycia, ani nie skupia się na byciu, lecz pochodzi od nieontologicznej instancji donacji. Heidegger nie mógł tego dostrzec, gdyż przykrył „*es gibt – cela donne*” przez *Ereignis*.

Marion twierdzi, że poważnie traktując donację, podąża za Heideggerem, ale przeciwko jemu samemu (Marion, 2006, 37). Dla francuskiego fenomenologa przekroczenie metafizyki oznacza konieczność przekroczenia kwestii bycia. Okazuje się, że spoza bycia, różnicy ontologicznej i konstytucji onto-teologicznej wyłania się jeszcze coś innego. Wówczas zadanie myślenia „po metafizyce” będzie polegało na ustaleniu tego nowego horyzontu. Tak więc ostatecznie, zdaniem Marion, metafizyka jawi się jako „przekroczenie”, przy czym cała trudność polega na zdefiniowaniu tego, co ona przekracza. Mogłaby ona przekraczać nawet bycie, ale pod warunkiem, że będzie ono rozumiane, wychodząc z donacji. Wówczas ta auto-transcendencja nie niszczyłaby jej, wręcz przeciwnie, czyniłaby ją właściwie nie do przekroczenia, gdyż z każdym przekroczeniem osiągałaby swoją istotną definicję (Marion, 2006, 38). I nawet gdybyśmy mieli porzucić nazwę i pojęcia metafizyki, to na pewno nie powinniśmy wyrzekać się

nazwy filozofii, nawet jeśli tę ostatnią Heidegger utożsamiał z metafizyką. Filozofia w istocie nie jest definiowana przez mądrość, ani tym bardziej przez wiedzę, naukę czy przedstawienie, ale przez jej złożony i niekwestionowany związek z mądrością. Jest to relacja pokrewieństwa, podobieństwa, zbliżenia, zażyłości, pożądania, ale także braku – relacja z tym, czego jej brakuje, a co chciałaby zdobywać. Filozofia nie zna mądrości, nie wytwarza jej, ale do niej dąży i oczekuje jej jako daru. Krótko mówiąc, aby zdefiniować filozofię, zwłaszcza „po metafizyce”, a może nawet „po *Seinsfrage*”, nie można podążać inną drogą niż ta, którą wskazuje pytanie Heideggera: „Co można usłyszeć tym *es gibt?*” (Heidegger, 1976b, 26)³.

7. PODSUMOWANIE I DYSKUSJA

Marion z całą pewnością należy do grona ciekawych i wpływowych współczesnych fenomenologów. Ukazana powyżej dogłębna lektura Heideggera wydaje się to potwierdzać. Czyta bardzo uważnie, także między wierszami, dostrzegając nowe możliwości rozwiązania tego, co dotąd w filozofii wydawało się nierozwiązywalne. Zarazem jego krytyka nie ma nic z topornego i banalizującego podważania myśli referowanego autora. Raczej karmi się nią, jednocześnie ją przekraczając. Nawet jeśli zgodzimy się, że Marion poszedł dalej w swoich konkluzjach, niż Heidegger, to przecież bez tekstów tego ostatniego jego myśl stałaby w miejscu. Powiedzmy szczerze, że niewielu ma też odwagę podążać ścieżkami wytyczonymi przez Heideggera. Jak zwrócił ostatnio uwagę Jean-Luc Nancy, u wielu filozofów samo hasło „końca filozofii” wywołuje wściekłość, jakby chodziło o „koniec oddychania” jako założenie „zadania na bezdechu”, podczas którego

3 Dosłownie fraza ta w języku niemieckim brzmi: „Was spricht im Es gibt?”, czyli „Co mówi w Es gibt?”. Po francusku: „Qu'avons-nous à entendre dans cet il y a (*es gibt*) ?”. Tłumaczenie K. Michalskiego nie jest dokładne, gdyż wskazuje na aktywność podmiotu (co może on usłyszeć?), gdy cała siła „*es gibt* – *cela donne*” polega na aktywności dawania (co ono mówi?).

mielibyśmy rozeznaczyć naszą przyszłość (Nancy, 2021). Nancy niby ma odwagę zmierzyć się z rzuconym przez Heideggera wyzwaniem, ale okazuje się to zlepkim publicystycznych haseł o zaniku prawdy we współczesnym świecie.

Natomiast podejście Mariona nie sprowadza propozycji Heideggera do roli sloganu, lecz jest na wskroś metodyczne i ścisłe. Przyjął on pozytywny charakter „końca metafizyki” jako określenie ducha epoki. Metafizyka dobiega końca, bo nie jest w stanie pomyśleć bycia, nicości czy czasu na sposób obecności i przedstawienia. Skoro bycie tak zasadniczo różni się od bytu, to trzeba znaleźć nową drogę do niego, która to droga kryje się w samym sposobie dania – nie *es ist* lecz *es gibt*. Namysł Mariona nad wyrażeniem „*es gibt – cela donne*” okazuje się niezwykle płodny. To w nim znalazł on „punkt Archimedesowy” dla całej swojej przyszłej filozofii. Marion opracował całą teorię donacji w dziele *Będąc danym* (1997). Nie omawiamy szczegółowo jej założeń, gdyż w tym miejscu interesuje nas inna kwestia – nie sama szczegółowa wykładnia donacji, ale trafność rozwiązania problemu „przekroczenia metafizyki”.

W ocenie Marionowskiego rozwiązania nasuwają się dwie kwestie. Pierwsza z nich wydaje się w powyższych rozważaniach lekko, acz niewystarczająco, dotknięta. O drugiej Marion zdaje się świadomie milczeć, a nawet ją wypierać.

Pierwsza kwestia wiąże się z tym, że ani bycie (Heidegger), ani donacja (Marion) nie mogą być przedmiotem namysłu metafizyki. Stąd pojawia się niemal milczące założenie, że tym nowym sposobem myślenia ma być fenomenologia. I właśnie relacje między metafizyką a fenomenologią nie zostają, przynajmniej w omawianym tekście, wystarczająco przez Mariona omówione. A wiadomo, że są to relacje nader skomplikowane. Zresztą Marion jest tego świadomy, skoro w innym miejscu pisze, że „fenomenologia utrzymuje szczególnie i wieloaspektowy związek z metafizyką” (Marion, 1984, 7). Należy więc zatem, niejako za Mariona, tę kwestię dopowiedzieć wyraźnie i do końca – odkąd metafizyka doszła do swojego kresu, filozofia

może się autentycznie rozwijać jedynie pod postacią fenomenologii. Filozofia stanęła przed następującą alternatywą: albo przekształcić się w naukę czy inny rodzaj wiedzy, albo pod zmienioną postacią nadal podejmować kwestie metafizyczne, doprowadzając je do końca. Marion twierdzi, że po Heglu i Nietzschem wydaje się, że tylko fenomenologia odważa się otwarcie mówić o filozofii. W jaki sposób się to dokonuje? Marion pisze: „Filozofujemy w metafizyce, po niej lub nawet u jej kresu. Każdemu, kto pyta nas, jak możemy wytrwać w tej sprzeczności, odpowiadamy: posługując się fenomenologią” (Marion, 1984, 8). Marion nie ma wątpliwości, że fenomenologia pokonała metafizykę: „fenomenologia zawsze wykracza poza technikę fenomenologiczną, ponieważ fenomenologia gra tylko w odniesieniu do metafizyki i zawiera w sobie możliwość jej zniszczenia, a zatem ewentualnie jej przewyższenia” (Marion, 1984, 12). Wynika z tego, że fenomenologia ugruntowała swoją pozycję ośrodka filozofii dopiero od chwili wypełnienia metafizyki. Marion dodaje: „To właśnie, co po E. Lévinasie, P. Ricoeurze, J. Beaufrecie, H. Birault, G. Granelu, M. Henrym i J. Derridzie, wszyscy dziś zawdzięczamy Heideggerowi” (Marion, 1984, 13).

Druga kwestia zaś to coś więcej, niż tylko dopowiedzenie. Nawet jeśli zgodzimy się, że fenomenologia doszła do głosu po „końcu metafizyki”, to pozostaje pytanie: jaka fenomenologia? Sam Marion w przywołanym tekście omawia trzy duże interwencje fenomenologiczne w dziejach filozofii: Hegla, Husserla i Heideggera, ale jego zdaniem to dopiero fenomenologia donacji jest autentycznym myśleniem po metafizyce. Czy to oznacza, że fenomenologia donacji zasadniczo przejmuje funkcje metafizyki i czy sama staje się „nową metafizyką”? A mówiąc jeszcze dosadniej: czy kategoria donacji nie prowadzi do nawrotu metafizyki, a nawet teologii – czemu Marion zaprzecza? Nie sposób oczywiście na te pytania odpowiedzieć wyczerpująco, gdyż wymagają dalszych, szczegółowych badań. Zwróćmy jednak uwagę, że po pierwsze u Mariona donacja zostaje praktycznie utożsamiona z redukcją i wyniesiona do rangi najwyższej

zasady. Co więcej, donacja osiąga rangę absolutną, zasadniczą. O ile stanowisko Husserla, skupiając się raczej na immanencji doświadczeń, zdawało się z góry odrzucać wszelką „naiwną” metafizykę, o tyle przy fenomenologii Mariona musi zapalić się światło ostrzegawcze, czy pod postacią donacji jako zasady nie powraca myślenie metafizyczne. Po drugie Marion nie tylko redefiniuje fenomenologię, lecz gołym okiem widać u niego ambicję zbudowania jakiejś filozofii pierwszej (Marion, 2001, 16). Nie musi to być od razu dyskwalifikujące, wszak i Husserl początkowo uważał fenomenologię wyłącznie za naukę ścisłą, później jednak, pod wpływem Kartezjusza, zaczął ją postrzegać jako filozofię pierwszą (Husserl, 2009, 9). Nie chodzi też o to, by w tym miejscu rozstrzygać, czy to poszukiwanie absolutnego początku się powiodło, ani czy nieuchronnie prowadzi ono do konfliktu z metafizyką. Raczej chcemy podkreślić fakt, że fenomenologia donacji Mariona jest podatna na metafizyczne rozwinięcia, tym bardziej, że sytuuje on swoją propozycję w szerokim planie „końca metafizyki”. Po trzecie widoczna jest u Mariona dyskwalifikacja intencjonalności przy jednoczesnym silnym nawrocie immanencji – coś jest dane w najbardziej pozytywistycznym sensie tego słowa (Marion, 2016, 88). Można by zastosować tutaj tę samą krytykę, jaką przedstawił Theodor Adorno w *Dialektyce negatywnej* w odniesieniu do Heideggerowskiego bycia. Zarówno bycie, jak i donacja służyłyby zaspokojeniu ontologicznej potrzeby poprzez ponowne ustanowienie czegoś „pierwszego”, pierwotnego, bezpośredniego, poza wszelkimi zapośredniczeniami językowymi, podmiotowymi, historycznymi itp. (Adorno, 1986, 162, 165-168). Po czwarte wreszcie, donacja u Mariona ma strukturę epifanii – podmiot, zamiast uczestniczyć w tym, co się prezentuje, jest tylko biernym odbiorcą tego, co dane, a nawet samego siebie. Samo myślenie nie ma charakteru autonomicznej władzy człowieka, lecz ma charakter mistyczny, zależny od wyższej instancji, skoro wszystko jest darem. Wszystko więc wskazuje na to, że fenomenologia donacji Mariona nie przestanie wzbudzać pytań i wątpliwości. Co nie powinno dziwić, zważywszy, że ma ambicję

bycia filozofią „po metafizyce”. Myślenie Mariona jest ciekawą i poważną propozycją, która próbuje wypełnić szczelinę, „milcząco” wskazaną przez Heideggera. Czy jednak spełnia ona wymogi tzw. przekroczenia metafizyki? Na to pytanie nie można dać jednoznacznej odpowiedzi.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T.W. (1986). *Dialektyka negatywna*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Capelle, P. (2001). *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Cerf.
- Grondin, J. (1987). *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Presses Universitaires de France.
- Heidegger, M. (1976a). *Gesamtausgabe. Band 9*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976b). Koniec filozofii i zadanie myślenia. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 4-5, 9-26.
- Heidegger, M. (1977). *Budować, mieszkać myśleć. Eseje wybrane*. Czytelnik.
- Heidegger, M. (1989). *Kant a problem metafizyki*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1999). *Nietzsche. Tom 2*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2007). *Odczyty i rozprawy*. Wydawnictwo Aletheia.
- Heidegger, M. (2010a). *Bycie i czas*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2010b). *Identyczność i różnica*. Wydawnictwo Aletheia.
- Husserl, E. (2009). *Medytacje kartezjańskie*. Wydawnictwo IFiS PAN.
- König, E. (2013). Filozofia pierwsza Arystotelesa jako uniwersalna nauka o archai. *Filo-Sofija*, 22(3), 295-311.
- Lorenc, W. (1992). Heidegger, Lévinas, Derrida – trzy krytyki filozofii Zachodu. *Sztuka i Filozofia*, 5, 71-99.
- Marion, J.-L. (1984). *Avant-propos*. W J.-L. Marion, G. Planty-Bonjour (red.), *Phénoménologie et métaphysique* (7-14). Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (1986). La fin de la fin de la métaphysique. *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 23-33.
- Marion, J.-L. (2001). *De surcroît*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2002). Un moment français de la phénoménologie. *Rue Descartes*, 35(1), 9-13.
- Marion, J.-L. (2006). *La „fin de la métaphysique” comme possibilité*. W M. Caron (red.), *Heidegger* (11-38). Cerf.
- Marion, J.-L. (2007). *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*. Wydawnictwo IFiS PAN.

- Marion, J.-L. (2016). *Reprise du donné*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2018). Wiara i rozum. *Fenomenologia*, 16, 11-23.
- Marion, J.-L. (2023). *La métaphysique et après*. Bernard Grasset.
- Nancy, J.-L. (2021). La fin de la philosophie et la tâche de la pensée. *Philosophy World Democracy*, <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/la-fin-de-la-philosophie>. (dostęp: 12/02/2025).
- Torzewski, A. (2022). O idei końca historii w myśli postmetafizycznej. *Roczniki Filozoficzne*, 70(3), 231-249. <https://doi.org/10.18290/rf22703.10>.

THE END OF METAPHYSICS. WHAT COMES NEXT?

Abstract. The aim of this article is to discuss Jean-Luc Marion's engagement with Heidegger's "end of metaphysics" thesis. The French phenomenologist acknowledges the importance of Heidegger's insights, particularly concerning the neglect of being and the so-called ontological difference. At the same time, he identifies in Heidegger's thought an insufficient elaboration of the formula "*es gibt – cela donne*." Marion shares Heidegger's understanding of the "end of metaphysics" thesis and the necessity of overcoming it. Yet, they differ with respect to the shape of philosophy "after metaphysics." While for Heidegger this meant a thinking of Being, Marion discerns in the notion of givenness a more originary and radical phenomenality – one that conditions even Being itself. However, a concern arises: does such an absolute privileging of givenness not reintroduce metaphysics, or perhaps even theology, back into philosophy?

Keywords: givenness; Jean-Luc Marion; Martin Heidegger; metaphysics; phenomenology.

PIOTR KARPIŃSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
(The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1692-3876>
piotr.karpinski@upjp2.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.04



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 15/02/2025. Zrecenzowano: 22/05/2025. Zaakceptowano do publikacji: 2/06/2025.

RYSZARD F. SADOWSKI

AN ATTEMPT TO ELUCIDATE THE RELATIONSHIP BETWEEN BIOLOGICAL AND CULTURAL FACTORS IN PHILOSOPHY

Abstract. Today, we observe disturbing phenomena accompanying technical civilization's dynamic development. While noticing the great benefits and achievements of civilizational development, we also experience the challenges and difficulties that humanity and our planet face today. Konrad Lorenz with his "layered" concept of man is the key to analyzing civilizational changes and, consequently, identifying threats and indicating possible solutions. Lorenz's concept allows him to identify eight "deadly sins" of civilized humanity, which challenge human civilization and even threaten humans' very humanity. Three of Lorenz's eight "sins" seem particularly important for the practice of philosophy: (1) overpopulation, (2) man's race against himself, and (3) indoctrinability. As a result of the significant acceleration in the development of our civilization that we have observed since the Neolithic Revolution, we see both obstacles and catalysts to the development and practice of philosophy – this specifically human ability. While in the initial period of civilizational development the consequences of the Neolithic revolution contributed to the development of philosophy, now they make it challenging to practice philosophy. Lorenz's "sins" contribute to human loneliness, neurotic hyperactivity and to the unification of culture. All these factors constitute obstacles to philosophy. The answer to these threats is to create communities where people can establish deep interpersonal relationships and share their life experiences. Another helpful factor is contact with nature, which helps slow the pace of life and escape from the overwhelming noise that prevents reflection on the meaning of human existence.

Keywords: Neolithic Revolution; civilizational development; Konrad Z. Lorenz; deadly sins; layered concept of man; ability to philosophize

1. Introduction. 2. The Neolithic Revolution. A brief outline. 3. Konrad Lorenz's "layered" concept of man. 4. The "deadly sins" of civilized humanity. 5. Philosophy and Lorenz's "deadly sins". 5.1. Overpopulation according to Lorenz. 5.2. Overpopulation and philosophy. 5.3. Man's race against himself according to Lorenz. 5.4. Man's race against himself and philosophy. 5.5. Indoctrinability according to Lorenz. 5.6. Indoctrinability and philosophy. 6. Conclusion.

1. INTRODUCTION

The development of human civilization is nonlinear and episodic. From time to time, we observe revolutionary changes in human lifestyle. We can point out several such revolutions. Apart from revolutions caused by national and social problems such as the French Revolution or the Proletarian Revolution, it is worth mentioning the following revolutions that significantly influenced the lifestyle of humankind and the way humans think and perceive the world:

- The Upper Paleolithic Revolution (50 to 12 thousand years ago): characterized by the emergence of “high culture,” new technologies and regionally distinct cultures, abstract thinking, and symbolic behavior (e.g., art, music, dance, burial customs, etc.) – the most famous example of this revolution is the Lascaux cave painting in France (Gilman, 1996, 220-239; Bacon *et al.*, 2023).
- The Neolithic Revolution (started about 13 thousand years ago): characterized by the transition from gathering food to food production and from nomadic to sedentary lifestyles (Sadowski, 2017; McCarter, 2012; Cowan *et al.*, 2006).
- The Scientific revolution (16th century): a modern transformation in scientific ideas, and great developments in mathematics, physics, astronomy, biology which radically transformed human views about nature (Principe, 2011; Dear, 2019; Henry, 1997).
- The Counterculture Revolution of the 1960s (1960 to 1973): originated in the US and UK and spread to other Western nations. The motives behind this revolution included the anti-war protest, the American civil rights movement, the rebellion against conservative norms, drug liberalization, and the sexual revolution (Anderson, 1995; Brownell, 2010; Chaplin *et al.*, 2017).

- The Industrial Revolutions. They are usually divided into four stages of industrial development:
 - First Industrial Revolution (1760 to 1840): characterized by the transition from hand production methods to machines through the use of steam power and waterpower (Deane, 2000; Barham, 2013).
 - Second Industrial Revolution (1871 to 1914): characterized by the construction of extensive railroad and telegraph networks, which allowed for faster transfer of people and ideas, as well as electricity (Jull, 1999; Mokyr, Strotz, 1998).
 - Third Industrial Revolution (after the second world war): known as “Digital Revolution” for its transition from mechanical and analogue electronic technologies to digital electronics (extensive use of computer and communication technologies in the production process) (Rifkin, 2013; Wilkie, 2021).
 - Fourth Industrial Revolution (21st century): characterized by an industrial change that joins technologies like artificial intelligence and gene editing to advanced robotics that blur the lines between the physical, digital, and biological worlds (Philbeck, Davis, 2019; Schwab, 2016).

Each of the revolutions mentioned above had an impact on philosophy, and it would be interesting to research them according to their implications for philosophy. It seems that there is a feedback loop here. On the one hand, civilizational revolutions influence philosophical thought. On the other hand, philosophical ideas cause civilizational revolutions. However, it seems that the beginning of humanity’s great philosophical adventure is associated with the Neolithic Revolution. Therefore, this paper is focused on the impact of the Neolithic revolution on the development of philosophical thinking.

The foundation of humanity is the ability to reflect on reality, which fully manifests itself in philosophizing. Humans acquire this type of ability at a particular stage of their development. We cannot determine exactly when this happened. In a distant prehistory, humans started to ask philosophical questions such as: What happens after death? Does God exist? What is the meaning of life?⁴ (Anzenbacher, 2010, 17).

The factor that significantly changed the situation of humans was the Neolithic revolution. This revolution caused an unprecedented acceleration in the development of human civilization. With it, new conditions appear that make it both easy and difficult for people to philosophize.

This paper aims to investigate how the change in humanity's lifestyle caused by the Neolithic Revolution impacted philosophical reflection. To this end, it will begin by considering Konrad Lorenz's⁵ layered concept of man and the so-called deadly sins of civilized humanity. I hold that this influence was ambivalent. On the one hand, the changes related to the Neolithic Revolution favored the development of philosophical reflection; on the other hand, they hindered it. Analyzing these changes will allow us to understand

⁴ In my opinion, prehistoric man asked such questions, although there is, of course, no material evidence to support this thesis. Prehistoric arguments in favour of an afterlife associated with some kind of deity include burial customs, in which the deceased was provided with food and tools necessary for life in the afterworld.

⁵ Konrad Zacharias Lorenz (1903-1989) was an outstanding Austrian scientist and co-founder of comparative ethology, the science of animal and human behavior. In 1973, he received the Nobel Prize in Medicine and Physiology. Lorenz studied zoology, medicine, and philosophy in Vienna and taught comparative anatomy and animal psychology there from 1937. From 1940, he lectured in comparative psychology at Königsberg. In 1949, Lorenz founded the Institute of Comparative Ethology in Altenberg, near Vienna. He was then a director (1951-1973) at the Max Planck Institute for Behavioral Physiology (Szewczyk, 1994, 282). Lorenz supported psychophysical unity, rejecting psychophysical dualism and the independence of the physical and spiritual components of human beings. Moreover, he believed that contemporary culture is experiencing a severe crisis. He proposed self-reflection as an antidote to this crisis (Breś, 2005).

the processes taking place in human lifestyle throughout history and the resulting opportunities and limitations. In addition, specific solutions will be indicated that, to use Konrad Lorenz's terms, will help protect the humanness of civilized man.

2. THE NEOLITHIC REVOLUTION. A BRIEF OUTLINE

The history of mankind confirms that in its first stage of development, which lasted hundreds of thousands of years, man led the life of a hunter and gatherer. At this stage, humans constantly moved in search of food sources. Recent research shows that *Homo sapiens* appeared in Africa around two hundred thousand years ago (*Human History Timeline*, 2024). In comparison, the Neolithic Revolution did not begin until around ten thousand years ago.

The Neolithic Revolution caused changes that enabled the development of the first cities and state-like structures. Admittedly, there is still scientific debate about whether a settled lifestyle led to the invention of agriculture or whether the invention of agriculture enabled a settled lifestyle. However, there is no doubt that the spread of a settled lifestyle coincides with the Neolithic Revolution and its consequences in the form of an increase in the amount of food available and, consequently, the growth of the human population. All these factors, in turn, led to the formation of the first cities. This is confirmed by archaeological findings, which reveal a geographical and temporal coincidence between the appearance of the first cities and the beginnings of the Neolithic Revolution (Sadowski, 2023, 1-2).

3. KONRAD LORENZ'S "LAYERED" CONCEPT OF MAN

Konrad Lorenz's concept of man enables a better understanding of both the civilizational changes that helped humans think philosophically and those that made it more difficult. Lorenz believed that humans consist of three layers (elements): (1) body, (2) soul, and (3) mind

(spirit). Body and soul are humans' biological depository, and their development follows the principles and pace of biological evolution. In this view, the soul is the element responsible for emotional life, which humans share with many representatives of the animal kingdom. On the other hand, the mind (spirit) is a specifically human disposition that manifests itself in various cultural expressions and, therefore, develops according to the rules of cultural evolution. The mind (spirit) is that "layer" through which humans are capable of conceptual thinking and verbal speech. These capabilities, in turn, enable man to create and participate in the world of culture (Lorenz, 1988, 55-57; cf. Sadowski, 2023).

Konrad Lorenz further claims that while the human body and soul have hardly changed for dozens of thousands of years, the human mind (spirit) has changed remarkably over this time. It is a consequence of the difference in the pace of biological and cultural evolution. In addition, Lorenz indicates that while biological evolution proceeds extremely slowly, cultural evolution has constantly been accelerating to a dizzying speed in modern times (Lorenz, 1977, 181). Consequently, humans' biological layer cannot keep up with their cultural layer. This leads to a kind of "stratification" in humans, which destroys humanity (waning of humaneness) (Lorenz, 1988, 55; cf. Sadowski, 2023).

Thus, civilized humans are experiencing entirely new, unprecedented challenges. They threaten humanity not only at the level of the biological survival of an individual or a local community, but also lead to the regression of specifically human capabilities. Hence, they pose a threat to the very humaneness of man (Lorenz, 1973, 12).

4. THE "DEADLY SINS" OF CIVILIZED HUMANITY

Konrad Lorenz calls these challenges "deadly sins." However, he understands them not as sins in a religious sense but in a cultural and civilizational sense. Just as religious deadly sins violate God's

commandments and bring spiritual death to humans – breaking friendship with God –, so the “deadly sins” of civilized humanity violate the laws of nature and threaten humans, on both the biological and cultural levels. According to Lorenz, “deadly sins” result from different biological and cultural human development component rates. Many of the sins he identified are, to a greater or lesser extent, linked to the Neolithic Revolution and have some consequences to the human ability for philosophy. Lorenz lists the following “deadly sins” (Lorenz, 1973, IX): 1. overpopulation; 2. devastation of the environment; 3. man’s race against himself; 4. emotional entropy; 5. genetic decay; 6. the break with tradition; 7. indoctrinability; 8. nuclear weapons.

It seems that the fundamental source of human problems related to philosophical thinking is that the history of *Homo sapiens*, lasting hundreds of thousands of years, prepared humans at the biological level for a hunter-gatherer lifestyle, while the last ten thousand years have been too short for the biological component in humans to adapt to the settled lifestyle. Thus, humans successfully adapted their cultural layer (mind/spirit – Ger. *Geist*) to the settled life over the past few thousand years; however, humans face numerous challenges to adapt their biological layer (body – Ger. *Leib* and soul – Ger. *Seele*), which they have been unable to adapt during such a short time. Consequently, humans live in conditions which their biological component is entirely unprepared for. Therefore, Lorenz’s analysis of the “deadly sins” is crucial for understanding the civilizational changes that influence philosophical thinking.

5. PHILOSOPHY AND LORENZ’S “DEADLY SINS”

Some of these “deadly sins” favor, whereas some hinder philosophical reflection. In this paper, we would like to examine three of Lorenz’s sins and explain their influence on the human ability to philosophize. We will focus on 1. overpopulation, 2. man’s race against himself,

and 3. indoctrinability, because we believe these very “sins” condition the human ability to philosophize.

5.1. OVERPOPULATION ACCORDING TO LORENZ

Konrad Lorenz, pointing out the danger of overpopulation, leaves the natural and economic consequences of the ever-growing human population aside; he believes them to be self-evident. According to Lorenz, far more dangerous to humans are the emotional consequences of overpopulation. He notes that the ever-increasing population density does not result in the establishment of deep and mature human relationships. On the contrary, it leads to an increase in aggression, on the one hand, and, on the other, to indifference to the fate of neighborhood people. This is because humans are evolutionarily (in their biological layer) adapted to living in small groups, where close relationships develop naturally. When living in a crowd, however, humans must curb their desire for close ties, which they cannot establish with many people around them. Hence, the mentality manifested by distancing oneself from others and the lack of emotional involvement is common among the residents of large cities. Indeed, the inability to establish meaningful relationships leads to various forms of selfishness and hostility to others, which are expressions of the loneliness and apathy of a man lost in a faceless crowd (Lorenz, 1973, 13, 22).

Lorenz also draws attention to the phenomenon of “neophilia” observed among residents of large cities. He connects this phenomenon with overpopulation. In his opinion “neophilia” involves the lasting need for new experiences but is not limited to the compulsive acquisition of ever-new, non-essential goods. This phenomenon is increasingly extending to people as well. Relationships with fellow human beings are seen as temporary, as they are easily replaced. Hence, for example, the widespread attitude of indifference to neighbors and reluctance to invest time in contacting them. For we

never know how long they will continue to be our neighbors (Lorenz, 1973, 40–41; cf. Sadowski, 2023). This challenge intensifies with the increasing numbers of city dwellers and the constant crowding they experience. Such a modern human lifestyle is also described as a “cult of superficiality,” which has its sources in spiritual poverty on the one hand and the unreflective pursuit of material goods on the other (Francis, 2015, no. 225, 204).

5.2. OVERPOPULATION AND PHILOSOPHY

Overpopulation in Lorenz’s meaning favors philosophy, on the one hand, and, on the other hand, hinders it. It is favorable because, with food production and the adoption of a sedentary lifestyle, there is a dynamic increase in knowledge, social structures, and educational institutions. All these inspired the development of science and philosophy. In addition, humans living in society can confront their ideas with the people around them. The Neolithic Revolution resulted in the widespread adoption of a sedentary lifestyle, which is the basis for constant interpersonal contact, exchange of views, and persistent exposure to the opinions of others. All this is an impulse to philosophize because it presupposes different approaches to a given issue by various people. Living in cities has created such an excellent opportunity for philosophy (Lorenz, 1973, 13, 22; cf. Sadowski, 2023).

On the contrary, overpopulation makes philosophizing difficult because experiencing life in an anonymous crowd makes it difficult to establish deep relationships, leading to loneliness, aggression, and apathy. Humans are biologically prepared to develop deep interpersonal relationships only with a group of a dozen or so people because they have lived in such groups for hundreds of thousands of years. Their emotional sphere (changing at the pace of biological evolution) did not have enough time to adapt to the radically changed living conditions, transforming at the much faster pace of cultural evolution. Many citizens of developed countries experience loneliness

and emotional isolation nowadays. They seemingly function well in their society but often suffer from various mental ailments. This makes it difficult to maturely perceive themselves, others, and the world. It is difficult to ponder fundamental human life issues in noisy and crowded surroundings. Such a situation does not help philosophical thinking.

5.3. MAN'S RACE AGAINST HIMSELF ACCORDING TO LORENZ

Man's race against himself means that humans live at an ever-increasing pace of life, because of the constantly accelerating development of our cultural component. In developed countries, this pace often reaches a level that exceeds the capacity of the human biological component. Humans experience a neurotic pursuit of success, which, even when achieved, never fully satisfies them and forces them to keep setting new goals. In turn, this prevents reflection on the meaning of their activity (Lorenz, 1973, 26; cf. Sadowski, 2023).

Living in the so-called "rat race," an important factor accelerating the pace of life is a form of competition commonly inspired by modern Western culture. Humans are afraid to see the consequences of the rush and competition they are engaged in from an early age. By surrendering to the rush of life and lack of reflection on the meaning of activity, people lose perspective on their life, its joy, and the chance to slow down and rethink life priorities.

All this means that nowadays, the average representative of the Euro-Atlantic civilization lives so fast that alarming effects are widely visible in terms of their physical and mental conditions. Some studies indicate that up to 25% of adult Westerners suffer from various mental ailments. The number of illnesses caused by stress, depression, and burnout is systematically increasing. The commonly accepted Western model of success, measured solely by economic criteria and the "rat race," means that the average Westerner spends

long periods of their life operating at or exceeding the limits of her/his body's capacity (Wuketits, 2012, 9).

5.4. MAN'S RACE AGAINST HIMSELF AND PHILOSOPHY

Such a lifestyle threatens the very human humanness due to the blindness caused by greed and the exhaustion caused by competition. Both phenomena are accompanied by deep fear. Humans fear failure in constant competition, falling into poverty, and making wrong decisions. The fear that constantly accompanies them affects their health conditions. Haste and fear lead to the deprivation of one of the most critical human abilities – reflection. That is why modern man lives in omnipresent noise, which, according to Lorenz, is supposed to “protect” humans from reflecting on their lives. People are afraid to see the consequences of haste and competition. According to Lorenz, omnipresent music, as well as radio and television sets that are constantly on, are meant to keep people from reflecting (Lorenz, 1973, 28-29).

Those who fail to keep up with the rat race end up panicking, and those who dictate the pace might see how many of their predecessors ended their lives prematurely. Such a lifestyle makes it impossible to philosophize because it does not allow for reflection on the sense of human activity. Humans thus deprive themselves of one of their most peculiar abilities – deliberation and self-reflection (Lorenz, 1973, 26).

Humans' failure to reflect on the race against themselves leads to their destruction. Humans are inspired to participate in this race by the mind (spirit), which is developing at the dizzying pace of cultural evolution. On the other hand, the body and soul, subjected to the slow process of biological evolution, cannot keep up with this pace, which in turn leads to increasing medical problems at the somatic and psychological levels. Therefore, people become victims of excessive activism and cannot reflect on their lives anymore.

5.5. INDOCTRINABILITY ACCORDING TO LORENZ

According to Konrad Lorenz, another challenge faced by people in the information age is the growing susceptibility to indoctrination. It becomes perilous when large human societies, entire continents, and even humanity as such try to be convinced of one erroneous and bad idea (Lorenz, 1973, 83-84). Lorenz claims that modern humans are more susceptible to complex manipulation mechanisms than their ancestors. "Never were such large human masses divided among so few ethnic groups; never were mass suggestions so effective; never before have the manipulators had at their disposal such clever advertising techniques or such impressive mass media as today" (Lorenz, 1973, 88).

Susceptibility to indoctrination is so dangerous for a person's humanity that it unifies culture and disturbs the natural interplay of diversity, which is the essence of cultural development. Modern culture blurs differences of opinion and destroys independence of thought. People who distance themselves from commonly held opinions or refrain from using mass media escape the influence of manipulation. They thus become a threat because they could present alternative positions to the "officially binding" views, which are forced into entire societies thanks to sophisticated indoctrination techniques (Lorenz, 1973, 103).

5.6. INDOCTRINABILITY AND PHILOSOPHY

This specific "deadly sin" of civilized humanity differs from the two mentioned above. While it makes philosophizing more complicated, it does not contribute to creating better conditions for philosophizing. Philosophical thinking is a unique attempt at a personal approach to an issue and is far from a universally applicable pattern/model of thinking. Philosophy, by its nature refers to personal experience, which results in wonder and often leads to doubt. The value

of a philosophical concept lies in its originality, both in terms of asking questions and providing answers. Therefore, the “deadly sin” of indoctrinability indicated by Lorenz can be considered a denial of the philosophical approach.

There is an ongoing academic dispute on the threats related to biodiversity loss and its dramatic effects. However, we are also dealing with a threat to cultural diversity, which is no less dangerous than losing biodiversity. The indoctrinability denounced by Lorenz confirms this diagnosis. The loss of cultural diversity is hazardous for philosophy because its birth occurred at the meeting point of different cultures, and its development requires the confrontation of various approaches and positions. Therefore, caring for diverse thoughts and standpoints seems particularly important.

6. CONCLUSION

The above remarks only point to the consequences of the Neolithic Revolution and the currently dominant model of Western civilization, which, although in the initial phase of its evolution, contributed to the unprecedented development of humanity (including its intellectual realm) and enabled lasting achievements (in science, art, philosophy, etc.). However, in the current phase of civilization development, we observe disturbing phenomena that threaten humans’ very humanity.

Konrad Lorenz’s layered concept of man provides the key to analyzing phenomena in which modern humankind participates. This concept also helps identify problems and solutions to contemporary challenges. Lorenz’s concept highlights the need to take specific actions that will enable people to live humanely, as the civilizational challenges identified by Lorenz concern both the biological and cultural human structures. There are many indications that the most dangerous threats in this regard are:

- The inability to create deep interpersonal relationships.
- The constantly increasing pace of life and unification of opinions.
- The loss of cultural diversity and limitation of philosophical thinking.

We know it is impossible to stop the current civilization trends, but we can do our best to reduce the threats related to civilization challenges. It is necessary to do everything possible to prevent the human structure (as Lorenz understands it) from splitting. Nowadays, we experience that humans' biological component cannot keep up with their cultural component. The biological component of humans (body and soul) is currently exposed to stresses for which it is not evolutionarily prepared, as that takes hundreds of thousands of years. As a result, the physical and mental conditions of people are currently negatively affected.

It seems that a solution to these problems can be found in the creation of small communities in which people can establish deep interpersonal relationships, find friends with whom they can share their life experiences, and inspire each other to perceive themselves, others, and the world from an ever-changing perspective. Another vital antidote to the consequences of Lorenz's "deadly sins" is to slow down the pace of life, at least temporarily. We can achieve that by creating a space of silence that allows people to rethink their life priorities and the meaning of their current activities. Religions and the forms of meditation and reflection they have developed help to achieve this goal. The religious perspective allows people to look at their lives from a diachronic, eschatological perspective and is a remedy for short-sighted and *ad hoc* actions. Contact with nature also seems essential in this respect. Exercising outdoors and getting away from the noise creates conditions that calm human thoughts, slow the pace of life, and enable people to reflect on the purpose of their immediate and further actions. Hence, it seems that philosophy provides hope for the successful development of human civilization.

BIBLIOGRAPHY

- Anderson, T.H. (1995). *The Movement and the Sixties*. Oxford University Press.
- Anzenbacher, A. (2010). *Wprowadzenie do filozofii*. Wydawnictwo WAM.
- Bacon, B., Khatiri, A., Palmer, J., Freeth, T., Pettitt, P., and Kentridge, R. (2023). An Upper Palaeolithic Proto-writing System and Phenological Calendar. *Cambridge Archaeological Journal*, 33(3). <https://doi.org/10.1017/S0959774322000415>.
- Barham, L. (2013). *From hand to handle: the first industrial revolution*. Oxford University Press.
- Breś, J. (2005). *Lorenz Konrad Zacharias*. In A. Maryniarczyk et. al. (eds.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Vol. 6 (513-516). Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Brownell, R. (2010). *American Counterculture of the 1960s*. Greenhaven Publishing.
- Chaplin, T., Pieper Mooney, J.E. (2017). *The Global 1960s: Convention, contest and counterculture*. Routledge.
- Cowan, C.W., Benco, N.L., and Watson, P.J. (eds.). (2006). *The origins of agriculture: An international perspective*. University of Alabama Press.
- Deane, P. (2000). *The first industrial revolution*. Cambridge University Press.
- Dear, P. (2019). *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge in Transition, 1500-1700*. Red Globe Press.
- Francis. (2015). *Encyclical letter "Laudato si'." On Care for our Common Home*. Retrieved from: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. (accessed 12/02/2024).
- Gilman, A. (1996). *Explaining the Upper Palaeolithic Revolution*. In R.W. Preucel, I. Hodder (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory: A Reader* (220-239). Blackwell.
- Henry, J., Breuilly, J., and Porter, R. (1997). *The scientific revolution and the origins of modern science*. Macmillan.
- Human History Timeline. (2024). Retrieved from: <https://humanhistorytimeline.com>. (accessed 12/02/2024).
- Jull, J. (1999). The second industrial revolution. The history of a concept. *Rivista internazionale di storia della storiografia*, 36, 81-90.
- Lorenz, K. (1973). *Civilized Man's Eight Deadly Sins*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Lorenz, K. (1977). *Behind the Mirror*. HBJ Book.
- Lorenz, K. (1988). *The Waning of Humaneness*. Billing and Sons Ltd.
- McCarter, S. (2012). *Neolithic*. Routledge.
- Mokyr, J., Strotz, R.H. (1998). The Second Industrial Revolution, 1870-1914. *Storia dell'Economia Mondiale*, 21945.1.

- Philbeck, T., Davis, N. (2018). The Fourth Industrial Revolution. *Journal of International Affairs*, 72(1), 17-22.
- Principe, L. (2011). *The scientific revolution: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Rifkin, J. (2013). *The third industrial revolution: how lateral power is transforming energy, the economy, and the world*. Macmillan.
- Sadowski, R.F. (2017). *Neolithic Revolution*. In P.B. Thompson, D.M. Kaplan (eds.), *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6167-4_540-1.
- Sadowski, R.F. (2023). Remarks on the Concept of a Sustainable City in Light of Konrad Lorenz's Concept of Man. *Sustainability*, 15(3), 2443. <https://doi.org/10.3390/su15032443>.
- Schwab, K. (2016). *The Fourth Industrial Revolution: what it means, how to respond*. *World Economic Forum*. Retrieved from: <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond>. (accessed 12/02/2024).
- Szewczyk, K. (1998). *Lorenz Konrad (1903-1989)*. In B. Skarga (ed.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, Vol. 1 (282-285). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wilkie, S. (2021). *Digital revolution: a survival guide*. Monash University Publ.
- Wuketits, F.M. (2012). *Zivilisation in der Sackgasse: Plädoyer für eine artgerechte Menschenhaltung*. Mankau.

RYSZARD F. SADOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5452-2168>
r.sadowski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.05



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 14/02/2024. Reviewed: 17/09/2024. Accepted: 4/03/2025.

OSKAR KOSENDĄ

SUMIENIE W KONFLIKCIE Z WŁADZĄ. SPRZECIW SUMIENIA W FILOZOFII POLITYCZNEJ ERNSTA-WOLFGANGA BÖCKENFÖRDEGO

Streszczenie. W artykule analizuję znaczenie sprzeciwu sumienia w kontekście filozofii politycznej Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, niemieckiego prawnika i filozofa. W tym celu nakreślone zostały podstawowe składowe doktryny tego autora: (1) powstania nowo-czesnego państwa jako elementu procesu sekularyzacji, (2) dialektyka władzy i wolności, (3) konieczność relatywnej homogeniczności w pluralistycznym społeczeństwie. Analiza dorobku Böckenfördego pozwala określić pojęcie sprzeciwu sumienia jako istotny element demokratycznego państwa prawa, odnosząc je do konstytucyjnej wolności sumienia.

Słowa kluczowe: filozofia polityczna; teoria państwa i prawa; prawo konstytucyjne; częściowe zniesienie obowiązku; polityczne zobowiązanie; Ernst-Wolfgang Böckenförde

1. Wprowadzenie. 2. Państwo jako porządek władzy i wolności. 3. Granice legitymizacji władzy państwowej. 4. Wolność sumienia. 5. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE

Współczesne społeczeństwa, cechujące się pluralizmem światopoglądowym i religijnym, często doświadczają konfliktów między przekonaniami jednostek a obowiązującymi normami oraz legalnym porządkiem prawnym. Jednym z możliwych sposobów rozwiązania tego konfliktu jest uznanie tzw. „sprzeciwu sumienia”. Za Jacquesem Suaudeau możemy zdefiniować to pojęcie jako „wyraz osobistej odmowy posłuszeństwa wobec aktu prawa cywilnego uznanego w sumieniu za rażąco niesłuszny” (Suaudeau, 2017, 5). Fenomen sumienia śmiało można nazwać „fenomenem interdyscyplinarnym” (Duchliński, 2017). Stanowi on przedmiot badań teologów, filozofów, ale także psychologów i prawników. Ci ostatni, przez dywagacje na temat spraw granicznych, są zmuszani do przekroczenia utartych

kolein skostniałego myślenia dogmatycznego i cofnięcia się do filozofii politycznej, która leży u podstaw każdego porządku prawnego (Morawski, 2000).

Przedmiotem niniejszego artykułu jest przedstawienie argumentacji Ernsta-Wolfganga Böckenfördego (1930-2019) – wybitnego niemieckiego filozofa prawa i polityki oraz konstytucjonalisty, sędziego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego – w której ukazuje fundamentalne znaczenie instytucji sprzeciwu sumienia w porządku prawnym w demokratycznym państwie prawa. Wybór tego autora nie jest przypadkowy. Böckenförde w swoich pracach wiele miejsca poświęcił religii. Sam był człowiekiem żywej wiary, oddanym katolikiem. Uczestniczył m.in. w słynnych rozmowach w Castel Gandolfo, organizowanych przez Jan Pawła II. Uważał się za demokratę, człowieka socjalnie wrażliwego i chrześcijanina. Jest jednocześnie przykładem intelektualisty zaangażowanego. Był członkiem Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich – stowarzyszenia złożonego z osób duchownych i świeckich, współpracującego z biskupami w kierowaniu niemieckim Kościołem katolickim. Teoria państwa sędziego z Karlsruhe – wielowątkowa i bogata – dostarcza argumentów za koniecznością istnienia instytucji łagodzącej problem konfliktu sumienia w systemie prawa.

Aby osiągnąć założony cel, rekonstruuje podstawy myśli polityczno-prawnej Böckenfördego. Z punktu widzenia omawianego tematu, pożytecznym będzie nakreślenie przy pomocy metody analitycznej kilku podstawowych tez doktrynalnych autora. W tym celu skoncentruję się na zagadnieniach powstania nowoczesnego państwa jako elementu procesu sekularyzacji, dialektyki władzy i wolności, konieczności relatywnej homogeniczności w pluralistycznym społeczeństwie. Następnie umieszczę w kontekście tej myśli politycznej problem konfliktu sumienia.

2. PAŃSTWO JAKO PORZĄDEK WŁADZY I WOLNOŚCI

Böckenförde nie uważa pojęcia „państwo” za ponadczasowe. Według niego pisząc o „państwie u Platona”, „państwie Hellenów”, „państwie średniowiecznym” posługujemy się jedynie pewnym skrótem myślowym i mamy w istocie na myśli jakąś formę porządku politycznego, organizacji politycznej. „Państwo nie oznacza (...) ogólnego określenia porządku politycznego, lecz specyficzną, polityczną formę porządku politycznego, który powstał w czasach nowożytnych a potem rozszerzył się na całą Europę” (Böckenförde, 1994c, 159). Gdy Böckenförde posługuje się terminem „państwo”, ma na myśli formę porządku politycznego, wykształconą w czasach nowożytnych. „Państwo europejskie czasów nowożytnych (...) nie jest tworem naturalnym, lecz wytworem ludzkim, świadomie ukształtowanym z myślą o określonych celach. Jest ono czymś wymyślonym przez ludzi i dla ludzi, służącym ich wspólnemu życiu w pokoju, bezpieczeństwie i wolności” (Böckenförde, 1994a, 168). Państwo czasów nowożytnej Europy nie więc jest tworem natury ani przypadku. Według Böckenfördego powstanie państwa jest wynikiem powolnego procesu sekularyzacji. To jedna z najważniejszych myśli jego teorii politycznej.

W celu unaocznienia swojej tezy autor analizuje kluczowe konflikty między papieżstwem a europejską władzą świecką. W wywodzie niemieckiego prawnika widać silne wpływy myśli Thomasa Hobbesa. Böckenförde wiele miejsca poświęca opisowi sporu o inwestyturę oraz wojen religijnych, które spustoszyły Europę w XVI i XVII wieku – wydarzeń kluczowych w procesie sekularyzacji. Spór o inwestyturę „wstrząsnął starym światem religijno-politycznej jedności chrześcijańskiego *orbis christianus*, rodząc różnicę i rozdział na to, co duchowe, i to, co świeckie” (Böckenförde, 1994b, 101). W wyniku sporów o prawdę religijną upada niekwestionowana przez wieki zasada: *veritas, non auctoritas, facit legem*. Po Reformacji i okrutnych wydarzeniach, będących jej następstwem, żadna religia

nie legitymuje się pewnością o powszechnym charakterze. „Wobec okropności i nieszczęść wojny domowej formalny pokój jest dla *politiques* uzasadnionym samoistnym dobrem, osiągalnym tylko poprzez wytworzenie stanu jedności kraju” (Böckenförde, 1994b, 110). Mottem nowoczesności mogą być słowa kanclerza króla Francji Michela de l’Hôpitala: „Nie chodzi o to, która religia jest prawdziwa, lecz jak można żyć pospołu” (Böckenförde, 1994b, 101). Böckenförde uważa konstytucyjne uznanie wolności religii za fundament nowoczesności.

Nowożytne państwo jest porządkiem władzy i wolności. Inspirując się stanowiskiem Carla Schmitta, Böckenförde określa je również jako polityczną jedność. Ta jedność przejawia się w podejmowaniu decyzji i egzekwowaniu ich w celu zapewnienia pokoju. Sędziemu z Karlsruhe demokracja była dużo droższa niż prawnikowi z Plettenberga. Böckenförde zapożycza od Schmitta pojęcie polityczności (Böckenförde, 1997). „Polityczność można zrozumieć tylko przez antagonizm, przez odniesienie się go do realnej możliwości i jednoczenia się ludzi według różnicy między przyjacielem i wrogiem, niezależnie od tego, jak oceniać będziemy polityczność z punktu widzenia religii, moralności, norm estetycznych czy ekonomii” (Schmitt, 2012, 206). Böckenförde zauważa, że pojęcie polityczności jest błędnie rozumiane przez większość komentatorów jako odnoszące się do normatywnej teorii polityki. Twierdzi, że „w teorii sprzymierzeniec-wróg chodzi bowiem ni mniej ni więcej tylko o fenomenologiczno-empiryczne wskazanie kryterium tego, co polityczne, a mianowicie, że politycznym konfliktem i sporom właściwa jest możliwość osiągnięcia takiego stopnia intensywności, iż wśród uczestników życia politycznego (i ich grup) powstaje podział na sprzymierzeńców i wrogów, a wraz z nim gotowość do wzajemnej walki, również zbrojnej” (Böckenförde, 1994a, 169). Takiej eskalacji zapobiega właśnie państwo, które ze swej istoty musi wznieść się ponad partykularyzmy. Tworzy prawne narzędzia rozwiązywania konfliktów bez uciekania się do przemocy, a gdy zajdzie taka potrzeba, nawet rozstrzyga je. Ostatecznie przy użyciu przymusu

gwarantuje, że obowiązujące normy zostaną dotrzymane, a przyjęte rozstrzygnięcia spełnione.

Böckenförde definiuje więc państwo jako jedność polityczną i przedstawia jego cechy odnośnie do porządku panowania. Jest to forma porządku politycznego, która wyłoniła się w odpowiedzi na trawiące Europę wojny religijne. Jako byt suwerenny gwarantuje jedność pokoju, decyzji i władzy. Böckenförde przypomina, że należy mieć również w pamięci, iż państwo jest także porządkiem wolności. Jedność polityczna tworzy ramy deliberacji, ale samo państwo, jego istnienie, nie jest wynikiem kompromisu. „Państwo jako jedność pokoju powstaje i trwa nie na zasadzie wolnego dyskursu, prowadzonego bez obecności jakiegokolwiek władzy, lecz musi ono najpierw stworzyć warunki, które wolny dyskurs umożliwiają” (Böckenförde, 1994a, 173). Böckenförde twierdzi, że władza nie stoi w opozycji do wolności, ale jest jej warunkiem koniecznym. „Wolność, rozumiana jako trwała i zagwarantowana możliwość samookreślenia, możliwa jest tylko wówczas, gdy zostanie prawnie ograniczona” (Böckenförde, 1994a, 173). Widać w tym fragmencie wyraźne inspiracje myślą Immanuela Kanta. Jak pisał filozof z Królewca, prawo pozytywne staje się „ogółem warunków, pod którymi wola jednego [człowieka] daje się połączyć z wolą innego zgodnie z pewną ogólną normą wolności” (Kant, 2011, 320). W przeciwnym wypadku wolność staje się przywilejem, prawem silniejszego i nie jest wartością powszechną.

Böckenförde zadaje pytanie o miarę, według której prawo ma wyznaczać granice wolności. Co prawda „trwała i zagwarantowana w życiu społecznym wolność istnieje tylko dzięki prawu i w ramach prawa (...)” (Böckenförde, 2000b, 14), ale zbytne jej ograniczenie przez prawo może doprowadzić do jej eliminacji, czego najlepszym przykładem są doświadczenia systemów totalitarnych. Böckenförde referuje, że Kant miarą tą czyni „ogólną zasadę wolności”. „Oznacza ona przede wszystkim wolność dla każdej jednostki, równość każdego człowieka pod względem prawnej wolności” (Böckenförde, 2000b, 15). Ogólna zasada wolności oznacza zatem, że każdy człowiek ma

prawo do posiadania praw. Korelatem tego prawa jest obowiązek jego respektowania, który ciąży na władzy. Teoria ta „zakłada wyznaczenie prawnych granic dla władzy, jaką jeden człowiek może posiadać nad drugim, a także granic podległości jednostki w stosunku do państwa” (Böckenförde, 2000b, 15).

Istnienie porządku władzy jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym, aby zaistniał porządek wolności. Działania władzy muszą być świadomie zorientowane na wolność. „Potrzeba dalszych restrykcji – takich, które jedności panowania i decydowania nie zniewczą, ale zwiążą ją z zasadniczymi celami jej działań, poddadzą kontroli i podporządkują zasadom odpowiedzialności, a także ustalonym regułom postępowania” (Böckenförde, 1994a, 174). Podobnie jest z istnieniem prawa. Prawo jest warunkiem koniecznym wolności, ale warunkiem niewystarczającym. „Ta wolność – wolność dla każdego i dla wszystkich – musi być celem stanowienia prawa, musi być miarą, według której określa się granice wyznaczane przez prawo” (Böckenförde, 2000b, 15).

3. GRANICE LEGITYMIZACJI WŁADZY PAŃSTWOWEJ

Böckenförde dostrzega różne wymiary pojęcia wolności. Możemy rozumieć ją wąsko, jak postulują to zwolennicy „państwa minimum”. Państwo ma stworzyć ramy wolności subiektywnej – wolności wyboru, wolności negatywnej. „Jego funkcją jest odgraniczenie i (przez to) określenie poszczególnych sfer wolności, zewnętrzna koordynacja jej urzeczywistniania, jak również łagodzenie konfliktów wynikających z wolności działania” (Böckenförde, 1994c, 152). Możemy ten rodzaj wolności nazwać również wolnością formalną, ponieważ sama treść wolności – to, jak wykorzysta tę wolność jednostka – jest zależne tylko od niej. W teoriach liberalnych państwo bywa przyrównywane do nocnego stróża, ma być jedynie administratorem wolności i bezpieczeństwa. Böckenförde nazywa takie państwo „państwem z rozsądku”. Ta płaszczyzna wolności to „płaszczyzna troski

o zagwarantowanie zewnętrznej wolności i bezpieczeństwa, troski o umożliwienie osiągnięcia dobrobytu i pełnego indywidualnego rozwoju” (Böckenförde, 1994a, 178). W tych działaniach państwo realizuje się jako jedność polityczna – gwarantuje zarówno pokój wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Czyni to poprzez troskę o „pokój społeczny, określenie i wyodrębnienie praw i wolności jednostki wobec innej jednostki, uznanie i realizację zasady równości wobec prawa – wbrew maksymie o najwyższym szczęściu największej liczby ludzi – oraz wyważony kompromis sprzecznych interesów” (Böckenförde, 1994a, 178).

Böckenförde w przeciwieństwie do myślicieli libertariańskich zauważa, że opisywany porządek nie jest porządkiem samoregulującym się. Państwo minimum tworzy jedynie prawo korzystania z wolności, ale nie gwarantuje jeszcze takiej możliwości. „Wolność, rozumiana jako zewnętrzna wolność osobowego rozwoju i samookreślenia, zależy od określonych społecznych warunków dotyczących samej jednostki; to dopiero te warunki umożliwiają rzeczywiste korzystanie z prawnie zagwarantowanej wolności” (Böckenförde, 1994a, 179). Böckenförde dostrzega zatem rolę państwa w budowaniu tzw. bezpieczeństwa socjalnego. Wolność, „jeżeli ma dotyczyć wszystkich, to zakłada pewne społeczno-strukturalne warunki ramowe, które nie są w żadnym wypadku po prostu dane i nie można ich utrzymać bez określonych działań politycznych” (Böckenförde, 1994a, 179). Ponadto uważa, że ingerencja państwa w rynek nie jest sprzeczna z ideą państwa z rozsądku. Redystrybucja i ochrona nierównorzędnych podmiotów jest niczym innym, jak administrowaniem wolności. „W istocie i tutaj chodzi bowiem o pogodzenie (istniejącej) wolności jednych z możliwością wolnego działania innych” (Böckenförde, 1994c, 157). Nie opowiada się za kolektywistycznym modelem państwa dobrobytu, a jedynie za relatywizowaniem nierówności, które same w sobie mogą stać się zniewalające, ale również antagonizujące i tym samym destabilizujące dla porządku państwowego.

Böckenförde zastanawia się, czy państwo może mieć charakter państwa etycznego. Państwo etyczne definiuje jako „podmiot sensu wykraczającego poza to co czysto funkcjonalne, oraz jako podmiot odpowiadających temu kompetencji i odpowiedzialności” (Böckenförde, 1994a, 167). Pyta: „Czym żyje państwo, skąd czerpie siłę, która je utrzymuje i zapewnia homogeniczność, skąd bierze się wewnętrznie regulująca siła wolności?” (Böckenförde, 1994b, 118). Rozważa, czy państwu przynależą jakieś zadania i kompetencje w dziedzinie treściowego ukierunkowania wolności, a więc tego, jaki ludzie robią z niej pożytek. Böckenförde za Hermannem Hellerem posługuje się pojęciem relatywnej homogeniczności. Według Hellera „główna funkcja państwa polega na zagwarantowaniu relatywnego porządku społecznego poprzez okiełznanie dynamiki życia społecznego. Ma zarazem zapewnić odpowiedni poziom homogeniczności pluralistycznego społeczeństwa. Innymi słowy, z nieuporządkowanej masy ma stworzyć uporządkowane społeczeństwo zorganizowane w państwo” (Bożek, 2023, 72).

Państwo etyczne to zatem dużo więcej niż państwo minimum. Administruje nie tylko wymiarem wolności negatywnej, ale swoim zainteresowaniem obejmuje również pola wolności obiektywnej (pozytywnej, wolności do czegoś). „Wolność obiektywna jest związana z urzeczywistnianiem i realizacją niezależnego od subiektywnej dowolności powołania człowieka” (Böckenförde, 1994c, 153). Jednostkom nie pozostawia się zatem prawa wyboru, jak będą korzystać ze swojej wolności. Państwo ma za zadanie określić, jaka jest jej treść. Prawo nie wyznacza już ram, wyznacza cel. „Określa i utrwala reguły i obowiązki życiowe – wobec siebie samego albo wobec wspólnoty – a nawet wskazuje cele życiowe, jeżeli tylko czerpią one miarę i treść z obiektywnego powołania człowieka” (Böckenförde, 1994c, 154). Takie podejście to skrajny przejaw paternalizmu prawnego, który możemy scharakteryzować jako ingerencje w działanie lub ograniczenie wolności innej osoby lub grupy, motywowane ich dobrem lub koniecznością ochrony.

Takie obiektywne pojmowanie wolności i jego konsekwencje, spotykają się z krytyką Böckenfördego. Pierwszy zarzut dotyczy pewności wiedzy o obiektywnym powołaniu człowieka. Kiedyś pewności tej dostarczała religia katolicka. Filozof zauważa jednak, że ta nie cieszy się już powszechnym uznaniem. „Próba przeforsowania ich (*wartości katolickich*) jako pomimo wszystko »obiektywnych« stwarza warunki do dowolnego ideologiczno-racjonalistycznego rozporządzania obiektywnym powołaniem człowieka” (Böckenförde, 1994c, 154). Böckenförde już w tym miejscu dostrzega zagrożenie, którego krytyce poświęci wiele miejsca – zagrożenie pozytywizacji subiektywnych przekonań. „Humanistyczne, liberalne, socjalistyczne i jeszcze inne koncepcje człowieka są rozbieżne i definiują go różnie, każda na swój sposób” (Böckenförde, 1994c, 154). Drugi zarzut dotyczy stosunku do wolności subiektywnej. Böckenförde dostrzega totalitarny potencjał myślenia w kategoriach wolności obiektywnej. Skoro władza uważa, że zna prawdziwe powołanie człowieka, to marginalizacja wolności subiektywnej w celu doprowadzenia obywateli do jego osiągnięcia wydaje się niewielkim kosztem. „Nieuwzględnienie wolności subiektywnej w dążeniu do spełnienia powołania nie jest naruszeniem wolności, ponieważ spełnienie to oznacza osiągnięcie pełni istoty człowieka, a więc pełną wolność” (Böckenförde, 1994c, 153).

Widząc problemy zarówno państwa minimum, jak i państwa totalnego, Böckenförde próbuje znaleźć rozwiązanie w połączeniu obu wymiarów wolności. Państwo musi uznać oba elementy – subiektywny i obiektywny – jako niezbędne. Przypomina przecież, że jej „celem i treścią jest byt dla siebie człowieka” (Böckenförde, 1994c, 155). Oznacza to prawo do posiadania własnej, niezależnej od państwa, wizji dobrego życia i wolnego kształtowania swojej jednostkowości w granicach prawa. Nie może to odbywać się w aksjologicznej próżni. Böckenförde stwierdza: „wolność ma historię” (Böckenförde, 1994c, 155). Człowiek nie jest samotną wyspą, jest również istotą społeczną. Istnieje we wspólnocie i pozostaje w związku z nią. Punktem

styczności tych dwóch wolności – subiektywnej i obiektywnej – są określone instytucje, „które z kolei czerpią z powszechnej (samo-) świadomości wolności” (Böckenförde, 1994c, 155). Prawo odzwierciedla tradycję, ale również ewoluuje z duchem czasu i ujmuje nowe postawy etyczno-obyczajowe. Warunkiem skutecznego powiązania dwóch wolności jest autentyczność ujmowanych przez prawo przekonań. Obecne w nim treści muszą dawać ludziom realne poczucie tożsamości.

Z tej przyczyny państwo nie powinno animować treści, które mają być ważne dla społeczeństwa. To domena krajów totalitarnych, które nie bez powodu duży nacisk kładą na budowanie mediów propagandowych, ale również szkolnictwo, używając ich w celu kształtowania właściwej świadomości obywateli od kolebki aż po grób. Relacja powinna być odwrotna. Państwo ma chronić treści, ale treści żywe w społeczeństwie, treści zróżnicowane. „Do duchowo-etycznej treści państwa nowożytnego należy właśnie rezygnacja z czynienia swą obowiązującą podstawą jednolitych przekonań politycznych, jednolitej wiary, jednolitego światopoglądu” (Böckenförde, 1994a, 187). Państwo ma pełnić funkcję opiekuńczą i wspierającą. Nie musi pozostawać bierne, wręcz nie powinno. „Może i powinno ono chronić warunki konstytutywne dla subiektywności i wolności osoby oraz szacunek dla indywidualnego sumienia – chronić także i przed swoim działaniem” (Böckenförde, 1994a, 188). Tylko w tym znaczeniu państwo może być państwem etycznym.

4. WOLNOŚĆ SUMIENIA

Böckenförde uważał, że treści żywo obecne w społeczeństwie powinny stanowić o etycznej orientacji państwa. Żaden etos – rozumiany jako heglowski *sittliche Substanz*, wspólny moralny grunt – nie może być przez państwo wniesiony (Böckenförde, 1994a, 181). Przymuszanie jednostki nakazami prawnymi do realizowania jakiejś określonej wizji dobrego życia i ograniczanie w tym celu zakazami jej wolności,

zdaniem Böckenfördego, przeczy wolności, która jest *ratio* powstania państwa jako takiego. Ponadto uderza w podstawową wartość, którą ma chronić prawo w demokratycznym porządku prawnym – uderza w godność człowieka (Böckenförde, 1994c, 154). Poglądy, które stawiają w centrum prawdę a nie wolność i chcą jej bronić nawet przymusem państwowym, nazywa „totalnymi”. Böckenförde żył w zgodzie z zasadą *civis simul et christianus* („obywatel jednocześnie chrześcijanin”). Separację Kościoła i państwa, moralności i prawa uważał nie tylko za skuteczne liberalne gwarancje, które stoją na straży neutralności światopoglądowej państwa. Widział w nich korzyść również dla wiernych. Tylko w wolności jednostka jest w stanie wieść prawdziwie moralne życie, gdyż kieruje się własnym sumieniem, a nie strachem przed sankcją.

Sumienie jest ważną kategorią w pracach sędziego z Karlsruhe. Jako wewnętrzna instancja orzekania moralnego jest bezpośrednio związane z godnością człowieka, której Böckenförde bronił przed zakusami wszelkiej władzy. Pojęcie sumienia analizował na potrzeby jurysprudencji. Starał się zrozumieć, jak ten skomplikowany fenomen, badany przez filozofów, teologów, ale także przez socjologów i psychologów, objawia się w prawie. Żywiąc poszanowanie dla zasady neutralności światopoglądowej jako istoty nowoczesnego demokratycznego państwa, unikał analizowania go – jak często to się dzieje (Olszówka, 2019) – w kluczu konkretnej filozofii czy teologii. „Z zasady bezstronności wynika zakaz podejmowania przez organy władzy publicznej rozstrzygnięć motywowanych i uzasadnianych względami religijnymi. Zasada ta wyklucza również dokonywanie wykładni przepisów prawa powszechnie obowiązującego w oparciu o stanowiska prezentowane przez kościoły lub związki wyznaniowe” (Tuleja, 2023).

Sumienie wymyka się czysto naukowemu poznaniu. Nie istnieje również społeczny konsensus na temat tego, czym ono jest. To sprawia, że niemożliwe jest stworzenie definicji legalnej (prawnej) tego zjawiska. Taka definicja, zawarta w tekście przepisów prawnych,

wiążąc ustala znaczenie słowa na potrzeby konkretnego aktu prawnego. Ma wyeliminować sytuację różnego interpretowania zwrotów i pojęć używanych w przepisie prawnym. Zamiast tego Böckenförde szuka funkcji sumienia. Pozwala ono żyć osobie w zgodzie z samą sobą: okiełznuje popędy i redukuje niezliczoną ilość możliwych wyborów do takich, które pozostają w zgodzie z przyjętą wizją dobrego życia (Böckenförde, 2000a, 194).

Takie zdefiniowanie zadania sumienia pociąga za sobą skutki relewantne z punktu widzenia filozofii politycznej. Po pierwsze, sumienie jest pojęciem relacyjnym. Kształtuje się pod wpływem opinii i przekonań żywych w społeczeństwie. „Sumienie jest wstępnie formowane przez wychowanie w domu i w szkole, będące pod wpływem idei i przekonań, które są żywe w społeczeństwie, a po nagłym »przebudzeniu« sumienia w wyniku wzmożonej refleksji, są to podstawy do zmiany i modyfikacji przekonań sumienia” (Böckenförde, 2000a, 195). Po drugie, każde zachowanie, które negatywnie może wpłynąć na integralność i tożsamość osoby, może stać się kwestią sumienia. Wynika to z pełnionej przez nie funkcji kontrolnej. Po trzecie, konflikt sumienia obywatela z obowiązującym prawem dotyczy kwestii fundamentalnych. Sumienie, podobnie jak sokratejski daimonion, częściej milczy, niż się odzywa. Dopiero w sytuacji granicznej alarmuje nas, że niebawem dopuścimy się czegoś, co nie licuje z naszą wizją dobrego życia. Po czwarte, zachowanie zgodne z sumieniem nie może być rozumiane jako zgodność z powszechnie obowiązującym prawem stanowionym, prawem moralnym, powszechnie wyznawanymi w społeczeństwie przekonaniem lub inną normą postępowania zwyczajowo wykształconą. Bywają przecież sytuacje, że zachowanie nakazane przez prawo, nawet jeżeli jest ono stanowione rozważnie i powściągliwie, pozostaje w sprzeczności z sumieniem jednostki. Jednak Böckenförde uważa, że możliwość takiego konfliktu sumienia, konfliktu między porządkiem legalnym a porządkiem moralnym, pozostaje niewielka (Böckenförde, 2000a, 183). Wiele mówi się o tym, co dzieli społeczeństwo, ale wciąż – mimo zróżnicowanych stylów

życia jednostek i pielęgowanych przez nie wartości – odznacza się ono wysokim stopniem homogeniczności. Ponadto demokratyczne państwa rzadko ingerują w newralgiczne pod względem etyki sfery życia swoich obywateli. Nawet jeżeli opinia sędziego z Karlsruhe jest trafna, to trzeba zauważyć, że konflikt sumienia – gdy już zaistnieje – będzie dotyczył sytuacji skrajnych, a przez to istotnych (np. obowiązek służby wojskowej, klauzula sumienia zawodów medycznych itp.).

Böckenförde jako prawnik wyspecjalizowany w prawie konstytucyjnym zastanawia się, jak pogodzić wolność jednostki ze stabilnością porządku prawnego. Jest to pytanie tym bardziej aktualne dziś, gdy społeczeństwa europejskie są w jeszcze większym stopniu wewnętrznie zróżnicowane. Proponuje koncepcję „częściowego zniesienia obowiązku” (Böckenförde, 2000a), którą w polskiej nomenklaturze kojarzymy głównie jako sprzeciw sumienia. Jest to gwarancja, zapewniająca nienaruszalność wolności sumienia, niezbędna w demokratycznym państwie. Częściowe zniesienie obowiązku pozwala jednostce w jakimś zakresie pozostać bierną i nie zastosować się do nakazu/zakazu prawodawcy. Dzięki temu da się uniknąć szkody dla sumienia. Należy zauważyć, że jednostka w ten sposób nie podważa ważności samej normy. Wręcz przeciwnie, akceptuje jej obowiązywanie w systemie prawa, dostrzega wynikający z normy obowiązek, ale z przyczyn moralnych nie może go spełnić. To odróżnia koncepcję Böckenfördego od obywatelskiego nieposłuszeństwa (Suaudeau, 2017, 41). Na osobę sprzeciwiającą się wykonaniu obowiązku – nazywaną obdzektorem (Suaudeau, 2017, 50) – może, a nawet powinno być nałożone świadczenie alternatywne, przynajmniej tak samo dolegliwe, ale nie obciążające sumienia (np. pełnienie służby zastępczej w formacjach nieuzbrojonych zamiast obowiązkowej służby wojskowej). Ma to zapobiec nadużywaniu tej instytucji przez nielojalnych obywateli.

Autor wyklucza możliwość, aby w imię „równości praw i obowiązków” łamać czyjeś sumienie. Wolność sumienia uważa za fundamentalną w państwie prawa. Nie jest ona absolutna. Jak zawsze w przypadku wolności, wolność jednego człowieka kończy się tam,

gdzie zaczyna się wolność drugiego. Nie może być również interpretowana w sposób, który zagrażałby istnieniu porządku prawnego czy państwa jako takiego. „Żadna norma konstytucyjna nie może być interpretowana w taki sposób, aby stanowić argument prawny za obaleniem samej konstytucji” (Böckenförde, 2000a, 184). Przypomina, że żyjemy nie w demokracji, a w demokracji liberalnej. „Szacunek państwa dla sumienia, uznanie jego nienaruszalności i odmowa, w przypadku konfliktu, »obrażania« sumienia poprzez żądanie *sacrificium conscientiae* nie oznaczają rozwiązania państwa (...); są raczej warunkiem wstępnym i legitymizacją państwa i jego wiążącej mocy” (Böckenförde, 2000a, 189). Chodzi o państwo, które w swoim centrum stawia godność człowieka i wypływającą z niej wolność.

5. ZAKOŃCZENIE

Böckenförde, analizując relację między państwem a wolnością, dochodzi do wniosku, że żadne z ekstremalnych rozwiązań – ani państwo minimum, ani państwo totalne – nie jest w stanie w pełni zapewnić zarówno porządku, jak i autentycznej wolności. Jego koncepcja państwa jako porządku wolności i władzy wskazuje na konieczność znalezienia równowagi między suwerennością władzy a prawami jednostki, między zabezpieczeniem pokoju a poszanowaniem pluralizmu. Państwo musi dostarczać ramy prawne, które umożliwiają swobodę działania, ale jednocześnie nie może narzucać jednostkom określonej wizji dobrego życia. Ostatecznie Böckenförde pozostawia otwarte pytanie o to, na czym powinien opierać się fundament nowoczesnego państwa, zwłaszcza w świecie, w którym nie istnieje już jednolity, powszechnie akceptowany system wartości. W jego refleksji pobrzmiewa ostrzeżenie przed instrumentalizacją prawa w imię ideologii, a jednocześnie świadomość, że bez pewnej aksjologicznej podstawy wspólnota polityczna może ulec dezintegracji. Państwo musi zatem funkcjonować na styku przymusu i wolności,

gwarantując stabilność, ale jednocześnie umożliwiając obywatelom samorealizację w duchu odpowiedzialnej autonomii.

Böckenförde podkreśla fundamentalne znaczenie wolności sumienia w demokratycznym państwie prawa. Jego zdaniem państwo nie może narzucać obywatelom określonego etosu moralnego ani ingerować w ich sumienie pod pretekstem równości praw i obowiązków. Sumienie, jako wewnętrzna instancja moralna, nie daje się zamknąć w jednej definicji. Pełni funkcję przewodnią w życiu jednostki. Konflikty sumienia, choć rzadkie, dotyczą kwestii fundamentalnych i wymagają rozwiązań instytucjonalnych. Böckenförde proponuje koncepcję „częściowego zniesienia obowiązku”, umożliwiającą jednostce uchylenie się od określonych działań sprzecznych z jej przekonaniami moralnymi przy jednoczesnym respektowaniu obowiązującego porządku prawnego. Taki mechanizm pozwala zachować integralność sumienia bez destabilizowania państwa. Ostatecznie dla Böckenfördego wolność sumienia i jej poszanowanie przez państwo stanowią warunek istnienia i legitymacji demokracji liberalnej, w której to godność człowieka pozostaje naczelną wartością.

BIBLIOGRAFIA

- Böckenförde, E.-W. (1994a). *Państwo jako państwo etyczne*. W J. Tishner (red.), *Wolność – Państwo – Kościół* (166-197). Znak.
- Böckenförde, E.-W. (1994b). *Powstanie państwa jako element sekularyzacji*. W J. Tishner (red.), *Wolność – Państwo – Kościół* (99-121). Znak.
- Böckenförde, E.-W. (1994c). *Wolność i prawo, wolność i państwo*. W J. Tishner (red.), *Wolność – Państwo – Kościół* (149-165). Znak.
- Böckenförde, E.-W. (1997). The Concept of the Political: A Key to Understanding Carl Schmitt's Constitutional Theory. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 10(1), 5-19.
- Böckenförde, E.-W. (2000a). *Fundamental Right of Freedom of Conscience*. W M. Künkler, T. Stein (red.), *Religion, Law, and Democracy: Selected Writings* (168-198). Oxford University Press.

- Böckenförde, E.-W. (2000b). *Prawo urzeczywistnia wolność, wyznaczając jej granice*. W Z. Stawrowski (red.), *Państwo prawa w jednoczącej się Europie* (11-29). Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Bożek, M., (2023). *Dialektyczna koncepcja konstytucji Hermanna Hellera*. W A. Domańska (red.), *Zagadnienia prawa konstytucyjnego: Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Krzysztofowi Skotnickiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. Tom 1* (71-80). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Duchliński, P. (2007). *Sumienie miejscem doświadczenia i uznania prawdy bycia osoby*. W J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), *Sumienie w świecie wolności* (78-106). Znak.
- Kant, I. (2011), *Metafizyka moralności*. W I. Kant, *Dzieła Zebrane*, tom 5. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Morawski, L. (2000). *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w roku przemian*. Wydawnictwo Prawnicze PWN.
- Schmitt, C. (2012). *Teologia polityczna i inne pisma*. Aletheia.
- Suaudeau, J. (2017), *Sprzeciw sumienia lub obowiązek nieposłuszeństwa – jego źródła i zastosowanie w sferze ochrony zdrowia*. Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Tuleja, P. (2023). *Art. 25. [Zasada równouprawnienia, autonomii kościołów i związków wyznaniowych oraz bezstronności państwa]*. W P. Czarny, M. Florczak-Wątor, B. Naleziński, P. Radzewicz, i P. Tuleja, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*. Wolters Kluwer.

CONSCIENCE IN CONFLICT WITH AUTHORITY. THE CONSCIENTIOUS OBJECTION IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE

Abstract. This article examines the significance of conscientious objection in the context of the political philosophy of Ernst-Wolfgang Böckenförde, a German jurist and philosopher. To this end, we outline his views on topics such as the emergence of the modern state as part of the process of secularisation, the dialectic of power and freedom, and the necessity of a relative homogeneity in a pluralistic society. Böckenförde's work articulates the concept of conscientious objection as an essential element of a democratic state under the rule of law, relating it to constitutional freedom of conscience.

Keywords: political philosophy; theory of state and law; constitutional law; partial abolition; political obligation; Ernst-Wolfgang Böckenförde

OSKAR KOSENDĄ

Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji
(The University of Lodz, Faculty of Law and Administration, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0009-0009-0489-8659>

oskar.kosenda@edu.uni.lodz.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.06



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 31/08/2024. Zrecenzowano: 27/11/2024. Zaakceptowano do publikacji: 4/03/2025.

ZENON E. ROSKAL

KSIĄŻKA WŁADYSŁAWA MICHAŁA DĘBICKIEGO PT. NIEŚMIERTELNOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO POSTULAT FILOZOFICZNY PRZYRODOZNAWSTWA I JEJ RECEPCJA W POLSKIM ŚRODOWISKU FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYM DRUGIEJ POŁOWY XIX WIEKU

Streszczenie. W artykule podjęty został temat prezentacji oryginalnej argumentacji na rzecz tezy o nieśmiertelności duszy oraz recepcji tej argumentacji w polskim środowisku filozoficznym drugiej połowy XIX wieku. Autorem tych (kontrowersyjnych) argumentów był Władysław Michał Dębicki (1853-1911). Filozof ten jest co prawda wymieniany w opracowaniach słownikowych i wzmiankowany przy okazji badania innych zagadnień, ale jego ciekawa argumentacja, wykorzystująca wyniki nauk przyrodniczych do obrony tezy filozoficzno-teologicznej, jest zupełnie pomijana przy badaniu problemu nieśmiertelności duszy. Odpowiedź na pytanie o przyczynę tego stanu rzeczy jest głównym celem artykułu.

Słowa kluczowe: nieśmiertelność duszy; Władysław Michał Dębicki; historia nauki; historia filozofii polskiej

1. Wstęp. 2. Władysława Dębickiego argumenty za nieśmiertelnością duszy. 3. Odbiór książki Dębickiego w polskim środowisku filozoficzno-teologicznym drugiej połowy XIX wieku. 4. Wnioski końcowe.

1. WSTĘP

Władysław Michał Dębicki (1853-1911) jest filozofem prawie zapomnianym w polskim filozoficzno-teologicznym milieu¹. Zdumienie

1 Krótkie przedstawienie biografii tego autora można znaleźć m.in. w *Encyklopedii Katolickiej* (Ciszewski, 1989). Zawarte tam informacje powielają jednak dane na temat życia Dębickiego, jakie możemy znaleźć w książce Gabryła (1914b, 287-288), która została napisana w drugim dziesięcioleciu ubiegłego wieku. W kolejnych biogramach (Ciszewski, 2001; 2011), aczkolwiek nie została rozszerzona baza źródłowa, zostały jednak odnotowane nieliczne wzmianki o Dębickim, jakie można było znaleźć w tekstach, które ukazały się

może budzić jednak fakt, że jest on także marginalizowany przez historyków polskiej filozofii. W ciągu 113 lat, jakie minęły od jego śmierci, nie ukazała się ani jedna praca poświęcona jego poglądom filozoficznym. O dokonaniach Władysława Dębickiego na polu filozofii można dowiedzieć się głównie z haseł w słownikach i encyklopediach (Wąsik, 1939-1945; Szawarski, 1971; Ciszewski, 1989; 2001; 2011). Autorzy tych krótkich artykułów odnotowują tego autora, ale, co zrozumiałe, nie podejmują trudu zmierzenia się z dziedzictwem jego filozofii. Dokonania Dębickiego odnotowywane są głównie przy okazji omawiania innych zagadnień². W takich uwagach na marginesie pojawiają się jednak bardzo uproszczone oceny. „Dębicki, myśliciel ultrakonserwatywny, rozprawia się z filozofią sceptycyzmu, skrajnego idealizmu, solipsyzmu i nihilizmu, potępia z dużą dozą demagogii właściwie całą istotną tradycję europejskiej filozofii (...). Mimo stronnictwości i jadowitych komentarzy praca Dębickiego ma pewną zaletę: stanowi zwięzłe sprawozdanie z dysputy o istnieniu świata, od Kartezjusza do Taine’a, z bogatym zbiorem cytatów, które mimo negatywnego komentarza nie tracą nic na znaczeniu. Dzisiejszemu czytelnikowi pokazuje horyzont ówczesnych sporów filozoficznych, uaktualnia minione debaty (...)” (Sztaba, 2012, 79).

na przełomie XX i XXI wieku. Więcej bardziej szczegółowych informacji biograficznych, ale przede wszystkim bibliograficznych, można znaleźć w *Słowniku polskich teologów katolickich* (Banaszak, 1981, 387-391).

2 Por. m.in. Tyburski (2016, 64-65), Sztaba (2012, 78-79), Bołdyrew (2009, 21-22), Skarga i Hochfeld (1980, 67-68). Osiągnięcia Dębickiego były także zauważane przez autorów piszących o recepcji buddyzmu w Polsce, m.in. Fic (2016a; 2016b), Czarnecki (2023). Zdaniem Piotra Czarneckiego w książce Dębickiego pt. *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu* (1896) zebrane zostały niemal wszystkie fałszywe interpretacje buddyzmu, istniejące w tamtym czasie, a buddyzm został przedstawiony w złym świetle jako religia gorsza od chrześcijaństwa (Czarnecki, 2023, 30). Zupełnie inną ocenę książki Dębickiego przedstawił Henryk Hoffmann: „Z innych opracowań ks. Dębickiego religioznawczo cenne są prace poświęcone buddyzmowi. Monografia *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Warszawa 1896, ukazuje zasadnicze zręby buddyjskiej doktryny, natomiast w *Studiach i szkicach religijno-filozoficznych*, Warszawa 1901, t. 1-2, ks. Dębicki porównał buddyzm z chrześcijaństwem” (Hoffmann, 2004, 90).

Nawet w monografii, dedykowanej relacji filozofii i religii, w polskim środowisku filozoficzno-teologicznym Władysław Dębicki wspomniany jest tylko przy okazji omawiania Franciszka Gabryła klasyfikacji polskiej XIX-wiecznej twórczości filozoficzno-religijnej (Starzyńska-Kościuszek, 2014, 116). Najbardziej dyskutowanym problemem w kontekście wpływu filozofii Dębickiego na polskie środowisko filozoficzne jest kwestia postaci literackiej profesora Dębickiego z *Emancypantek* Bolesława Prusa³. Autorzy próbujący odpowiedzieć na pytanie, czy pierwowzorem literackiej postaci profesora Dębickiego był ksiądz Władysław Michał Dębicki, wywodzili się z kręgów literaturoznawców i na ogół nie dysponowali wystarczającą wiedzą z zakresu historii filozofii⁴. Jednakże z uwagi na złożoność tego zagadnienia i zarazem bardzo ograniczoną objętość artykułu nie podejmuję się realizacji tego zadania. Sądzę jednakże, że zbadanie recepcji książki Dębickiego pt. *Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa* (Dębicki, 1883)⁵ może mieć duże znaczenie dla rozwiązania tego problemu. Moim zdaniem zbadanie recepcji tej książki nie tylko pozwala na uchwycenie krajobrazu filozoficznego końca XIX wieku, ale przede wszystkim umożliwia ocenę programu obrony filozoficznych (i teologicznych) tez przy pomocy

3 Zagadnienie to postawił, i zarazem zaproponował rozwiązanie, autor pierwszej monografii o Bolesławie Prusie. Ludwik Włodek (1869-1922) pisze o postaci profesora Dębickiego: „Zaczerpnął ją Prus przeważnie ze studium Władysława Michała Dębickiego *Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa*, dając rzadki dowód sumienności w nazwisku profesora z *Emancypantek*, któremu wkłada w usta tę teorię, takim samem jak filozofa, z którego pracy korzystał” (Włodek, 1918, 278). Problem ten był podejmowany przez najwybitniejszych polskich literaturoznawców (m.in. Pieścikowski, 1970; Fita, 1987; Tomkowski, 1993; Sztaba, 2012; Sobieraj, 2018; 2022), ale nie doczekał się definitywnego rozstrzygnięcia.

4 Zainteresowanie tym tematem jest ciągle żywe i warto zwrócić uwagę na to, że podejmują go także filozofowie (np. Głąb, 2024). Przedstawione tam analizy także jednak nie są konkluzywne.

5 Kolejne wydania: 1887; 1889; 1890; 1896; 1901.

zdobyczy teoretycznych nauk przyrodniczych⁶. Warto zauważyć, że profesor Dębicki z *Emancypantek* Prusa był zwolennikiem takiego programu. Zbadanie recepcji książki, która spotkała się z całym spektrum reakcji, od entuzjastycznych do skrajnie sceptycznych, od przypisywania jej zdolności pogodzenia nauki z religią do negowania jakiegokolwiek naukowej jej wartości, może być interesujące także dlatego, że wyjaśnia – jak sądzę – milczenie na temat argumentów Dębickiego za nieśmiertelnością duszy we współczesnych pracach filozoficznych poświęconych temu zagadnieniu. Zbadanie recepcji książki Dębickiego jest ważne przede wszystkim dlatego, że przetworzyła się ona w obiektywnie funkcjonujący wzór wykorzystania nauk przyrodniczych do obrony tez teologicznych. Zgodnie z tym wzorem tego typu przedsięwzięcie nosi znamiona programu utopijnego.

W pierwszej części artykułu przedstawię użyte przez Dębickiego argumenty, którymi posługiwał się w dowodzeniu tezy o nieśmiertelności duszy, oraz kontekst kulturowy, w którym ta strategia argumentacyjna była realizowana. Jego głównym celem było wypracowanie antidotum na szeroko rozpowszechnioną w połowie XIX wieku filozofię pesymistyczną, wypracowaną przez Arthura Schopenhauera, Giacomo Leopardiego i Eduarda von Hartmanna. Tym antidotum miał być właśnie naukowy dowód nieśmiertelności duszy. Druga część artykułu zostanie poświęcona ocenie wyników uzyskanych przez Dębickiego, dokonanej przez współczesnych mu przedstawicieli filozoficzno-teologicznego milieu.

6 Przyjmuję szerokie rozumienie terminu „recepcja”, przy którym nawet ignorowanie poglądów danego autora jest także formą ich recepcji (por. Tyburski, 1993, 85; Garewicz, 1979, 104). Próbę zdefiniowania pojęcia recepcji na potrzeby badań historycznych podjęła Barbara Skarga (2005, 80). Zgodnie z tą definicją „Recepcja jest zwrotem od czegoś ku czemuś, w czym się odkrywa coś ważnego, pozytywnego bądź negatywnego, zawsze jednak takiego, co ze względu na sytuację obecną, na teraźniejszość ma szczególne znaczenie i nie może być obojętne”. Dalej autorka ta precyzuje: „Z punktu widzenia dziejów kultury ta recepcja staje się ważna, która się przetwarza w obiektywnie funkcjonujący wzór znaczący dla wielu, a więc przekracza sferę indywidualnych opinii” (Skarga, 2005, 82).

2. WŁADYSŁAWA DĘBICKIEGO ARGUMENTY ZA NIEŚMIERTELNOŚCIĄ DUSZY

Książka Dębickiego jest przede wszystkim dyskusją z filozofią materialistyczną, która neguje tezę o nieśmiertelności duszy ludzkiej, powołując się na osiągnięcia nauk przyrodniczych. Zdaniem Dębickiego „(...) zasadnicze hipotezy materializmu o istocie i przeznaczeniu człowieka oparte są na błędnym pojęciu faktów i pogwałceniu praw indukcyjnego badania (...). Nieśmiertelność człowieka będąca najczęściej przedmiotem materialistycznych napaści i szyderstw, przedstawia się w rozprawie mojej jako nieunikniony, matematycznie pewny postulat filozoficzny przyrodoznawstwa, czyli jako zasada filozofii natury” (Dębicki, 1883, 10). Autor książki o nieśmiertelności człowieka zarzuca filozofom materialistycznym nie tylko błędy przedmiotowe, ale przede wszystkim błędy metodologiczne⁷. Sam wychodzi od tzw. pewników, za które uważa „(...) prawdy powszechne, uznawane zawsze i wszędzie, niezależne od upodobań i pojęć tego lub owego pokolenia, tego lub owego stronnictwa, prawdy oczywiste dla każdego, prawdy (...), z których natury wypływa, że inne twierdzenia, wprost im przeciwne, nigdy i nigdzie prawdami

⁷ Ta w wysokim stopniu uproszczona (i do pewnego stopnia zwulgaryzowana) krytyka filozofii materialistycznej (materializmu teoretycznego) musiała budzić sprzeciw u myślicieli uprawiających nowsze postacie materializmu. Warto przeciwstawić taką publicystyczną krytykę filozofii materialistycznej wyrafinowanej i teoretycznie dojrzałej krytyce tej filozofii w wydaniu Fryderyka Klimkego. Ten neoscholastyczny filozof przeciwstawia totalny dogmatyzm starożytnego materializmu wyrafinowanemu i wybiórczemu dogmatyzmowi XIX-wiecznej wersji filozofii materialistycznej. Zauważa, że współczesna postać materializmu pomimo bezkrytycznego wyprowadzenia tego, co psychologiczne z tego, co fizyczne, zachowuje się jednak bardziej sceptycznie i agnostycznie w stosunku do natury samej materii. Według niego materializm czasów nowożytnych nie wierzy już, że znalazł ostateczne rozwiązanie wszystkich tajemnic materii, lecz twierdzi jedynie, że poza materią nie można zakładać żadnej innej zasady i że wraz z postępującym wnikaniem w nieznaną dotychczas naturę materii, tajemnice, które pozostały do dziś, również mogą zostać rozwiązane. Konkluduje, że materializm w drugiej połowie XIX wieku jawi się nie tyle jako system, ale raczej jako robocza hipoteza (zob. Klimke, 1911, 29).

być nie mogą” (Dębicki, 1883, 19). Prawdy te nie mają jednak jego zdaniem statusu wiedzy apriorycznej, ale także nie są tylko empirycznymi uogólnieniami. Dębicki usiłuje wypracować stanowisko eklektyczne, łączące elementy empiryzmu metodologicznego z racjonalizmem epistemologicznym. Stanowisko Locke’a (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*) Dębicki usiłuje uzupełnić uwagami Leibniza (*nisi intellectus ipse*), ale także fragmentami *Zasad psychologii* Herberta Spencera⁸ i *Ueber die Entwicklung der Erkenntniß* niemieckiego fizjologa Karla Voita⁹.

Zdaniem Dębickiego Voit przyznaje duszy specjalnie wszczepione zdolności (*besondere eingepflanzte Vermögen*), które nie są produktem doświadczenia, gdyż wówczas niemożliwe byłoby wyjaśnienie czucia

8 Stanowisko filozoficzne Spencera najczęściej określane jest mianem agnostycyzmu, ale jego agnostycyzm nie miał hamować poszukiwań naukowych, także w obszarach zarezerwowanych dla filozofii i teologii. Powoływanie się przez Dębickiego na prace Spencera, zwłaszcza na jego *Zasady psychologii*, było dobrze uzasadnione. Badacze dzieł Spencera zauważają, że „(...) jednym ze źródeł socjologii Spencera, zwłaszcza myśli teoretycznej dotyczącej religii, jest osobiste doświadczenie religijne. Religia stanowiła stosunkowo istotny element kształtujący jego postawę, zwłaszcza we wczesnych latach życia. Spencer wychowywał się w rodzinie dwuwyznaniowej: kwakersko-metodystycznej, o starych tradycjach nonkonformistycznych. Wszystko to przyczyniło się do ukształtowania jego poglądów na przedmiot i funkcję religii. Można je określić jako życliwy religii agnostycyzm, często zbliżający się do stylu myślenia właściwego teologii negatywnej. Ten ponadwyznaniowy nonkonformistyczny agnostycyzm, życliwy religii, choć przepojony kwakerską zasadą *hat honour*, zalecającą niezdejmowanie przed nikim kapelusza, kapłanowi, jak się wydaje, ciekawą alternatywę dla popularnego »postulatu metodologicznego ateizmu«” (Kaczmarek, 2007, 9). Na gruncie takiej postawy był możliwy *sui generis* konkordyzm pomiędzy nauką i religią, co szczególnie odpowiadało Dębickiemu. „Spencer sądził, że na tym gruncie, który, patrząc od strony nauki, jawi się jako umiarkowany agnostycyzm bliski deizmowi, możliwe jest ostateczne pojednanie religii i nauki” (Kaczmarek, 2007, 16).

9 Uczony ten z perspektywy współczesności położył podwaliny pod badania fizjologii człowieka (i szerzej ssaków), ale już w XIX wieku miał wielki autorytet nie tylko w zakresie fizjologii, ale także psychologii. We wspomnieniu pośmiertnym Graham Lusk, twórca amerykańskiej nauki o żywieniu, napisał, że Voit był czczony w swoim kraju jako jeden z największych uczonych, ale byłby wielkim człowiekiem w każdym kraju. W ostatnim zdaniu tego artykułu jest wzmianka o tym, że jego sława będzie tylko rosła. Nie było w tym żadnej przesady (zob. Lusk, 1908, 315-316).

i gromadzenie doświadczeń. Powoływanie się na autorytet bardzo wpływowego uczonego, jakim był Karl Voit, miało pokazać, że pojęcie duszy jest akceptowane nawet w najbardziej zaawansowanych w badaniach empiryczne ośrodkach naukowych. Jako przykłady tych oczywistych prawd podaje Dębicki tezy, które mają heterogeniczny status poznawczy. Według niego do takich prawd należą (kwestionowane już w XIX-wiecznej meta-matematyce) tezy o tym, że część jest zawsze mniejsza od swej całości, albo linia prosta jest najkrótszą odległością pomiędzy dwoma punktami. Obok tych (matematycznych) pewników wymienia psychologiczną tezę, że każdy pragnie szczęścia i nikt nie chce być nieszczęśliwym, ale też filozoficzną zasadę przyczynowości (nie ma skutku bez przyczyny). Wśród tego rodzaju pewników widzi Dębicki także zasadę epikurejskiej powściągliwości (*ex nihilo nihil fit*). Następnie przekształca tę zasadę w twierdzenie logiczne i stosując proste odwrócenie (*conversio propositionis simplex*) oraz kilka dalszych logicznych transformacji¹⁰, dochodzi do stwierdzenia, że „to, co jest czymś, nie staje się niczym” (Dębicki, 1883, 23). Teza ta jest jego zdaniem „naczelną zasadą wszystkich nauk, badających zjawiska świata organicznego i nieorganicznego” (Dębicki, 1883, 26). Poza tym Dębicki twierdzi, że na jej podstawie została odkryta zasada zachowania energii (nieśmiertelności siły). Zasady tej jednak szczegółowo nie objaśnia, ale odsyła czytelnika do

¹⁰ W tych logicznych ekwilibrystykach powołuje się na polski przekład pierwszego tomu *Logiki* (*Logic. Deduction*, London 1870) Aleksandra Baina. Trudno jest ocenić, na ile znał on inne dzieła tego wpływowego angielskiego filozofa (trzy lata przed wydaniem książki Dębickiego ukazało się polskie tłumaczenie pracy Baina pt. *Nauka o wychowaniu* [Warszawa 1880], w którym pedagogika jest fundowana na najnowszych zdobyczach fizjologii), ale zapewne w dużym stopniu zgadzał się z nim, że jedynym wartościowym typem poznania jest wiedza dostarczana przez nauki przyrodnicze. Integralne traktowanie poglądów filozoficznych Baina stwarzało jednak problem pogodzenia jego agnostycyzmu metodologicznego, zgodnie z którym metafizyka nie jest w stanie jednoznacznie stwierdzić istnienia świata, z realizmem epistemologicznym, akceptowanym przez Dębickiego.

drugiego tomu *Logiki Baina* i polskiego przekładu książki¹¹ *The Conservation of Energy being an Elementary Treatise on Energy and its Laws* (1875) Stewarta Balfoura. Korzystając z tego popularnego wykładu nie tylko zasady zachowania energii, ale także wiedzy fizycznej, zwłaszcza teorii atomistycznej, dowodzi niezniszczalności atomów jako warunku nieśmiertelności ludzkiego ciała.

Głównym jego celem pozostaje obrona tezy o nieśmiertelności duszy, która z pewnością jest „czymś”, a zatem nie może stać się niczym. Dębicki uważa, że śmierć powoduje przejście duszy w stan uśpienia. Wykorzystuje w tym celu termin „psychopannychia”, który ma przede wszystkim kontekst teologiczny. Dębicki nie wspomina jednak o traktacie teologicznym Jana Kalwina, w którym autor krytykuje mortalizm – błędny pogląd m.in. wyznawany przez niektórych anabaptystów, jakoby dusze zmarłych pozostawały w uśpieniu aż do Sądu Ostatecznego¹².

Autor *Nieśmiertelności człowieka* jest świadomy tego, że jego koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej może budzić zastrzeżenia ze strony katolickich teologów¹³. Twierdzi jednak, że jego osobiste

11 Książkę (*Zasada zachowania energii*, Warszawa 1875) na język polski przełożył Władysław Kwietniewski, nauczyciel gimnazjalny, a także profesor Szkoły Głównej.

12 *Psychopannychia. Ouvrage théologique critiquant la théorie anabaptiste sur la mise en sommeil des âmes après la mort* (1542). „However, the Psychopannychia was not published until 1542 in Strasbourg, under the title Vivere apud Christum non dormire animis sanctos, (...) of the state of the soul after death, demonstrates that the saints, who die in faith in Christ, live with him, and their souls do not fall asleep” (Greff, 2008, 152). Tłumaczenie traktatu Kalwina na język angielski *Psychopannychia or, a refutation of the error entertained by some unskilful perons, who ignorantly imagine that in the interval between death and the judgment the soul sleeps. together with an explanation of the condition and life of the soul after this present life* dostępne jest na stronie: https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/calvin_psychopannychia.html [data dostępu 26/08/2024].

13 „Ze strony teologów-scholastyków, mianowicie tomistów, spotka mię pewno zarzut, iż postulując tzw. psychopannychię czyli pojmując śmierć jako sen, a samowiedzę pośmiertną jako przebudzenie, czyli zjawisko psychiczne, które wydaje z siebie dusza po swej palingenezysy cielesnej, czyli po złączeniu się z nowym, takim lub innym organizmem

zaangażowanie w obronę doktryny katolickiej uchyła taki zarzut. Warto w tym miejscu zauważyć, że w późniejszym czasie, po uzyskaniu święceń kapłańskich (1887), Dębicki był przez dziewięć lat prefektem (do 1899) w drugim gimnazjum warszawskim na Nowolipkach. W tym czasie zyskał miano wzorowego nauczyciela religii (*Lumen praeceptorum doctrinae religionis*). Specjalnymi względami był też obdarzany przez Aleksandra Apuchtina – kuratora warszawskiego okręgu szkolnego (Kostrzewski, 1959, 717-719). Jego książka w tym czasie była wielokrotnie wznawiana (wydanie 2: 1887; wydanie 3: 1889; wydanie 4: 1890; wydanie 5: 1891), ale nie została poprawiona w tych miejscach, gdzie odbiegała od ortodoksji chrześcijańskiej.

Kwestii psychopannychii Dębicki poświęcił cały piąty (ostatni) rozdział swojej książki. Starał się w nim wykazać, że psychopannychia jest nie tylko w zgodzie z tekstem Pisma św., ale także z aktualną nauką Kościoła katolickiego¹⁴. Dębicki twierdził, że jego rozumowanie wolne jest od apriorycznych założeń, aczkolwiek może wchodzić w konflikt z niektórymi transcendentálnymi pojęciami pewnych szkół filozoficzno-teologicznych. Zapewne miał na myśli pewne warianty filozofii neotomistycznej. Dębicki powołuje się wprost na scholastyczną koncepcję *anima separata* Tomasza z Akwinu i stara się ją zdyskredytować, twierdząc, że filozof ten miał fałszywe wyobrażenie

cielesnym, nie jestem zupełnie w zgodzie z chrześcijańskim nieśmiertelności pojęciem” (Dębicki, 1883, 171). Kwestia nieśmiertelności duszy ma dużą wagę teologiczną, gdyż „Prawda o nieśmiertelności duszy stanowi drugie obok prawdy o istnieniu Boga (Bytu najwyższego-Absolutu) *praeambulum fidei*” (Braun, 1971, 36).

14 Koncepcja psychopannychii, której bronił Dębicki, została zdyskredytowana przede wszystkim przez Franciszka Gabryla: „Wyznajemy, że wolelibyśmy byli, aby szanowny autor w swej książce, która zresztą dużo zawiera dobrych rzeczy, całkowicie by pominął psychopannychię. Skoro atoli inaczej się stało, to musimy mu z góry oświadczyć, że na *tak* pojętą nieśmiertelność ani chrześcijanin, ani filozof żadną miarą i nigdy zgodzić się nie może, bo nie wiem, czy może być coś bardziej nierozsądnego. (...) Zatem nie tylko z punktu katolickiej wiary musimy odrzucić »postulowaną« »psychopannychię«, ale także z punktu widzenia filozoficznego, nie dlatego, że się sprzeciwia zapatrywaniom scholastyków, ale dlatego, że obraża zdrowy, chłopski rozum” (Gabryl, 1895, 253, 258-259).

nie tylko na temat natury gwiazd, ale także natury ziemskiej materii. Z tych enuncjacji widać, że obawiał się krytyki ze strony filozofów (neo)tomistycznych i obawy te okazały się jak najbardziej uzasadnione. Konflikt był nieunikniony także z innego powodu. Dębicki bowiem nie cofa się przed uznaniem, że przedstawiona przez niego koncepcja nieśmiertelności duszy stosuje się także do duszy zwierzęcej. Obstaje przy tej konstatacji nawet wówczas, gdy jest ona głoszona przez zwolennika filozofii materialistycznej Hermanna Burmeistera. Uważa, że teza o nieśmiertelności duszy zwierzęcej także jest zgodna z tekstem Pisma św.

W swojej argumentacji na rzecz tezy o doniosłości przekonania o nieśmiertelności duszy ludzkiej powołuje się na argumenty naukowe z zakresu statystyki. Wykorzystuje w tym celu przetłumaczoną na język polski książkę niemieckiego ekonomisty Maximiliana Haushofera pt. *Wykład statystyki na zasadzie najnowszych badań nauki* (Warszawa 1875), w której autor dochodzi do paradoksalnego wniosku, iż w miarę postępu cywilizacyjnego ludzkości zwiększa się liczba osób nieszczęśliwych, co wyraża się we wzroście liczby samobójstw. Dębicki w swym dążeniu do podkreślania znaczenia przekonania o nieśmiertelności duszy ludzkiej jako antidotum na nieszczęścia ludzkości posiłkuje się jednak bardzo wybiórczo argumentami statystycznymi, które przytacza Haushofer w swojej publikacji. Autor ten podaje szereg argumentów ograniczających zastosowanie metod statystycznych do badania poczucia szczęścia i tylko próba usunięcia paradoksu polegająca na tym, że dostrzega on zmniejszającą się rolę czynników moralnych w życiu społeczeństw, może być teżą wspierającą wysiłki Dębickiego. Uwaga Haushofera jest jednak zawołowaną konstatacją zmniejszającą się roli religii w życiu cywilizowanych społeczeństw europejskich¹⁵. Można domniemywać, że Dębicki

15 „Jeżeli pomimo energii, z jaką prawo i policja, nauki i gospodarstwo starają się w naszych cywilizowanych państwach ograniczać nieszczęścia, samobójstwa wciąż się znacznie mnożą, to jest to widoczną oznaką zmniejszania się siły czynników moralnych, zdolnych

sądził, iż naukowe dowody nieśmiertelności duszy odwrócą ten trend, gdyż tym samym jedna z centralnych tez religii chrześcijańskiej zyska legitymację prawdy naukowej.

Dębicki był przekonany, że rozwój nauki nie tylko nie doprowadził do odrzucenia tezy o istnieniu duszy ludzkiej, ale wręcz pozwolił na jej ugruntowanie w poznaniu przyrodniczym (fizjologia, psychologia). Widział w tym klęskę filozofii materialistycznej, która usiłowała wyrugować pojęcie duszy z aparatu konceptualnego przyrodoznawstwa. W celu obrony swojego stanowiska powoływał się nie tylko na prace Spencera, ale przede wszystkim na dzieła twórcy psychologii eksperymentalnej Wilhelma Wundta. Idąc w dużej mierze za wynikami badań tego uczonego, autor *Nieśmiertelności człowieka* przyjmuje, że dusza ludzka posiada trzy atrybuty: 1. zdolność morfologiczną, rozumianą jako kontrola procesów przemiany materii; 2. zdolność percepcyjną, polegającą na przekształcaniu ruchu cząstek eteru i molekuł nerwowych w świadome wrażenia; oraz 3. samowiedzę, utożsamianą z inteligencją i wolą. Trzeci atrybut jest dla Dębickiego najbardziej istotny, gdyż – jego zdaniem – jest on gwarantem tożsamości osoby ludzkiej. Powołując się na badania z zakresu fizjologii¹⁶, Dębicki dowodził, że składniki materialne ciała ludzkiego nieustannie są odnawiane, ale nie wpływa to na świadomość i pamięć. W celu wzmocnienia swojej argumentacji powołał się na wypowiedzi wybitnych uczonych (m.in. Hermanna Lotze'a, Hermanna Helmholtza, Wilhelma Wundta), którzy dyskredytowali materializm filozoficzny (ontologiczny). Autorytety naukowe były przez niego wykorzystywane także w celu obrony zdolności morfologicznej duszy. Powoływał się przy tym na prace takich uczonych, jak Jean Flourens, Theodor Bischoff, Theodor Piderit, Rudolf Wagner i Wiktor

zwalczając nieszczęście" (Haushofer, 1875, 372). Do takich czynników moralnych z pewnością należy teza o nieśmiertelności duszy.

16 W tym celu przywołuje szereg prac z fizjologii (m.in. Bock, 1873; Funke, 1876; Hoppe-Seyler, 1881), w których zawarta jest szczegółowa argumentacja empiryczna.

Szokalski. Polemizował także z poglądami, które podważały zdolność morfologiczną duszy.

Kwestia nieśmiertelności duszy jest szczegółowo rozpatrywana w oddzielnym (trzecim) rozdziale książki Dębickiego. Autor precyzuje, że chodzi tu tylko o nieśmiertelność osobową. Argumenty empiryczne są w tym przypadku, jego zdaniem, niewystarczające, czyli że brak oznak życia nie świadczy o śmierci. Konieczne jest powoływanie się na tzw. postulaty rozumu. Pod tym pojęciem kryją się desygnaty terminów teoretycznych (podaje przykład grawitacji), ale także prawa natury. Według niego analogicznie do desygnatów terminów teoretycznych istnieje dusza, która jest w takim samym stopniu empirycznie niedostępna, jak np. kulisty kształt Ziemi¹⁷, ale będąc postulatem (naukowego) rozumu jej istnienie jest tak samo pewne, jak istnienie siły ciężkości.

3. ODBIÓR KSIĄŻKI DĘBICKIEGO W POLSKIM ŚRODOWISKU FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYM DRUGIEJ POŁOWY XIX WIEKU

Praca Dębickiego była czytana i komentowana przez przyrodników, profesjonalnych filozofów, ale także popularyzatorów nauki i literatury. Henryk Struve, który nie tylko był namaszczonej przez carską władzę głównym polskim filozofem, ale także wydajnym tłumaczem i encyklopedystą, napisał rozprawę filozoficzną, która była pomyślana jako rodzaj polemiki z Dębickim¹⁸. W swojej broszurce wyróżnił trzy typy argumentacji za nieśmiertelnością duszy (dowody psychologiczne, metafizyczne i moralne). Argumentację Dębickiego umieścił w dowodach metafizycznych, ale równocześnie zauważył, że „Kwestię nieśmiertelności traktowano obszernie nie tylko ze stanowiska *psychologicznego* i *metafizycznego*, ale ze stanowiska *historycznego*,

17 Dębickiego zawiodła w tym przypadku wyobraźnia, gdyż podróże kosmiczne dostarczają tego typu ewidencji empirycznej.

18 *O nieśmiertelności duszy* (Warszawa 1884).

gromadząc bogate materiały, dotyczące poglądów różnych narodów na przeszłe życie. Dzięki przytoczonej na czele pracy p. *Dębickiego*, kwestia ta stanęła i u nas na porządku dziennym” (Struve, 1884, 8). Po tej kurtuazyjnej uwadze dodaje, że praca *Dębickiego* „(...) odznacza się głębokim przejściem się przedmiotem i stylem jędrnym, wyrazistym, zdolnym zająć i przeciwników zasadniczych” (Struve, 1884, 26).

Pełen zachwytów dla książki *Dębickiego* był natomiast Władysław Sabowski, znany pod pseudonimem Wołody Skiba, poeta, pisarz, publicysta i tłumacz, ale także wybitny popularyzator nauki¹⁹. „Stydium p. *Dębickiego* przeczytałem jednym tchem, i sędzę, że tak samo postąpi każdy myślący czytelnik, któremu się ta książka dostanie do ręki. Autor jej w wysokim stopniu posiadał sztukę pisania przystępnie dla wszystkich, gładko, potoczyscie zajmująco, językiem poprawnym pełnym barwności i werwy. A ta potoczystość, ta barwność, ta miejscami świetność słowa nie jest bynajmniej, jak to czasami bywa, świetną powłoką okrywającą czczość treści, brak naukowego przygotowania lub niesamodzielność myśli i ślepe powtarzanie takich lub owych doktryn za innymi. Nie! P. *Dębicki* jest myślicielem samodzielnym, pisarzem, który czytał wiele i wszystko to, co czytał dobrze przetrawił, filozofem logicznym i konsekwentnym, badaczem obiektywnym, szukającym prawdy, a nie dobierającym argumentów do przyjętej z góry idei. Nie idzie na ślepo żadnym ze szlaków uitorowanych przez materialistycznych lub spirytualistycznych pisarzy, lecz rozsądnie i trzeźwo stara się utrzymać na pograniczu

19 Sabowski pisał artykuły na tematy matematyczne i kartograficzne, prowadził polemiki z darwinistami, ale interesował się głównie astronomią i kosmologią i w miarę dobrze znał aktualny stan wiedzy w tych dyscyplinach naukowych, a nawet miał ambicje wysuwania hipotez naukowych. Przykładem popularyzacji nauki w tym zakresie była praca zatytułowana *Co pierwszej było: ziemia czy słońce?* (W: *Sobótka. Księga zbiorowa na uczczenie pięćdziesięcioletniego jubileuszu Seweryna Goszczyńskiego*, Lwów 1875, 561-570), w której nie tylko przedstawił kosmogoniczną hipotezę Laplace’a, ale także postawił hipotezę dotyczącą tzw. pierwotnego Słońca. Jego wiedza z zakresu psychologii i fizjologii była jednak niewystarczająca do oceny dzieła *Dębickiego* (zob. Burkot, 1992, 248).

tych dwóch jednostronnych poglądów. Z tych właśnie doktryn, przy pomocy tych nauk, które usiłują przeczyć nieśmiertelności, dowodzi jej istnienia rozumowaniem prostym i jasnym, trafiającym do przekonania każdego”²⁰.

Podobnego zdania o książce Dębickiego był członek Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, krytyk literacki i teatralny oraz tłumacz²¹ Kazimierz Kaszewski. Jego recenzja ukazała się *Słowie* (1883, nr 312–316). „Umiejętność przyrodnicza może się nie spodziewała być wykorzystana w ten sposób (...). Razem z zaciętą polemiką przeciw bezwzględnemu materializmowi rozwinięty jest tu ogromny aparat naukowy, w którym autor niby biegły magik, wydobywa co chwila argumenta, przyjęte kolejne od wszystkich książąt umiejętności, w liczbie których figurują i nasi tegocześni uczeni. Czerpie on z bogatej skarbnicy wiedzy społecznej, z której część tylko, ile mu potrzebna do jego planu, odkrywa przed czytelnikiem. Błyska trzydziestu nazwiskami ludzi, równie wielkich nauką, jak bezstronnością sądu, wskazuje niektóre szczęśliwe nawrócenia od radykalnego materializmu, jak np. Haeckla; zdania bezstronnych zestawia z mniemaniami zacieurzewionych, dla ośmieszenia itp. dowodzi wielkiego może nieporównanego u nas odczytania w przedmiocie, zarówno jak i tej niepodległości duchowej, która pozorami nauki nie dała się obalamucić; aż nareszcie z pewnym tryumfem zdaje się wyrzekać, iż tłumaczenia człowieka materialistyczne *»jest fantazyjne i błędne«*. I dalej: „Lecz suche sprawozdanie nie daje w żadnym razie wyobrażenia o wartości tej książki jako dzieła literackim. W traktowaniu znać myśliciela i pisarza obytego ze stylem szerokim, nie

20 *Kurier Warszawski*, 1883, nr 237.

21 Warto odnotować jego kompetencje filozoficzne szczególnie w zakresie historii filozofii. Kaszewski znany był jako autor wnikliwych tekstów o Senece, Wolterze, Abelardzie, Camoenesie i in., ale także kompetentnego opracowania na temat filozofii pozytywistycznej (*Pozytywizm, jego metoda i następstwa*, Warszawa 1869). Jego wiedza z zakresu nauk przyrodniczych była jednak niewystarczająca do kompetentnej oceny argumentacji przedstawionej w książce Dębickiego i naukowych walorów tej publikacji.

filozofa z profesji, ale miłośnika filozofii, umysł ciekawy niezmiernie wszystkich rzeczy obchodzących ludzkość, przenikniony metodami naukowymi, a jednak głęboko religijny. Z całości też tchnie ta szczerść przekonań, które nie tylko bawią myśl, lecz stały się podstawą życia i uważane są za święte. Ta barwa w połączeniu z piękną formą językową przywiązuje do tej książki, którą czyta się łatwo, na kształt podobnych dzieł Janeta lub Caro”.

Anonimowy recenzent *Przeglądu Katolickiego* (1883, nr 47-48) podtrzymał ocenę Kaszewskiego, ale dodatkowo zauważył, że książka Dębickiego ma walory apologetyczne. „Książka ta wychodzi poza pospolitą miarę dzisiejszych produkcji literackich; jest ona owocem sumiennej pracy, długiego rozmyślenia, a co więcej tworem serca, które w męczarniach zwątpienia znalazło ulgę i pociechę wielkiej prawdy nieśmiertelnego naszej istoty życia, i tę ulgę i pociechę pragnie ponieść bratnim umysłom, rażonym zabójczym tchnieniem doktryny materialistów. (...) Poważna ta, pomimo swych usterków, praca, poważnie rozbudzi nie w jednej duszy myśli i doprowadzi może nie jedną na drogę nieśmiertelności w całej jej pełni, bo z Bogiem i w Bogu”.

W podobnym duchu była napisana też recenzja, która ukazała się *Kronice Rodzinnej* (1884, nr 5): „Książka p. Dębickiego, jakkolwiek jej osnowę stanowi jedno z najgłębszych zadań filozoficznych, napisana jest tak przystępnie i pociągająco, że czytać ją mogą nawet najmniej wtajemniczeni w subtelności języka filozoficznego. Gorąca wiara prawdziwego chrześcijanina, zapał dla bronionej sprawy, panowanie badacza nad rozważanym przedmiotem, biegłe władanie językiem ojczystym, nierzadkie złote promyki poezji wpływające na karty książki z młodej duszy autora – wszystko to czaruje i podbija czytelnika”.

Filozofowie katoliccy byli jednak bardziej sceptycznie nastawieni do pracy Dębickiego. Wiele uwagi tej książce poświęcił profesor Franciszek Gabryl. Można nawet postawić tezę, że praca habilitacyjna Gabryla była inspirowana książką Dębickiego, która do czasu

napisania tej rozprawy miała już pięć wydań²². Jego praca habilitacyjna pt. *Nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu i nowoczesnej nauki* (Kraków 1895), która stanowi kompilację tomizmu tradycyjnego i lowańskiego, zawiera bardzo obszerną krytykę książki Dębickiego, poprzedzoną jednak bardzo szczegółowym przedstawieniem argumentów za nieśmiertelnością duszy, jakie zgromadził Dębicki. „Szkoda, że autor przed napisaniem »psychopannychi« nie przeczytał sobie dokładnie jakiegokolwiek katechizmu katolickiego, nie byłby napisał tyle niedorzeczności. (...) Nie wiem doprawdy, czy można było w krótkim ustępie nagromadzić więcej sprzeczności i niedorzeczności, niż to uczynił autor *Nieśmiertelności człowieka*” (Gabryl, 1895, 257-258).

Krytyczna ocena publikacji Dębickiego znalazła jednak potwierdzenie u autora, który daleki był od chrześcijańskiej ortodoksji. Stanisław Krusiński, autor bardzo obszernej recenzji książki Dębickiego, dał się wcześniej poznać nie tylko jako ekonomista i socjolog, ale także jako jeden z pierwszych popularyzatorów marksizmu w Polsce. Jednakże te jego dokonania nie zaważyły na ocenie książki Dębickiego. Krusiński po szczegółowym przedstawieniu sytuacji problemowej relacji nauki i wiary, ale także metody i wyników, jakie uzyskał Dębicki w swojej książce, rzeczowo zbija argumentację podaną w *Nieśmiertelności człowieka*. Z pozycji pozytywistycznej wizji nauki oceniał też realizację programu wykorzystania badań naukowych do obrony tezy o nieśmiertelności duszy ludzkiej w szerszej perspektywie konkordyzmu nauki i wiary. „Jednym właśnie z takich usiłowań pogodzenia wiary z nauką jest leżąca przed nami książka,

22 Gabryl głosił tezę (nie tylko w swojej pracy habilitacyjnej, ale także w późniejszych publikacjach), że wartościowa filozofia powinna uwzględniać wyniki nauk przyrodniczych, co było głównym przesłaniem książki Dębickiego. „Ponieważ filozofia jest wiedzą najogólniejszą, a nauki szczegółowe, zdaniem Gabryla, zawsze rozpoczynają swe badania od jakiegoś pewnika filozoficznego, nauki te powinny zwracać się do filozofii, aby przy jej pomocy uzyskać wyczerpujące wyjaśnienie swych podstaw owych problemów. W tym więc przypadku filozofia pełni rolę niejako kierowniczą” (Przymusiła, 1966, 261).

której autor, widocznie nieco obeznany tak z ostatnimi wynikami nauki, jak i z dogmatami wiary, stara się dowieść, że te ostatnie nie tylko nie przeczą tamtym, ale są nawet ich nieuniknionymi postulatami. (...) Chociaż bowiem poglądy jej autora nie są bynajmniej nowe, a jego argumentacja jest zbyt słaba, aby mogła być bardzo groźna dla postępów pozytywnej wiedzy, to jednak poziom umysłowego rozwoju jest jeszcze, niestety, tak niski u nas, nawet wśród tak zwanej inteligencji, że każdy podobny zamach na swobodę i czystość nauki musi być natychmiast odpiertany. (...) Złośliwe dowcipy i przygryzki, których p. D [ębicki] nie szczędzi ludziom nie chcącym wraz z nim wierzyć w niezmiennność i niepodzielność duszy ludzkiej, są wszystkie w wysokim stopniu bezpodstawne i płaskie. (...) Taka naiwność w pojmowaniu zjawisk cielesno-duchowych może nam kazać wątpić w erudycję pana D[ębickiego], pomimo licznych cytatach z dzieł różnych uczonych, którymi on tak suto opatrzył swą rozprawę. (...) Dla nadania pewnej powagi swej teorii p. D[ębicki] w bardzo wielu miejscach swej rozprawy na stopień doktora psychopaunychologii powołuje się na świadectwo uczonych cieszących się powszechnym uznaniem. Pomijając już jednak bardzo skromną liczbę uczonych współczesnych, którzy w dziwny sposób potrafili skojarzyć w sobie pozytywną metodę badania w zastosowaniu do sfery jednych zjawisk z metodą metafizyczną w zastosowaniu do drugich – większość uczonych quasi-współwyznawców p. D[ębickiego] okazałaby się dlań bardzo niedogodną, gdybyśmy chcieli wyprowadzić z ich nauki możliwe konsekwencje i te ostatnie ściśle z rojeniami naszego metafizyka zestawień²³.

Krytyka dzieła Dębickiego przyszła także ze strony autora, który był wybitnym znawcą nauk matematyczno-przyrodniczych. Władysław Gosiewski, chociaż nie posiadał uniwersyteckiej katedry, był doskonale zaznajomiony nie tylko ze bieżącym stanem wiedzy

23 *Przegląd Tygodniowy*, 1884, styczeń – dodatek. Cyt. za Krusiński, 1958, 226-227, 244, 246, 249.

matematyczno-fizycznej, ale także dobrze rozumiał działanie metody naukowej. W swojej recenzji książki Dębickiego poddaje w wątpliwość przede wszystkim poziom wiedzy naukowej autora *Nieśmiertelności człowieka*. „p. W.M. D. przytacza wiele myśli różnych powag naukowych, w szczerem przekonaniu, że one mniemanie, jego popierają. W miarę wszakże, jak zagłębialiśmy się w tę pracę, występują coraz większe wątpliwości o dostatecznym przygotowaniu autora do gruntownego rozumienia tych myśli; tem bardziej, że one same są dosyć mętne i zdradzają raczej to, iż ich twórcy nie mieli dostatecznych danych do określenia przedmiotu, o którym chcieli mówić, aniżeli pożądaną w tym razie jasność i stanowczość. W napadzie na prof. Wrześniowskiego (przypisek na stronie 58), wykazał znowu autor zupełną nieznaną teorię Darwina, a osobiście wybornych jego argumentów przeciwko celowości w naturze organicznej”²⁴.

Najbardziej krytyczną ocenę książki Dębickiego zawdzięczmy osobie najbardziej kompetentnej w psychologii. Jan Władysław Dawid, który był autorem tej recenzji²⁵ studiował psychologię eksperymentalną u Wilhelma Wundta w Lipsku i Hermanna Ebbinghausa w Halle. Studia te dawały mu solidną podstawę do merytorycznej oceny książki Dębickiego. Dawid doskonale orientował się nie tylko w metodach naukowych i postępach psychologii, ale także fizjologii i chociaż został zapamiętany przede wszystkim jako pedagog oraz pionier psychologii wychowawczej i pedagogiki eksperymentalnej w Polsce, to z pewnością był w stanie kompetentnie odnieść się do argumentacji przedstawionej w książce Dębickiego. Jego szczegółowa krytyka tej argumentacji kończy się druzgocącą oceną: „W ogóle

24 *Prawda. Tygodnik polityczny, społeczny i literacki*, 1883, nr 42, , 500-501.

25 Recenzja ta ukazała się w tym samym czasopiśmie co recenzja Gosiewskiego (*Prawda. Tygodnik polityczny, społeczny i literacki*, 1883, nr 44, , 523; nr 45, , 534-535). Warto zauważyć, że „Filozofia zajmowała w dziale naukowym *Prawdy* eksponowaną pozycję” (Brykalska, 1972, 158). Z pisma nie eliminowano problematyki metafizycznej, a wręcz starano się na bieżąco informować o tego typu dokonaniach. Dominujący wśród członków redakcji *Prawdy* scjentyzm nie miał wpływu na zawartości opinii Dawida.

o książce p. Dęb(ickiego) powiedzieć można, iż wartość jej naukowa jest żadną: autor nie posiada ani dobrej metody, ani dostatecznej znajomości faktów. (...) Wszyscy, którzy wierzą, przeczytać ją mogą z przyjemnością i pożytkiem dla umocnienia dobroczynnej swej wiary”²⁶. Dawid widział *głównie literackie wartości publikacji Dębickiego*, zupełnie zaś zdyskredytował zamiar naukowego uzasadnienia tezy nieśmiertelności duszy²⁷.

Książka Dębickiego została zauważona także przez Stefana Pawlickiego, który w czasie publikacji tej książki był już profesorem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego recenzja książki była zarazem recenzją recenzji Struvego. Zdaniem Pawlickiego wynika to z tego, że broszurka Struvego, zatytułowana *O nieśmiertelności duszy*, jest nie tylko krytyką, ale także uzupełnieniem książki Dębickiego. Pawlicki miał dobre przygotowanie filozoficzne i teologiczne, ale także dość dobrze znał nauki przyrodnicze. Jego recenzja po kilku zdaniach ogólnikowych pochwał zawierała krytykę książki Dębickiego, ale także pracy Struvego. Była to krytyka nie tylko z pozycji filozoficznych i teologicznych, ale również z pozycji przyrodniczych²⁸. Pawlicki zauważył przede wszystkim, że pewność nieśmiertelności duszy uzyskujemy tylko dzięki Objawieniu, a nie filozofii, *a fortiori* pewność ta nie wynika z praw nauk przyrodniczych.

26 *Prawda. Tygodnik polityczny, społeczny i literacki*, 1883, nr 45, s. 535.

27 Warto odnotować przełom intelektualny, który dokonał się w jego późniejszym życiu po śmierci żony w 1910 roku. Odszedł wówczas od przedkładania empirycznych metod naukowych (*Mózg i dusza*, 1908) nad wiedzę zdobytą przy pomocy intuicyjnego doświadczenia rzeczywistości duchowej. Jego późniejsze publikacje (m.in. *O intuicji w mystyce, filozofii i sztuce*, Kraków 1913; *O filozofii Bergsona*, Warszawa 1914) pozwalały sądzić, że ocena książki Dębickiego dokonana w tym okresie nie byłaby tak surowa, gdyż „kontakt z myślą francuskiego filozofa pomógł warszawskiemu psychologowi przekroczyć barierę między rygorystycznym scjentyzmem a intuicjonizmem i mistycyzmem” (Nowak, 2020, 33).

28 „(...) prawo zaś zachowania energii temu bynajmniej się nie sprzeciwia, bo tylko do porządku doczesnego odnosi się, a nie dowodzi niczego na korzyść wiecznego dusz ludzkich trwania” (Pawlicki, 1883/1884, 390).

Skrytykował nie tylko psychopannychię, na którą powoływał się Dębicki, ale nawet wykazał, że autor *Nieśmiertelności człowieka błędnie rozumie sam termin „psychopannychia”*. Odrzucił roszczenia Dębickiego, że jego poglądy na temat nieśmiertelności duszy ludzkiej są zgodne z doktryną Kościoła Katolickiego. Podsumowując swoją krytykę książki Dębickiego, napisał: „Autor niedostatecznie zapoznany z literaturą teologiczną, więcej niż należało polegał na fantastycznych i mglistych zdaniach Zöllnera, Struvego i Daumera, których powaga w tej materii nie jest bardzo wielka” (Pawlicki, 1883/1884, 390).

Książka Dębickiego spotkała się także z krytyką autora, który został całkowicie zapomniany pomimo licznych wzmianek na temat jego opublikowanych (i nieopublikowanych) prac u Gabryła (1914a, 318–329). Tym zapomnianym współcześnie (nie ma na jego temat ani jednej wzmianki w licznych współczesnych pracach, poświęconych dziejom filozofii w Polsce), ale w drugiej połowie XIX wieku dobrze znanym tłumaczem literatury pięknej, a także pisarzem, był Edward Sulicki. W książce pt. *Zarys filozofii wiekuistej teraźniejszości i tożsamości. Rozwiązanie filozoficzne, kwestyi nieśmiertelności duszy*, która ukazała się już po jego śmierci (Wrocław 1892) znajdują się dwa dodatki. W drugim dodatku, który był napisany miesiąc przed śmiercią Sulickiego, znajduje się tekst zatytułowany *Jaźń filozoficzna, jako substancja wiekuista (Z powodu książek W. Dębickiego i H. Struvego o nieśmiertelności duszy)*. Autor tego tekstu, podobnie jak Pawlicki, traktuje te dwie książki jako pewną całość. Wytyka Dębickiemu i Struvementu m.in. to, że nie umieli jasno odróżnić substancji od jej akcydensów, ale przede wszystkim krytykuje Dębickiego koncepcję psychopannychii oraz to, że autor *Nieśmiertelności człowieka* nie rozumie chrześcijańskiej doktryny o zmartwychwstaniu²⁹. Swoją krytykę kończy wielce wymownym zdaniem: „Przykro mi, że nie mogłem

²⁹ „P. Władysław Dębicki nie zrozumiał tej nauki o zmartwychwstaniu, wziął ją dosłownie i materyalnie i otóż prawi nam dziwy o drzemce duszy w martwém ciele” (Sulicki, 1892, 149).

poważniej napisać o rzekomych pracach filozoficznych pp. W, Dębickiego i H. Struvego; ale to ich własna wina” (Sulicki, 1892, 150).

4. WNIOSKI KOŃCOWE

Książka Dębickiego spotkała się z zadziwiająco rozbieżnymi ocenami. Pomimo upływu lat dokonania Dębickiego nadal budzą emocje, ale dotyczą one głównie jego prezentacji buddyzmu. Niestety te emocjonalne oceny nie są poparte wystarczającą znajomością całego dorobku Dębickiego. Współcześnie książka Dębickiego na temat nieśmiertelności duszy jest zapomniana, ale wzorzec recepcji tej książki utrwalił się i funkcjonuje w postaci doktryny NOMA (ang. *non-overlapping magistreria*). Wkład Dębickiego w polską kulturę filozoficzną nadal jest jednak ignorowany. Barbara Skarga w swoim opracowaniu dziejów filozofii w Polsce w latach 1864-1895 (Skarga, 1983), które wchodziło w zakres szerszego studium dziejów filozofii w Polsce w latach 1815-1918, dopiero w zakończeniu tego rozdziału znalazła miejsce na kilka akapitów poświęconych Dębickiemu. Cóż jednak tam możemy wyczytać? Jej ocena filozofii Dębickiego, a zwłaszcza książki *Nieśmiertelność człowieka* pokrywa się z oceną Dawida i Krusińskiego. W swojej krytyce Dębickiego Skarga idzie jednak dalej niż jej XIX-wieczni poprzednicy. Pisze m.in.: „Jego prace często posługujące się niewyszukaną argumentacją miały na celu wykazanie ówczesnego umysłowego bankructwa (...). Krytykował wszelkie przejawy wolnomyślności, podważające prawdy wiary i zdrowego rozsądku. Piętnował niemal wszystkich przedstawicieli nowoczesnej nauki (...). Sensację wywołała jego praca *Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa* (1883), w której wyprowadzał nieśmiertelność duszy z praw zachowania energii i postulował »psychopannychię«. Według tej teorii śmierć miałyby być dla świadomości tylko snem, a w rzeczywistości procesem chemiczno-biologicznym, polegającym na rozkładzie jednego ciała i tworzeniu drugiego przez duszę ludzką. Na podstawie cytatów

z Pisma św. *Dębicki wykazał słuszność swej teorii*. Dusza, pisał, jest nieśmiertelna, bo niezniszczalna, ale jej przeznaczeniem jest żyć w organizmie cielesnym, przez ciało spełnia ona swoje powinności w naturze. Dusza »fruwająca« nie jest dogmatem Kościoła. Zdumiewającą jest rzeczą, że tę rozprawę potraktowano poważnie, dyskutowali z nią Struve i Krusiński, Dawid, Pawlicki. A. Hochfeldowa przypomina, że Gabryl wyraził wątpliwość, by mogła się ona ostać wobec rozumu i nauki Kościoła” (Skarga, 1983, 251-252).

Ten obszerny cytat pozwala nam na postawienie wstępnej hipotezy, dotyczącej recepcji książki Dębickiego. Polaryzacja stanowisk brała się stąd, że praca Dębickiego była trudna do zaakceptowania nie tylko dla scjentyściecznie zorientowanych filozofów (Dawid, Krusiński), ale także dla mniej lub bardziej ortodoksyjnych adherentów doktryny katolickiej (Gabryl, Pawlicki, Sulicki). To właśnie dlatego zarówno z punktu widzenia ortodoksji katolickiej, jak i z punktu widzenia scjentyściecznie zorientowanych filozofów formułowano przeciw pracy Dębickiego liczne zarzuty. Z jednej strony kwestionowano zgodność poglądów Dębickiego nie tylko z nauczaniem Kościoła, ale także ze zdrowym rozsądkiem. Z drugiej strony podważano jej wartość naukową, a w szczególności kompetencje autora do argumentowania za wysoce spekulatywną tezą przy pomocy dowodów logiczno-przyrodniczych.

Książka miała też jednak swoich obrońców – paradoksalnie – wywodzących się z tych samych obozów. Przywitano ją z entuzjazmem jako nadzieję na pogodzenie wiary z rozumem, ale także jako dzieło literackie, mające moc dokonywania konwersji na religię katolicką. Wyjaśnieniem tej paradoksalnej sytuacji może być to, że piszący z entuzjazmem o książce Dębickiego autorzy (Sabowski, Kaszewski) nie dysponowali wystarczającym przygotowaniem naukowym z zakresu psychologii i fizjologii, aby ocenić wartość argumentów zawartych w *Nieśmiertelności człowieka*. Z drugiej strony ci, którzy dostrzegali wartość książki Dębickiego dla krzewienia wiary, nie wchodzili zbyt głęboko w szczegóły doktryny prezentowanej

w tej książce. Kuriozalna recepcja tej książki w polskim środowisku filozoficzno-teologicznym drugiej połowy XIX wieku pokazuje, że relacje pomiędzy nauką i wiarą mogą być o wiele bardziej złożone, niż przedstawiane to jest w powszechnie akceptowanych schematach i sugeruje, że oryginalne rozwiązania na ogół nie uzyskują szybkiej akceptacji, zwłaszcza w środowiskach charakteryzowanych przez dużą spójność ideową.

Innym wnioskiem, który nasuwa się po analizie recepcji książki Dębickiego, jest zauważalny kryzys metody dowodzenia tez teologicznych przy pomocy argumentacji naukowej. W nowszych pracach filozoficznych, podejmujących problematykę nieśmiertelności duszy (Iwanicki, 1965; Kłósak, 1965; 1966; Gogacz, 1970; Kamiński, 1976; Mering, 1977; Kłósak, 1978; Krąpiec, 1996; Judycki, 2010; Mikucki, 2012; Śnieżyński, 2012), nie tylko nie są podejmowane próby wykorzystywania metod zawartych w *Nieśmiertelności człowieka*, ale nawet nie ma informacji o pracy Władysława Dębickiego³⁰. Milczenie na temat książki Dębickiego można odczytać jak próbę usunięcia (przemilczenia) nieudanej filozoficznej akcji dyskredytowania zdolności poznawczych nauki i zarazem wybiórczego wykorzystania jej największych osiągnięć (zasada zachowania energii) w argumentacji wspierającej tezy teologiczne, ale można także odczytać jako bezkrytyczne zaakceptowanie opinii Gabryła na temat książki Dębickiego.

W metafizyce tomizmu egzystencjalnego, zwłaszcza w jej wersji zwanej tomizmem konsekwentnym, dowody nieśmiertelności duszy wykorzystują przede wszystkim aparat pojęciowy filozofii (tomistycznej). Poziom abstrakcji tych argumentacji można ocenić po konstatacjach Mieczysława Gogacza, twórcy tzw. tomizmu konsekwentnego. Według tego filozofa nieśmiertelność duszy jest

30 Wyjątkiem jest praca Pastuszki (1961, 557), w której w zestawieniu bibliograficznym praca Dębickiego jest wymieniona, ale na temat dowodów nieśmiertelności duszy w niej zawartych nie ma żadnej informacji. Wydaje się, że do *Psychologii ogólnej* Józef Pastuszka zaimportował tę pozycję bibliograficzną ze swojej przedwojennej pracy (Pastuszka, 1933).

„(...) zwykłym skutkiem tego, że istnienie, będąc czynnikiem urealnianym, czyni coś aktem, który oczywiście musi być przeniknięty uniedoskonalałą go możliwością. Istnienie w obrębie aktualizowanej przez siebie istoty jako uniedoskonalałą go możliwości czyni duszę formą, która także musi być przeniknięta możliwością. Tę możność dusza aktualizuje w sobie i w jakiejś chwili zostaje jej pozbawiona. I właśnie ta utrata materialnej możliwości nie pozbawia duszy istnienia, ponieważ istnieje ona dzięki aktowi istnienia, a nie dzięki ciału” (Gogacz, 1970, 12-13). Pozostaje pytanie, czy dowody te są bardziej przekonujące niż argumenty Dębickiego?

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak, M. (1981). *Dębicki Władysław Michał*. W E. Wyczawski (red.), *Słownik polskich teologów katolickich*, tom 1 (387-391). Wydawnictwo ATK.
- Bobrowska, B. (2014). Profesor Dębicki w Borkach. (Wiktor Gomulicki i Bolesław Prus). *Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza*, 7, 191-205.
- Bołdyrew, A. (2009). Recepcja teorii ludności T.R. Malthusa w polskiej myśli społecznej na przełomie XIX i XX wieku. *Studia z Historii Społeczno-Gospodarczej XIX i XX wieku*, 6, 7-31.
- Borzym, S. (1991). *Filozofia polska 1900-1950*. Ossolineum.
- Braun, J. (1971). *Problem nieśmiertelności w filozofii św. Tomasza i w filozofii nowożytnej*. Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Brykalska, M. (1972). *Problemy nauki i filozofii w „Prawdzie” Aleksandra Świętochowskiego (1881-1902)*. W A. Hochweldowa, B. Skarga (red.), *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany* (139-174). Wydawnictwo Ossolineum – Wydawnictwo PAN.
- Burkot, S. (1992). *Saborowski Władysław*. W H. Markiewicz i in. (red.), *Polski Słownik Biograficzny*, tom 34, zeszyt 2 (248-250). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ciszewski, M. (1989). *Dębicki Władysław Michał*. W R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, i F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, tom 3 (232). Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ciszewski, M. (2001). *Dębicki Władysław Michał*. W A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 2 (525-526). Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu.

- Ciszewski, M. (2011). *Dębicki Władysław Michał*. W A. Maryniarczyk i in. (red.), *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, tom 1 (286-287). Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Czarnecki, P. (2023). Origins and Development of Buddhism in Poland. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 9, 28-45.
- Dawid, J. (1908). *Mózg i dusza*. Wydawnictwo „Społeczeństwo”.
- Dawid, J. (1913). *O intuicji w mityce, filozofii i sztuce*. Drukarnia Literacka.
- Dawid, J. (1914). *O filozofii Bergsona*. Księgarnia E. Wendego i S-ki.
- Dembowski, B. (1997). *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*. Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Dębicki, W.M. (1883). *Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa: studium Władysława Michała Dębickiego*. E. Wende.
- Fic, L. (2016a). Apologetyczne modele recepcji buddyzmu na Zachodzie w XX wieku. *Studia Wrocławskie*, 18, 293-316.
- Fic, L. (2016b). *Buddyzm w kulturze Zachodu*. Wydawnictwo Polihymnia.
- Gabryl, F. (1895). *Nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu i nowoczesnej nauki*. W.L. Anczyc.
- Gabryl, F. (1914a). *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, tom 1. Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich.
- Gabryl, F. (1914b). *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, tom 2. Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich.
- Garewicz, J. (1979). *Kilka uwag o badaniu recepcji filozofii*. W J. Legowicz (red.), *Wybrane zagadnienie z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej. Materiały z ogólnopolskiego zjazdu filozoficznego* (103-107). Ossolineum.
- Gawor, L. (2011). *Mysliciele mało znani. Filozofia polska końca XIX wieku i pierwszych dekad XX stulecia*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Głąb, A. (2024). O zachowaniu własnej duszy. Na podstawie *Emancypantek* Bolesława Prusa. *Roczniki Filozoficzne*, 72(2), 465-488.
- Gogacz, M. (1970). Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej. *Studia Philosophiae Christianae*, 6(2), 5-28.
- Greff, W. de. (2008). *The writings of John Calvin. An introductory guide*. Westminster John Knox Press.
- Haushofer, M. (1875). *Wykład statystyki na zasadzie najnowszych badań nauki*. Księgarnia Lewickiego i S-ki.
- Hoffmann, H. (2004). *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Iwanicki, J. (1965). „Psychiczne”, „duchowe” w człowieku według materializmu dialektycznego i według tomizmu. *Studia Philosophiae Christianae*, 1(1), 17-74.

- Judycki, S. (2010). *Istnienie i natura duszy ludzkiej*. W S. Janeczek (red.), *Antropologia* (121-177). Wydawnictwo KUL.
- Kaczmarek, K. (2007). *Herbert Spencer a problemy socjologii religii*. Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Kamiński, S. (1976). *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*. W B. Bejze (red.), *Chrześcijaństwo żywych* (141-156). Wydawnictwo Siostr Nazaretanek.
- Kaszewski, K. (1869). *Pozytywizm, jego metoda i następstwa*. Biblioteka Warszawska.
- Klimke, F. (1911). *Der Monismus und seine philosophischen grundlagen. Beiträge zu einer kritik moderner geistesströmungen*. Herdersche Verlagshandlung.
- Kłósak, K. (1965). Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej. Cz. I. *Studia Philosophiae Christianae*, 1(1), 75-123.
- Kłósak, K. (1966). „Przyrodnicza” definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej. *Studia Philosophiae Christianae*, 2(1), 173-204.
- Kłósak, K. (1978). Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki. *Analecta Cracoviensia*, 10, 29-47.
- Kostrzewski, K. (1959). Książd Profesor Władysław Michał Dębicki. *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*, 41(12), 716-720.
- Krąpiec, M. (1996). *Psychologia racjonalna*. Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krusiński, S. (1958). *Nieśmiertelność człowieka, jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa Wład. Michała Dębickiego, Warszawa 1883, Wydanie Wendego i S-ki. W Pisma zebrane* (225-253). Książka i Wiedza.
- Lusk, G. (1908). Carl von Voit. *Science*, 27(686), 315-316.
- Mering, W. (1977). Zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej w metafizyce tomizmu egzystencjalnego. *Studia Pelplińskie*, 8, 313-343.
- Mikucki, K. (2012). Problem sposobu poznania duszy ludzkiej według Kazimierza Kłósaka. *Studia Philosophiae Christianae*, 48(1), 5-41.
- Nowak, M. (2020). Mistyka Jana Władysława Dawida. *Karto-Teka Gdańska*, 2(7), 11-36.
- Pastuszka, J. (1933). *Nieśmiertelność duszy ze stanowiska filozofii*. Warszawa.
- Pastuszka, J. (1961). *Psychologia ogólna*. Towarzystwo Naukowe KUL.
- Pawlicki, S. (1883/1884). Jaźń filozoficzna jako substancja wiekuista. (Z powodu książek W. Dębickiego i H. Struwego o nieśmiertelności duszy). *Przegląd Polski*, 18(4), 389-391.
- Pieścikowski, E. (1970). *Bolesława Prusa „Emancypantki”*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Poniatowski, Z. (1961). *Problematyka nauki w piśmiennictwie katolickim w Polsce, 1863-1905*. Książka i Wiedza.

- Przymusiła, A. (1966). Ks. Franciszek Gabryl (1866-1914). *Studia Philosophiae Christianae*, 2(1), 259-264.
- Sabowski, W. (1875). *Co pierwszej było: ziemia czy słońce?*. W *Sobótka. Księga zbiorowa na uczczenie pięćdziesięcioletniego jubileuszu Seweryna Goszczyńskiego* (561-570), Księgarnia Gubrynowicza i Szmidta.
- Skarga, B. (1983). *Lata 1864-1895*. W A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918* (134-252). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Skarga, B. (2005). *Granice historyczności*. Wydawnictwo IFiS PAN.
- Skarga, B., Hochfeld, A. (1980). *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*. W B. Skarga, A. Hochweldowa (red.), *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895. Cz. 1* (9-103). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sobieraj, T. (2018). *Summa metaphysicae. O „Emancypantkach” Bolesława Prusa*. W R. Blech, S. Karpowicz-Słowikowska, *Myśl filozoficzna, teologiczna i socjologiczna Bolesława Prusa* (92-107). Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Sobieraj, T. (2022). *W sieci natury i kultury. Bolesław Prus wobec dylematów światopoglądowych swojej epoki*. Universitas.
- Starzyńska-Kościuszko, E. (2014). *Opozycja, synteza, czy „trzecia droga”? Filozofia i religia w poglądach przedstawicieli polskiej „filozofii narodowej” lat czterdziestych XIX wieku*. W S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Filozofia a religia w dziejach polskiej filozofii. Inspiracje – krytyka* (111-139). Wydawnictwo KUL.
- Struve, H. (1884). O nieśmiertelności duszy. Z powodu pracy Wł. M.D. pt. „Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa”. *Wiek*, 4 (dodatek), 10, 16.
- Struve, H. (1907). *Filozofia Polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894-1904)*. Gebethner i S-ka.
- Struve, H. (1911). *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*. Księgarnia E. Wende i S-ka.
- Sulicki, E. (1892). *Zarys filozofii wiekuistej terażniejszości i tożsamości. Rozwiązanie filozoficzne, kwestyi nieśmiertelności duszy*. Druk Śląskiej Gazety Ludowej.
- Szawarski, Z. (1971). *Dębicki*. W B. Baczek (red.), *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy* (74). Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Sztaba, W. (2012). O naturze duszy. Witkacy czyta *Emancypantki* Bolesława Prusa. *Pamiętnik Literacki*, 103(1), 77-85.
- Szweykowski, Z. (1947). *Twórczość Bolesława Prusa. Tom 2*. Wielkopolska Księgarnia Wydawnicza.
- Śnieżyński, K. (2012). Nieśmiertelność duszy – stara filozoficzna idea w obszarze współczesnego społeczeństwa konsumenckiego. *Studia Philosophiae Christianae*, 48(1), 129-157.

- Tomkowski, J. (1993). *Mój pozytywizm*. Instytut Badań Literackich.
- Tyburski, W. (1993). Recepcja filozofii Edwarda von Hartmanna w Polsce. *Acta Univeristatis Nicolai Copernici. Filozofia*, 15(264), 85-106.
- Tyburski, W. (2016). Myśl etyczna w Galicji w drugiej połowie XIX wieku. *Galicja. Studia i materiały*, 2, 63-73.
- Wąsik, W. (1939-1946). *Dębicki Władysław Michał*. W W. Konopczyński (red.), *Polski słownik biograficzny*, tom 5 (141-142). Polska Akademia Umiejętności.

THE RECEPTION OF WŁADYSŁAW MICHAŁ DĘBICKI'S BOOK *THE IMMORTALITY OF MAN AS A PHILOSOPHICAL POSTULATE OF NATURAL SCIENCE* [NIEŚMIERTELNOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO POSTULAT FILOZOFICZNY PRZYRODOZNAWSTWA] IN THE POLISH PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL COMMUNITY AT THE TURN OF THE 20TH CENTURY

Abstract. This article examines the reception of an original argument for the immortality of the soul in the Polish philosophical environment of the second half of the 19th century. This controversial argument was originally formulated by Władysław Michał Dębicki (1853-1911). Despite the fact that his research on other issues is well-known, this interesting argument using the results of natural sciences to defend a philosophical thesis is completely ignored when examining the problem of the immortality of the soul. The main goal of this article is to investigate the reasons for this omission.

Keywords: immortality of the soul; Władysław Michał Dębicki; history of science; history of Polish philosophy

ZENON E. ROSKAL

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
(The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5779-0491>
zenon.roskal@kul.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.07



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 10/09/2024. Zrecenzowano: 22/11/2024. Zaakceptowano do publikacji: 6/01/2025.

MARCIN WALCZAK

NIEMIARYGODNOŚĆ SUPRANATURALIZMU ROBERTA A. LARMERA

Streszczenie. Artykuł stanowi krytyczną ocenę stanowiska zaprezentowanego w pracy Roberta A. Larmera pod tytułem *Wiarygodność cuda. Rozważania na temat zasadności wiary w cuda* (2022). Książka ta stanowi próbę uzasadnienia wiary w cuda we współczesnym świecie i kontekście umysłowym. Cuda rozumie się w niej jako ingerencje Boga w bieg wydarzeń. Larmer przekonuje, że tak rozumiane cuda nie sprzeciwiają się dzisiejszemu obrazowi świata, jaki wyłania się z nauki. Twierdzi także, że wiele cudów jest na tyle dobrze udokumentowanych, że najbardziej racjonalnym podejściem jest przyjęcie ich jako realnych. Co więcej, cuda potwierdzają prawdziwość teizmu, a pośrednio wskazują również na autentyczność chrześcijaństwa jako wiary, która u swego początku ma ogromnie dobrze udokumentowanych, uzasadnionych i zapowiedzianych wcześniej przez prorocтва cudów. Najpopularniejszym od czasów Davida Hume'a zarzutem przeciwko cudom był ten, że ich przyjęcie oznaczałoby, iż w pewnych sytuacjach nie działają prawa przyrody. Larmer poświęca więc wiele uwagi temu, aby obalić ów zarzut. Poglądy Larmera można określić mianem supranaturalizmu lub interwencjonizmu. Propozycja kanadyjskiego filozofa nie wydaje się jednak przekonująca. W pierwszej części artykułu przedstawione zostaną poglądy Larmera, zawarte we wspomnianej książce, natomiast druga część stanowić będzie polemikę z zaproponowanym przez niego ujęciem.

Słowa kluczowe: Robert A. Larmer; cud; wiarygodność; supranaturalizm; interwencjonizm; David Hume

1. Wstęp. 2. Przedstawienie stanowiska R.A. Larmera na temat cudów. 3. Uwagi krytyczne pod adresem propozycji R.A. Larmera. 4. Podsumowanie.

1. WSTĘP

Nie ulega wątpliwości, że temat cuda jest bardzo istotnym w teologii chrześcijańskiej. Jest zarazem tematem obecnie bardzo problematycznym (zob. Panasiuk, 2008, 53-54). Przez większość dziejów Kościoła nie kwestionowano możliwości występowania cuda. Spierano się najwyżej o to, czy dane zdarzenie jest nim czy nie, lub o to, czy cuda

nadal się dokonują, czy też ich występowanie cechowało jedynie czasy biblijne. Sytuacja zmieniła się wraz z nastaniem oświecenia i pojawieniem się w kulturze europejskiej ducha sceptycyzmu, krytycyzmu i racjonalizmu. Od tego momentu zaczęły pojawiać się głosy wprost negujące możliwość zaistnienia cudu i podważające chrześcijańskie przekazy o cudownych wydarzeniach – zarówno przekazy biblijne, jak i późniejsze. Głównym zwolennikiem jednoznacznego odrzucenia możliwości cudu był David Hume (Hume, 1977).

Współcześnie temat cudu jest nie tylko punktem dyskusyjnym myśli chrześcijańskiej z myślą niereligijną, ale także przedmiotem debaty w ramach samej teologii. Choć wielu teologów temat ten wygodnie pomija, inni jasno obstają przy określonym rozumieniu pojęcia cudu (zob. Rusecki, 2002). Czy cud trzeba rozumieć jako dosłowną ingerencję Boga w świat, zawieszającą działanie praw natury (przyrody)? A może pojęcie cudu odnosi nas do znaku, który człowiek otrzymuje od Boga za pośrednictwem stworzonej rzeczywistości i wewnątrz jej porządku? Czy pojęcie cudu trzeba zreinterpretować, czy może należy całkowicie je odrzucić? Wobec tych pytań stają dziś filozofowie i teologowie chrześcijańscy. W ową debatę wpisuje się także książka *Wiarygodność cudu*, której autorem jest Robert A. Larmer (2022; wydanie angielskie: 2013), kanadyjski filozof, uprawiający filozofię religii w nurcie analitycznym, a zarazem zaangażowany chrześcijanin ewangelikalny. W swojej przejrzystej, wnikliwej i rzetelnej pracy Larmer przekonuje, że cud jest kluczową i niezbywalną kategorią chrześcijańskiej wizji świata. Twierdzi także, że cuda trzeba rozumieć jako punktowe ingerencje Boga w świat. Ingerencje te, co ciekawe, jednocześnie nie łamią praw natury, a jedynie dokonują zmiany pewnych warunków świata, który od momentu wystąpienia cudu znów podlega owym prawom. Larmer posuwa się ostatecznie nawet do tego, że przedstawia zarówno biblijne, jak i współczesne cuda jako swoisty dowód nie tylko na istnienie Boga, ale także na prawdziwość chrześcijaństwa. Czy propozycja kanadyjskiego filozofa jest przekonująca? Wydaje się, że ze wszech miar nie. Pełen racjonalnej

argumentacji wywód Larmera jest ostatecznie z kilku powodów mało wiarygodny, a przyjmowane przez niego *principia* bardzo wątpliwe. Ostatecznie książka wpisuje się w słaby jakościowo nurt racjonalistycznej apologetyki, która, choć próbuje wspierać teologię, faktycznie jej szkodzi. Tezy Larmera, zgodnie z jego zamysłem, mają uczynić wiarę chrześcijańską bardziej racjonalną w oczach współczesnego człowieka, jednak w rzeczywistości wiarę tę wypaczają, a może nawet ośmieszają. Mamy więc dwie grupy zarzutów, które można postawić rozumowaniu Larmera: 1. zarzuty epistemologiczne oraz 2. zarzuty społeczno-kulturowo-religijne, związane z przekazem wiary chrześcijańskiej we współczesnym świecie. Pierwsze są z filozoficznego punktu widzenia istotniejsze.

W ramach wstępu warto jeszcze zaznaczyć, że przedstawione w tej krytyce rozumienie cudu może być zaskakujące dla osób przyzwyczajonych do rozwiązań klasycznej teologii i filozofii chrześcijańskiej. Jest to jednak rozumienie, które jest coraz bardziej dominujące we współczesnej debacie teologicznej (m.in. Walter Kasper). Ponadto o nieinterwencyjnym ujmowaniu działania Boga piszą i mówią choćby filozofowie związani ze środowiskiem filozoficznym Michała Hellera. Nie jest to więc wizja zupełnie nowa czy autorska, ale przyjmowana przez wielu uczestników debaty intelektualnej związanej z chrześcijaństwem. Dla uczciwości warto zaznaczyć, że poniższe rozważania są czynione z perspektywy nieinterwencyjnego rozumienia działania Boga, co mieści się w ramach chrześcijańskiego teizmu w szerokim tego pojęcia znaczeniu. Odrzucona jest tu perspektywa supranaturalistyczna, ale jednocześnie punkt wyjścia jest chrześcijański.

2. PRZEDSTAWIENIE STANOWISKA R.A. LARMERA NA TEMAT CUDÓW

Publikacja, w której Larmer zaprezentował swoje stanowisko na temat cudów, składa się z wprowadzenia, ośmiu zasadniczych rozdziałów, epilogu oraz dodatku w postaci opisów czterech cudownych

uzdrowień. Podział treści i wykład poglądów jest bardzo klarowny, jak przystało na pracę wpisującą się w nurt filozofii analitycznej. We wprowadzeniu Larmer przedstawia strukturę całej pracy oraz artykułuje swoją zasadniczą tezę. Brzmi ona następująco: „pogląd, zgodnie z którym przez cud – z uwzględnieniem rozumienia Boga jako tego, który zawiesza normalny bieg procesów w przyrodzie, aby wywołać zdarzenie, które inaczej nie mogłoby się wydarzyć – jest implikowane pogwałcenie praw przyrody, okazuje się błędny” (Larmer, 2022, 17). Jak widać, ciężar argumentacji będzie spoczywał na wykazaniu, że cuda można rozumieć jako dosłowne ingerencje Boga w świat, a jednocześnie nie ujmować ich jako wydarzenia łamiące prawa przyrody. Już w tym miejscu powstaje jednak pytanie: czy rzeczywiście akurat to jest najważniejszym problemem, który zawiera w sobie tradycyjna koncepcja cudu? Wydaje się, że nagła, dokonana przez Boga zmiana warunków fizycznego świata (na przykład przemiana wody w wino, opisana w *Ewangelii według św. Jana*), stanowi sama w sobie duży problem dla współczesnego obrazu świata, ukształtowanego przez nauki ścisłe, nawet jeśli zgrabnie uargumentujemy, że tym samym nie zostają pogwałcone prawa przyrody.

Rozdział pierwszy (*Działanie Boga, cuda i dane biblijne*) książki traktuje o różnych modelach Bożego działania. Autor słusznie zauważa, że dyskusje o cudach muszą być osadzone w debacie na temat tego, czy w ogóle i jak działa Bóg (zob. Larmer, 2022, 23). Stanowisk w sporach dotyczących Bożego działania w świecie jest bardzo wiele, jednak Larmer porządkując je sprowadza te stanowiska do trzech zasadniczych modeli. Pierwszym z nich jest okazjonalizm, w historii filozofii kojarzony przede wszystkim z Nicolasem Malebranche’em (Malebranche, 2002). Choć mało kto powołuje się dziś na ten pogląd wprost, zdaniem Larmera wielu teologów i filozofów *de facto* go przyjmuje. Okazjonalizm oznacza, że „rzeczy stworzone są czysto bierne, nie mając żadnej mocy sprawczej” (Larmer, 2022, 24). W tej perspektywie wszystko, co się dzieje, jest faktycznie działaniem Boga. Pojęcie cudu staje się więc zbędne i semantycznie puste. Nie

trzeba wyróżniać wydarzenia cudownych, bo każde ze zdarzeń ma Boga jako swojego bezpośredniego autora. Drugi wyliczony przez Larmera pogląd na Boże działanie w świecie to deizm. Nie chodzi jednak jedynie o autorów, którzy wprost odwołują się do XVII- i XVIII-wiecznej myśli filozoficznej. Faktycznie wielu współczesnych teologów i filozofów chrześcijańskich jest, jak przekonuje Larmer, deistami. Owi deiści uznają stworzenie świata przez Boga, jednak twierdzą, że w toczącym się po nim biegu dziejów i w porządku natury nie występują żadne bezpośrednio Boże ingerencje. „W tym ujęciu Bóg decyduje się realizować swoje cele w stworzonej rzeczywistości wyłącznie poprzez pośrednie instrumentarium przyczyn wtórnych. Nie oznacza to koniecznie, że deista nie może mówić o cudach, ale raczej – że takie zdarzenia w zasadzie mogłyby zostać całkowicie wyjaśnione w kategoriach przyczyn wtórnych” (Larmer, 2022, 29). Trzeci omawiany pogląd to supranaturalizm, do którego przyznaje się także Larmer. Według niego supranaturalizm to swoisty złoty środek pomiędzy okazjonalizmem a deizmem. Według supranaturalisty Bóg stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu, jednak swoje cele i zamysły w świecie realizuje nie tylko za pomocą bezpośrednich działań (jak chcą okazjoniści), ani nie tylko za pomocą przyczyn wtórnych (jak chcą deiści). Bóg działa najczęściej przez przyczyny wtórne, jednak czasem w nadprzyrodzony sposób ingeruje bezpośrednio w rzeczywistość, czyniąc cud, czyli coś, czego nie sposób wyjaśnić bez odniesienia do Bożej ingerencji (Larmer, 2022, 35-36).

Po przedstawieniu trzech zasadniczych modeli rozumienia Bożego działania Larmer przystępuje do zestawienia ich z przekazem biblijnym, najwyraźniej uznając cuda opisane w Biblii za najistotniejsze dla swojego wywodu. Dochodzi do wniosku, że jedynie supranaturalizm odzwierciedla stan ducha i poglądy autorów biblijnych relacjonujących cuda (Larmer, 2022, 47). Można jednak zapytać, czego właściwie to ma dowodzić? Poglądy autorów biblijnych nie muszą przecież być poglądami ludzi żyjących w XXI wieku. Nawet

jeśli uzna się, że w danym opisie biblijnego cudu mamy do czynienia z jakimś rzeczywistym wydarzeniem, nie znaczy to, że trzeba tym samym interpretować to wydarzenie tak samo, jak zinterpretował je autor biblijny. Wiedza o świecie rozwija się, zmieniają się też obrazy rzeczywistości. Chrześcijaństwo chce być wierne temu, co odkrywa w Biblii jako ponadczasowym orędziem zbawczym, natomiast nie trzyma się kurczowo tego, co rozpoznaje w niej jako uwarunkowane historycznie i kulturowo. Obraz rzeczywistości sprzed trzech czy dwóch tysięcy lat mocno różnił się od tego, który funkcjonuje obecnie. Przekonanie, że jedynie supranaturalizm jest zgodny z orędziem biblijnym, dowodzi braku rozróżnienia tego, co w Biblii jest orędziem egzystencjalno-zbawczym, na którym opiera się chrześcijaństwo, a co jest w niej elementem starożytnego obrazu świata. Oczywiście współczesny obraz świata także może być błędny czy niedoskonały. Nie jest jednak argumentem przeciwko niemu to, że nie jest zgodny ze starożytną wizją rzeczywistości.

Rozdział drugi (*Określenie cudu*) poświęcony jest sprawie zasadniczej, a mianowicie zdefiniowaniu cudu. Autor precyzyjnie szkicuje obraz tego, co uważa za cud, odróżniając go od szczególnych zbiegów okoliczności czy anomalii. Wyraża *explicite* swoją definicję cudu: „określam cud jako zdarzenie niezwykle i mające religijne znaczenie, zdarzenie ujawniające i realizujące cele Boga, zdarzenie niemożliwe do wytworzenia przez przyrodę w okolicznościach, w których się pojawia, i spowodowane przez czynnik, który przekracza naturę fizyczną” (Larmer, 2022, 59). Definicja ta jest jednak problematyczna. Co to znaczy i jak rozstrzygnąć o tym, że dane wydarzenie jest „niemożliwe do wytworzenia przez przyrodę w okolicznościach, w których się pojawia”? Przedstawivszy swoją definicję cudu, Larmer prowadzi czytelnika do argumentacji za tym, że tak rozumiane cuda nie łamią praw przyrody. Powołując się m.in. na Clive’a S. Lewisa, autora słynnej książki o cudach (Lewis, 2010), Larmer stwierdza, że nawet gdyby Bóg stworzył nagle jakiś przedmiot pośród świata, i tak nie oznaczałoby to naruszenia praw przyrody. Dlaczego? „Jeśli Bóg

tworzy lub unicestwia cząstkę masy/energii lub po prostu powoduje, że niektóre z tych cząstek zajmują inne miejsce, wówczas zmienia On warunki fizyczne, do których stosują się prawa przyrody. W ten sposób wywołuje zdarzenie, którego przyroda nie wytworzyłaby sama z siebie, ale nie łamie żadnych praw przyrody” (Larmer, 2022, 71). To sprytnie rozwiązanie jest dla Autora bardzo istotne, bo pomaga mu polemizować z całym szeregiem myślicieli, którzy głoszą, że cuda są niemożliwe, bo absurdem byłoby, gdyby Bóg łamał prawa przyrody przez siebie samego ustanowione. Larmer uważa, że dzięki rozróżnieniu na warunki fizyczne i prawa przyrody dowiódł, iż nawet najbardziej spektakularny cud praw przyrody nie łamie. Weźmy na przykład tzw. cuda eucharystyczne. Osoby uznające taki cud za prawdziwy są przekonane, że chleb zamienił się poprzez bezpośrednie Boże działanie w ludzką tkankę. Czy takie wydarzenie nie łamie praw przyrody? Zdaniem autora nie, ponieważ zmieniły się tu jedynie pewne warunki fizyczne. Nie ma tu nic sprzecznego z naukowym obrazem świata i naszym rozumieniem praw natury. Wydaje się jednak, że dla większości osób i dla pewnego zdroworozsądkowego podejścia nie ma znaczenia, czy zmieniły się prawa natury, czy jedynie warunki fizyczne. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z wydarzeniem, które – jeśli uznać je za faktycznie mające miejsce – całkowicie przeczy naukowemu obrazowi świata. Przez naukowy obraz świata rozumiem obraz rzeczywistości, wyłaniający się z odkryć współczesnych nauk przyrodniczych. Wydaje się, że choć ten obraz świata nie jest naturalistyczny *sensu stricto*, to jednak zakłada postrzeganie materialnej rzeczywistości jako pewnej autonomicznej całości. Wyklucza zatem supranaturalistyczny interwencjonizm. O tym, dlaczego wizja Larmera jest spreczna z tym obrazem, powiem później.

W rozdziale trzecim (*Hume’a epistemologiczny argument a priori*) Larmer wnikliwie analizuje, interpretuje i zwalcza krytykę cudu przeprowadzoną przez Davida Hume’a w jego słynnym dziele *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (Hume, 1977). Ten fragment książki cechuje szczególnie duża rzetelność i interpretacyjna wnikliwość.

Larmer rekonstruuje argumentację Hume'a przy pomocy cytatów z jego dzieła, aby uniknąć ryzyka jakiegokolwiek nakładania własnych przedzałożeń na myśl szkockiego filozofa (Larmer, 2022, 86-87). W ramach interpretacji myśli Hume'a powstał nurt, wedle którego nie wykluczał on możliwości cudu jako takiego, a jedynie wymagał bardzo restrykcyjnego spełnienia warunków przekazu o cudzie, by można było uznać ów przekaz za wiarygodny. Kluczowym myślicielem, reprezentującym ten pogląd, był Antony Flew (Flew, 1961). Zdaniem Larmera tego rodzaju interpretacje nie oddają właściwie istoty myśli Hume'a, który faktycznie negował możliwość zaistnienia cudu (Larmer, 2022, 98). Aprioryczne wykluczenie cudów przez oświeceniowego filozofa było związane z przekonaniem, że świadectwa o wydarzeniach cudownych nigdy nie są wystarczająco satysfakcjonujące, a na pewno nie równoważą przekonania o naturalnym, pozbawionym cudowności przebiegu zdarzeń. Zdaniem Larmera jednak to nie owo aprioryczne odmawianie wiarygodności przekazów o cudach jest największym błędem Hume'a. Jest nim natomiast przekonanie – według Larmera mylne – że cud jako ingerencja istoty nadprzyrodzonej w przyrodę musi nieuchronnie oznaczać zaprzeczenie prawom natury. Jak już wyżej wskazano, to przekonanie Larmer odrzuca, twierdząc, że cud w jego rozumieniu jedynie zmienia warunki fizyczne świata, pozostawiając same prawa przyrody niezmiennymi. „To pokazuje, że argument Hume'a z *Części I* okazuje się nie tylko głęboko wadliwy, lecz także nieistotny dla sprawy” (Larmer, 2022, 116).

Rozdział czwarty nosi tytuł *Dalsze wyzwania epistemologiczne*. Autor mierzy się w nim z trudnościami, jakie zwyczajowo wiążą się z pojęciem cudu na gruncie filozofii. Pierwszą z owych podnoszonych przeciwko tradycyjnej koncepcji cudu obiekcji jest zarzut tak zwanego „Boga od zapychania dziur” lub, jak wolą inni, w tym polski tłumacz książki, po prostu „Boga luk” (ang. *God of the gaps*). Myślicielem, który pierwszy wyraźnie sformułował zarzut przeciwko takiemu stosowaniu kategorii Boga, był protestancki teolog Dietrich

Bonhoeffer (Bonhoeffer, 1970, 241). Larmer polemizuje z wizją, wedle której samo odwołanie się do „Boga luk” jest z gruntu błędne i antynaukowe. Jego zdaniem pewne wydarzenia rzeczywiście najlepiej da się wyjaśnić, właśnie odwołując się do czynnika ponadnaturalnego. Nie zmienia to faktu, że większość codziennych zdarzeń da się wyjaśnić i należy wyjaśniać naturalnie. Dostrzeżenie w niektórych specyficznych wydarzeniach cudów nie jest irracjonalne, lecz bywa najbardziej racjonalnym krokiem, jaki można podjąć. Larmer uważa także, że nieprawdziwe jest twierdzenie, jakoby w dawnych czasach wszędzie widziano cuda, także w takich elementach rzeczywistości, które dziś da się wyjaśnić na poziomie naturalnym. Tym samym wiara w rozumiane cuda takie, jak je rozumie Larmer, nie ma być przeciwna wobec nauki czy blokować jej rozwoju. Uznanie cudu nie powstrzymuje przyrodniczego poznania, ponieważ według Larmera ludzie wierzący precyzyjnie odróżniają wydarzenia cudowne od niewyjaśnionych zjawisk, które mogą zostać w przyszłości wyjaśnione na płaszczyźnie nauki. Kryteria, którymi posługują się wierzący w tym względzie, są dwa: „1. Zdarzenie miało miejsce w kontekście, dzięki któremu można zasadnie przyjąć, że ma ono znaczenie religijne. 2. Prawidłowość, dla której zdarzenie stanowi wyjątek, jest silnie potwierdzona i wiadomo, że dotyczy fizycznych okoliczności tego samego rodzaju, w których zdarzenie miało miejsce” (Larmer, 2022, 130-131). To, czy wyznawcy religii rzeczywiście posługują się tymi jasnymi kryteriami i dokonują tego rodzaju analizy, zanim uznają coś za cud, wydaje się wysoce wątpliwe. Dyskusyjne jest też to, czy faktycznie przyjęcie takich kryteriów zabezpiecza przed uznaniem za cudowne czegoś, co da się wyjaśnić naturalnie. Wydaje się, że wiele stuleci temu choćby zaćmienie Słońca mogło spełniać wspomniane kryteria. Kontekst tego zjawiska mógł być przecież religijny, a „silnie potwierdzona” prawidłowość jest taka, że Słońce nie zostaje zasłonięte i nie nastaje ciemność w ciągu dnia. Ze względu na swoją niezwykłość i rzadkość zaćmienie rzeczywiście było uznawane przez wielu starożytnych za cudowne. Słowianie upatrywali w tym

wydarzeniu skutku czarów rzucanych przez wiedźmy, ewentualnie widzieli w nim efekt walki pomiędzy osobowymi ciałami niebieskimi (Moszczyński, 1934, 463). Dziś wiemy, że zaćmienie Słońca jest naturalnym, choć niecodziennym zjawiskiem astronomicznym. Oczywiście sam ten fakt nie dowodzi, że nie może zaistnieć zdarzenie cudowne w znaczeniu, które cudom przypisuje Larmer. Pokazuje jednak, że kryteria podane przez niego są zasadniczo wadliwe.

W dalszej części rozdziału Larmer rozprawia się z metodologicznym naturalizmem, czyli z przekonaniem, że w uprawianiu nauki nie powinno się brać pod uwagę wyjaśnień ponadnaturalnych (zob. Bylica, 2004). Wydaje się, że we współczesnych naukach ścisłych naturalizm metodologiczny jest niemal dogmatem. Autor przekonuje jednak, że nie ma powodu, by naukowcy nie odkrywali bezpośredniego działania Boga w ramach cudów. Nie muszą wykluczać Jego istnienia i działania w świecie. Często badają wszak zjawiska, których nie widać gołym okiem, np. kwarki. Dlaczego więc mieliby nie uznać Boga czy innych istot niematerialnych, skoro można rozpoznać ich działania? „To, że Bóg nie jest istotą materialną, nie jest więc powodem, aby uważać, że nauka nigdy nie może być uprawniona w postrzeganiu jakiegoś zdarzenia jako cudownego” (Larmer, 2022, 138). Nieco złośliwie można by skomentować tę wypowiedź następująco: to, że spektakularny rozwój nauk ścisłych nastąpił właśnie wtedy, gdy narodził się naturalizm metodologiczny, to zapewne „cudowny” zbieg okoliczności.

Rozdział piąty (*Cud jako pseudopojęcie*) stanowi polemikę Larmera z kolejnymi argumentami przeciwko tradycyjnemu rozumieniu pojęcia cudu. Tym razem chodzi o kwestie jeszcze bardziej fundamentalne, a mianowicie o konfrontację ze stanowiskiem, które pojęcie cudu uważa za wewnętrznie niespójne. Owo zakwestionowanie samego sensu pojęcia cudu, bez wnikania w polemikę z faktycznością jakiegokolwiek wydarzenia cudownego, może mieć różne formy. Po pierwsze, można stwierdzić, że cud jest niemożliwy, ponieważ z założenia stanowi wyjątek od działania praw przyrody, które z kolei

z definicji muszą działać bez żadnych wyjątków. Istotnie, to zagadnienie stanowi niemały problem dla zwolenników supranaturalistycznego rozumienia cudu. Larmer przedstawia, jak radzi sobie z nim Richard Swinburne, który wprowadza pojęcie niepowtarzalnych wyjątków (Swinburne, 1970, 26). Gdyby prawa przyrody były łamane sukcesywnie w ten sam sposób, poddawałoby to w wątpliwość ich stałość i w ogóle istnienie. Jednak cud jako niepowtarzalny wyjątek od reguły nie zaprzecza samym regułom. Larmer nie podziela tego rozwiązania. Dla niego, jak już kilkakrotnie wyżej wskazano, cud nie łamie praw natury, a jedynie zmienia warunki materialne świata. To rozróżnienie po raz kolejny okazuje się koronnym kontrargumentem Larmera. Inne rozpatrywane przez niego argumenty przeciwko sensowności pojęcia cudu to argument z niemożliwości oddziaływania przyczyny niematerialnej na świat materialny czy argument z niemożliwości racjonalnego ujęcia cudu z uwagi na jego nieprzewidywalność i niepowtarzalność. Najistotniejsze jednak w owym rozdziale wydają się wątki teologiczne, a mianowicie polemika z tezą, że pojęcie cudu „okazuje się sprzeczne z przekonaniem o doskonałości Boga” (Larmer, 2022, 160). Niektórzy z myślicieli twierdzą, że cuda, jako specjalne ingerencje Boga, oznaczałyby, że Stwórca nie jest doskonały, gdyż musi naprawiać swoje dzieło przez dodatkowe, specjalne akty. Larmer odrzuca ten zarzut, odwołując się do wolnej woli człowieka, przez którą Boże zamysły mogą zostać zaprzepaszczone i stąd domagają się nadprzyrodzonej korekty. Inny zarzut o charakterze teologicznym to teza, że cuda oznaczałyby niesprawiedliwość Boga, choćby dlatego, że tylko niektórzy ludzie doświadczają cudownych zdarzeń (inni zaś, mimo niekiedy wyraźnej potrzeby, nie). Z tym zarzutem, chyba najpoważniejszym, jaki można wytoczyć przeciwko supranaturalistycznej teorii cudu, Larmer rozprawia się na zaledwie kilku stronach, odwołując się do takich kwestii, jak tajemnicze Boże zamysły, potrzeba wiary ze strony człowieka czy kontekst modlitwy jako właściwa przestrzeń dla pojawienia się cudu. Ostatni, również bardzo poważny zarzut wobec supranaturalistycznej koncepcji jest

taki, iż rozumiane interwencyjnie cuda zaprzeczają Bożej transcencji. Wielu myślicieli chrześcijańskich, jak choćby cytowany przez Larmera Walter Kasper, podnosi tezę, że jeśli Bóg jest rzeczywiście transcendentny wobec świata, nie może działać w nim analogicznie do innych podmiotów działających w świecie. Byłby bowiem wówczas po prostu elementem świata, a nie przekraczającym go Bogiem. Ten bardzo poważny zarzut Larmer podejmuje zaledwie na jednej stronie książki (Larmer, 2022, 168-169), zdając się nie doceniać jego ciężaru. Jest to dla niego zarzut „dziwny”, bo przecież: „To, że Bóg może przyczynowo oddziaływać na stworzone byty, w żaden sposób nie zaprzecza temu, że On również nieustannie powoduje ich istnienie” (Larmer, 2022, 169). Mamy więc u Larmera dualizm działań Bożych – z jednej strony podtrzymywanie wszystkiego w istnieniu i bycie mocą całej rzeczywistości i historii, z drugiej zaś rzadkie interwencje, w których Bóg jest dosłownym i bezpośrednim podmiotem działania w świecie, a więc chyba tym samym częścią tegoż świata (zob. Tillich, 2004, 112). W tym dualizmie nie ma najwyraźniej dla Larmera nic dziwnego, za to dziwne wydaje mu się jego kwestionowanie. Oczywiście taki dualizm może być reperkusją wiary biblijnej autora, co jednak otwiera pytanie o to, czy supranaturalistyczna lektura Biblii jest jedyną możliwą lekturą. Do tej kwestii wypadnie jeszcze wrócić w dalszej części niniejszej krytyki.

Rozdział szósty zatytułowany jest *Cuda i ich świadectwa*. Tematem tej części książki jest uzasadnienie, kiedy i dlaczego świadectwa ludzi, dotyczące cudownych zdarzeń, powinno się uznawać za wiarygodne. Najpierw Larmer przytacza za Swinburne’em kilka podstawowych rodzajów źródeł poznania, które pozwalają stwierdzić zaistnienie cudu. Następnie Autor przedstawia reguły, dotyczące oceny dowodów na zaistnienie cudu. Pierwszą i najbardziej fundamentalną z nich jest, jak można się domyślać, przykładanie największej wagi do własnego doświadczenia, jako do tego, czemu nie sposób zaprzeczyć. W dalszej części Larmer zastanawia się, jak należy podejść do ustnych świadectw ludzi, którzy opowiadają o cudach. Ostatecznie dochodzi do

wniosku, posiłkując się cytatem z Johna Henry'go Newmana, że cuda nie wymagają żadnego szczególnego świadectwa, lecz by je uznać, wystarczy zwykła, wiarygodna opowieść świadka, jak w przypadku każdego innego wydarzenia. Dalej Larmer mierzy się z popularnym zarzutem, że o cudach opowiadają najczęściej ludzie prości i niewykształceni, stąd nie powinno się dawać wiary ich doniesieniom. Autor odwraca ten zarzut, stwierdzając, że to ludzie związani ze światopoglądem naukowym mogą mieć uprzedzenia co do możliwości zaistnienia cudu, więc to ich sceptycyzm jest niewiarygodny (Larmer, 2022, 186). W ostatnim fragmencie rozdziału Larmer wraca do Hume'a. Przytacza jego kolejny argument przeciwko cudom, tym razem argument aposterioryczny. Otóż zdaniem szkockiego filozofa przekazy o cudach wzajemnie się wykluczają, gdyż występują w ramach różnych religii, często nawet ze sobą rywalizujących. Właśnie ta niespójność miałaby dyskredytować przekazy o zdarzeniach cudownych. Zdaniem Larmera argument jest łatwy do zbicia. Hume nie zauważa mianowicie, że przekazy o cudach podlegają w oczywisty sposób krytycznej ocenie i nie wszystkie są sobie równe. Ponadto nawet jeśli realne cuda pojawiają się w różnych religiach, nie stanowi to kłopotu dla osoby wierzącej. Dla chrześcijanina możliwe jest uznanie, że Bóg w swojej dobroci sprawia cuda także dla pogan. „Nawet w przypadku religii nieisteistycznych, które nie oferują realnej przestrzeni pojęciowej dla idei cudu, istnieje możliwość, że Bóg w swoim miłosierdziu dokona cudu, aby ulżyć ludzkiemu cierpieniu i być może pomóc ludziom w bardziej adekwatnym Jego postrzeganiu” (Larmer, 2022, 197).

Rozdział siódmy (*Cuda i teizm*) poświęcony jest związkom cudów i teizmu. Larmer zajmuje się tu *de facto* uprawomocnieniem cudu jako argumentu za istnieniem Boga. Skoro przekazy o cudach bywają w pełni wiarygodne i nie ma racjonalnych podstaw, by je odrzucać, a jedynym wyjaśnieniem tych zdarzeń jest ingerencja Boga, to cuda implikują Jego istnienie. Jesteśmy więc na gruncie teologii naturalnej i jej „dowodów” na istnienie Boga. Argument z cudu Larmer

umieszcza w klasycznym podziale na podstawowe typy argumentów teistycznych. Jest to mianowicie, jego zdaniem, pewna odmiana argumentu teleologicznego (Larmer, 2022, 206). Jak wiadomo, argument teleologiczny wskazuje na Boga jako na źródło celowości w świecie. Stworzenie wykazuje pewne dążenie do celu, a tym samym zdradza cechy bycia zaprojektowanym. Rozumne jest więc uznanie istnienia projektanta świata. Cuda jeszcze mocniej niż codzienne zdarzenia wskazują na celowość świata. Tym bardziej domagają się one uznania istnienia projektanta wszechrzeczy. Larmer pokazuje zatem, że cuda, gdy uznać je za autentyczne, niechybnie kierują w stronę teizmu, i to teizmu klasycznego. Popularny we współczesnej teologii i filozofii panenteizm nie spełnia warunków, aby być modelem wyjaśniającym cuda. „Staje się więc jasne, że pojęcie cudu jest niemożliwe do zastosowania w panenteizmie. Świadczą o tym pisma panenteistów” (Larmer, 2022, 215). Dla Larmera cuda są dowodem sprawczości Boga, a tym samym stanowią argument przeciwko zbyt daleko posuwającej się teologii negatywnej. Skoro rozpoznajemy konkretne działania Boga, to jednak coś możemy o Nim powiedzieć. Cuda stanowią więc zabezpieczenie drogi afirmatywnej w teologii (Larmer, 2022, 226).

To, że cuda dowodzą prawdziwości teizmu, to jeszcze nie wszystko. W ósmym, ostatnim rozdziale książki (*Cud i chrześcijańska apologetyka*) Larmer przedstawia cuda jako argument za prawdziwością chrześcijaństwa. Zdarzenia cudowne, szczególnie te opisane w Nowym Testamencie, przemawiają na korzyść tej religii. Mnogość biblijnych cudów potwierdza prawdziwość chrześcijańskiej wiary, podczas gdy w innych religiach cuda nie odgrywają tak znaczącej roli i nie mogą być rozstrzygającym argumentem. „Szkoda, że wielu współczesnych teologów chrześcijańskich albo bagatelizuje, albo odrzuca znaczenie cudów” (Larmer, 2022, 230). Przystępuje więc do swojej apologetycznej argumentacji za prawdziwością chrześcijaństwa na polu cudowności. Zdaniem kanadyjskiego filozofa cuda potwierdzają nie tylko teizm w ogólności, ale i chrześcijaństwo

w szczególności (Larmer, 2022, 235). Obszerną i zarazem chyba najciekawszą część tego rozdziału stanowi prezentacja cudów Jezusa. Zdaniem Larmera szczególnie godne podkreślenia jest to, że owe cuda dokonują się w ściśle określonym religijnym kontekście, jakim jest boska samoświadomość Jezusa. Filozof zdaje się przyjmować wszystkie ewangeliczne opisy cudów jako zupełnie dosłowne opisy rzeczywistych wydarzeń, tak jakby Ewangelie były reportażami. Co więcej, Larmer uważa, że Jezus „zarówno wyraźnie, jak i domyślnie twierdzi, że jest Bogiem” (Larmer, 2022, 240-241). Można mieć co do tego wątpliwości, gdyż według większości współczesnych egzegetów *Ewangelia według świętego Jana*, o która prawdopodobnie chodzi Larmerowi, przypisuje Jezusowi słowa, których raczej nie wypowiedział Jezus historyczny. Badacze tych zagadnień w ogromnej większości przyznają, że Jezus nie uznawał siebie wprost za Boga (Ehrman, 2015, 128; Allison, 2009, 89; Fredriksen, 2002, 11; Wright, 2010, 118). W każdym razie dla Larmera cuda Jezusa są bez wątpienia wiarygodne historycznie, a w kontekście Jezusowego nauczania dobitnie „świadczą o najwyższym objawieniu się Boga w Jezusie” (Larmer, 2022, 255). Także współcześnie dokonujące się cuda najlepiej wyjaśnić, odwołując się do klucza interpretacyjnego osoby Jezusa. Jego cuda „stanowią interpretacyjne narzędzie, dzięki któremu można zrozumieć znaczenie i cel współczesnych zdarzeń cudownych” (Larmer, 2022, 255).

Oprócz zwięzłego *Epilogu*, w którym Larmer stwierdza, że przedstawione przez siebie dowody na rzecz występowania cudów uważa za rozstrzygające, czytelnik otrzymuje także *Dodatek* w postaci czterech opisów zdarzeń cudownych (Larmer, 2022, 259-270). Jak można było wyczytać już we wstępie, są to przypadki, które autor osobiście zbadał (Larmer, 2022, 21). Przez „zbadanie” należy rozumieć, jak się okazuje, po prostu wysłuchanie i spisanie relacji przyjaciół i współwyznawców, którzy twierdzą, że doświadczyli cudownego uzdrowienia w kontekście chrześcijańskiej modlitwy. Znamienne, że choć Larmer kilkakrotnie powoływał się na spektakularne cuda

Nowego Testamentu, które zawsze przyjmuje bezkrytycznie i dosłownie (np. rozmnożenie chleba, przemiana wody w wino), we fragmencie zawierającym wspomniane przykłady współczesnych cudów odwołał się jedynie do uzdrowień. Istnieje jednak znacząca różnica pomiędzy cudami w rodzaju materializacji jakichś bytów, a cudami w postaci odzyskania przez człowieka zdrowia. Do tej różnicy także jeszcze powrócę.

3. UWAGI KRYTYCZNE POD ADRESEM PROPOZYCJI R.A. LARMERA

Poglądy Larmera, przedstawione w książce *Wiarygodność cudu*, można najogólniej określić mianem supranaturalizmu. Należy przez to rozumieć przekonanie, że istnieje istota nadprzyrodzona (lub wiele takich istot), która jest niewidzialna i przekracza doczesny porządek rzeczy, jednocześnie jednak uczestniczy w świecie, dokonując konkretnych aktów. Bezpośrednie działania tej istoty i jego efekty to właśnie to, co ludzie określają mianem cudów. Jeszcze precyzyjniej można by nazwać teorię Larmera interwencjonizmem supranaturalistycznym. Cud rozumiany jest przez kanadyjskiego filozofa jako interwencja Boga w bieg rzeczy. Nie ulega wątpliwości, że taka supranaturalistyczna i zarazem interwencjonistyczna teoria cudu była i jest popularna w chrześcijaństwie. Być może jest to teoria najbardziej rozpowszechniona wśród osób religijnych w ogóle. Nie oznacza to jednak, że jest to teoria jedyna, a tym bardziej, że jest ona słuszna. Alternatywą wobec interwencjonizmu nie musi być wcale odrzucenie pojęcia cudu jako pozbawionego sensu. Pojęcie to można wszak rozumieć inaczej, choćby bardziej subiektywistycznie i znakowo. Przekonanie, że Bóg szczególnie mocno i wyraźnie objawił się w jakimś wydarzeniu, nie musi implikować poglądu, że ten oto fakt jest dosłowną, bezpośrednią ingerencją Boga w bieg rzeczy. Wiele przemawia na niekorzyść supranaturalizmu, prezentowanego przez licznych myślicieli chrześcijańskich. Wiele można zarzucić także

rozumowaniu samego Larmera. Jakie podstawowe wątpliwości rodzi przedstawiona przez niego koncepcja cudu?

Zarzuty wobec supranaturalizmu Larmera można podzielić na filozoficzne i teologiczne. Przez zarzuty filozoficzne rozumiem te, które są zogniskowane wokół pytania, czy interwencjonistyczna koncepcja cudu jest wewnętrznie spójna i inteligibilna w kontekście współczesnego obrazu świata (a więc obrazu świata, wyłaniającego się z odkryć nauk ścisłych). Ten obraz świata wyklucza supranaturalistyczny interwencjonizm, ponieważ pokazuje rzeczywistość materialną jako pewną domkniętą całość. Z kolei zarzuty teologiczne (w szerokim znaczeniu tego terminu, obejmującym zarówno teologię chrześcijańską, jak i tzw. teologię naturalną) dotyczą tego, jaki obraz Boga implikuje supranaturalistyczno-interwencjonistyczna teoria cudu i czy jest on spójny z przekazem wiary i tradycji chrześcijańskiej.

Pierwszy zarzut, jaki można postawić stanowisku Larmera na płaszczyźnie filozoficznej, dotyczy jego tezy, że dosłownie rozumiane interwencje Boga w świecie nie łamią praw natury. Jak to zostało wyżej przedstawione, dla Larmera nawet cud w rodzaju materializacji jakiegoś przedmiotu w danym miejscu nie jest złamaniem tych praw. Przedmiot ten podlegałby wszak od momentu cudownego zmateriałizowania się owym prawom. Cuda dokonują więc zmiany materialnego układu świata, pewnej przemiany warunków materialnych. Nie zaprzeczają jednak prawom natury, które są czymś odrębnym od fizycznego świata, gdyż są zasadami jego działania. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że rozwiązanie zaproponowane przez Larmera jest karkołomne i ociera się o chwyt erystyczny. Autor chce odeprzeć stawiany od czasów Hume'a zarzut, a w tym celu wprowadza rozróżnienie na warunki materialne i prawa natury, które to rozróżnienie ma rozwiązać problem. Niczego to jednak nie zmienia, gdy chodzi o rozumienie cudu i trudności z tym związane. Kiedy filozofowie, tacy jak Hume i inni sceptycy, choćby ateistycznie nastawieni naukowcy (Dawkins, 2006), kwestionują możliwość zaistnienia cudu i wskazują na jego irracjonalność, mówiąc, że zaprzecza on prawom

natury, nie chodzi im wcale o jakieś konkretne rozumienie owych praw, ani nawet wcale o nie same. Nie idzie bowiem o wskazanie konkretnego prawa natury, które zostało złamane przez jakiś cud, ale o ideę praw natury jako taką. Ta idea ostatecznie oznacza, że świat ma swój racjonalny porządek i działa według pewnych zasad. Chodzi więc po prostu o obraz rzeczywistości, który można określić naukowym, czyli wynikającym z nauki. Idzie więc o doświadczanie i rozumienie rzeczywistości materialnej jako wyjaśnialnej na drodze badań naukowych. Rzeczywistość materialna jest domkniętą całością, której elementy są wyjaśniane na drodze naukowej. Chodzi tu zatem o naturalizm, ale o naturalizm metodologiczny, niekoniecznie zaś ontologiczny (ten obraz nie wyklucza możliwości wiary w istnienie Boga jako ostatecznego sensu i podstawy rzeczywistości). Rozróżnienie Larmera nie sprawia, że cuda przestają być problematyczne dla sceptyków. W tym względzie nie ma znaczenia, czy coś łamie prawa natury, czy w spektakularny sposób zmienia układ materii w świecie. Obraz rzeczywistości, o którym mowa, zasadza się bowiem na ogólnym przeświadczeniu, że świat materialny działa według trwałych zasad. Zdarzenia, których nie dałoby się wpisać w ten obraz, przekreślałyby cały obraz, niezależnie od tego, czy chodziłoby o złamanie praw natury, czy jedynie o rzekomą zmianę warunków fizycznych. I jedno, i drugie, jeśli nawet chcemy trwać przy tym rozróżnieniu, jest po prostu sprzeczne ze obrazem świata, który wyłania się z osiągnięć współczesnych nauk. Oczywiście trzeba precyzyjnie odróżniać płaszczyznę ontologiczną od epistemologicznej. Nauka cały czas się rozwija i ludzka wiedza o świecie nieustannie wzrasta. Dlatego pewne wydarzenia mogą być uznawane za cudowne w jakimś czasie, a potem mogą okazać się zupełnie wyjaśnialne w ramach nowszego stanu wiedzy naukowej. Zdarza się, że coś, co zostało oficjalnie uznane za cud przez władze kościelne, zostaje naukowo wyjaśnione przez badaczy jako zdarzenie w pełni naturalne (Sporniak, 2013). Oczywiście możliwa jest teoretycznie także sytuacja, w której coś, co uważano za wyjaśnione naukowo, w miarę postępu

nauki może okazać się jednak niewyjaśnione. Jednakże taka sytuacja nie dowodzi, że mamy tu do czynienia z wydarzeniem cudownym w sensie supranaturalizmu. Najbardziej właściwym rozwiązaniem pozostałoby wówczas przekonanie, że w miarę dalszego postępu ludzkiej wiedzy o świecie uda się wyjaśnić także i to zjawisko na drodze badań naukowych.

Larmer wypowiada się natomiast na temat ontologii, a więc wskazuje na to, że niezależnie od rozwoju ludzkiej wiedzy, cuda są wydarzeniami spoza porządku naturalnego. Nie łamią one praw przyrody, jakie by one nie były, lecz po prostu zmieniają warunki materialne świata, na przykład poprzez materializację jakiegoś przedmiotu lub zniknięcie innego. Problem w tym, że tak rozumiany cud zostaje wykluczony nie ze względu na jakieś konkretne prawo przyrody, lecz ze względu na charakter naukowy obrazu świata. Nagła, niewyjaśnialna naukowo zmiana warunków fizycznych jest czymś, co jest sprzeczne z obrazem rzeczywistości, wynikającym z badań prowadzonych w ramach nauki, gdyż, jak wspomniano, obraz ten zakłada, że materialna rzeczywistość jest domkniętą całością.

Racjonalne, oparte na dokonaniach nauki rozumienie rzeczywistości materialnej jest we współczesnej cywilizacji dominujące, między innymi dlatego, że to na nim zbudowany jest cały potężny gmach współczesnej technologii, której skuteczności trudno zaprzeczyć. Trzeba przyznać, że nie chodzi tu o same wyniki nauk szczegółowych i ich skuteczność, lecz o pewien nabudowany na fenomenie rozwoju nauki i technologii filozoficzny obraz fizycznego świata jako zamkniętego łańcucha przyczynowo-skutkowego, w który nie ingerują czynniki nadprzyrodzone. Sprzeciw wobec interwencjonizmu ma więc charakter nie naukowy, lecz filozoficzny i czasem również teologiczny (Plantinga, 2006, 504). To nie nauka jako taka wyklucza interwencjonizm, lecz nabudowany na niej obraz świata. Jest to jednak obraz nie tyle sztucznie czy przypadłościowo nabudowany na nauce, co z niej wynikający i osadzony na jej rozwoju. Tradycyjnie rozumiane cuda, interwencje Boga czy innych istot duchowych w świat,

zadawałyby kłam temu dominującemu współcześnie obrazowi świata (Bultmann, 1984, 4). To właśnie dlatego trudno dziś wielu ludziom zaakceptować supranaturalizm. Trudność ta nie wynika z ulegania jakiegś intelektualnej modzie na naturalizm, ale z poczucia sprzeczności pomiędzy interwencjonizmem, a tym obrazem rzeczywistości, który wynika z nauki. Rozwiązanie problemu „łamania praw natury”, pomijając, że sformułowanie to jest dyskusyjne, zupełnie niczego tu nie zmienia, bo kwestia pojęcia „praw natury” jest tu wtórna. Podział na warunki fizyczne i prawa natury, tak istotny dla Larmera, jest zupełnie nieistotny w kontekście obrazu świata, o którym mowa.

Trzeba jednak przyznać, że ów współczesny obraz świata nie musi być prawdziwy. Być może poza zdarzeniami w świecie, które potwierdzają współczesny, naukowy obraz rzeczywistości, istnieją także wydarzenia cudowne, stanowiące pewną odrębną klasę zdarzeń. Po pierwsze jednak w takim wypadku Larmer powinien to przyznać, zamiast uparcie twierdzić, że zdarzenia cudowne nie kwestionują wcale współczesnego obrazu rzeczywistości. Po drugie można się zastanawiać, czy nauka byłaby nadal możliwa, jeśli z założenia opisywałaby tylko część zjawisk, dokonujących się w świecie, natomiast nie miałaby z definicji nic do powiedzenia o innych zjawiskach. Wydaje się, że rozwój nauki byłby niemożliwy bez pewnej totalności, jaka cechuje naukowe badanie rzeczywistości. Badania te pokazują też pewną jednostajność działania przyrody i opierają się na niej. Nauka nie może uznać, że jakiś element rzeczywistości jest niedostępny metodzie naukowej. Zatem optyka Larmera wyklucza się z całym obrazem świata, który wynika wprost z nauki. Nie chodzi tu o radykalny naturalizm ontologiczny, ale o naturalizm metodologiczny. Nie da się uznać czegoś za jednoznacznie cudowne (jak chce Larmer), a jednocześnie utrzymywać naukowe podejście do rzeczywistości. Nie chodzi tu więc jedynie o to, że stanowisko Larmera wyklucza się z popularnym obecnie ujęciem rzeczywistości, dominującym we współczesnej kulturze Zachodu, lecz że wyklucza się z założeniami samej nauki, podważając jej fundamentalną zasadę,

jaką stanowi naturalizm metodologiczny. Nauka uwiarygadnia się swoimi osiągnięciami, które przekładają się choćby na liczne wynalazki i rozwiązania technologiczne na nich oparte. Twierdzenie Larmera wydaje się stawać w kontrze do założeń nauk ścisłych, nawet jeśli autor zarzeka się, że tak nie jest. Za nauką i jej naturalizmem metodologicznym przemawia sam fakt rozwoju nauki i jej sukcesów praktycznych, natomiast za ujęciem Larmera przemawiają jedynie względy apologetyczne, zresztą dość wątpliwe, do czego jeszcze wypadnie się odnieść.

Drugi zarzut, wynikający ściśle z pierwszego, dotyczy relacji pomiędzy interwencjonistycznie rozumianymi cudami, a rozwojem nauki. Wydaje się, że gdyby uznać jakieś wydarzenie za cudowne i niewyjaśnialne naukowo, tym samym zablokowano by dalsze badania i rozwój nauki. Nauka, jak wspomniano, cechuje się swoistą totalnością. Z definicji nie może uznać, że jakiś fakt jest niewyjaśnialny naukowo. Uznanie tego oznaczałoby kapitulację nauki. Ponadto może się okazać, że jakieś zdarzenie uzna się za cudowne, a po pewnym czasie, dzięki rozwojowi nauki, uda się wyjaśnić je przy pomocy jej metod. Tym samym uznanie zdarzenia za cud w duchu supranaturalistycznym może skutkować kompromitacją dla osoby uznającej cud. Nie jest to argument przeciwko teorii Larmera, bo według niego oprócz cudów domniemanych mogą istnieć również prawdziwe cuda. Zarzutem jest jednak to, że Larmer nie bierze pod uwagę możliwości naturalnego wyjaśnienia czegoś, co wcześniej uznano za cud. Taka możliwość, gdy przemyśli się ją konsekwentnie, uniemożliwia pewne uznanie czegoś za cud, gdyż nigdy nie mamy pewności, czy w przyszłości nauka nie wyjaśni danego zdarzenia na drodze naturalnej.

Jak pamiętamy, zdaniem Larmera, interwencjonistycznie rozumiane cuda nie są żadną miarą sprzeczne z ogólnym naukowym obrazem świata ani nie stoją w kontrze do rozwoju nauki. Według filozofa można precyzyjnie odróżnić zdarzenia unikalne, trudne do wyjaśnienia, ale rokujące na znalezienie ich naturalnej przyczyny, od

wydarzeń cudownych, które zawsze mają charakter spektakularny i jednoznacznie nadprzyrodzony. Te ostatnie powinny zostać uznane właśnie za takie, gdyż jest to ich najbardziej racjonalny opis i wyjaśnienie. Po odkryciu cudu i nazwaniu go Bożą ingerencją naukowiec może znów spokojnie zajmować się badaniem naturalnego biegu rzeczy i elementów świata fizycznego. Wizja Larmera wydaje się w tym punkcie nie do utrzymania. Nauka cechuje się pewną totalnością i stałością, a jednocześnie bardzo wysoką wiarygodnością (zob. Russel, 1970, 12). Totalność i stałość nie oznaczają, że nauka nigdy się nie myli lub że osiąga jakiś ostateczny stan w skończonym czasie. Teorie naukowe są przecież falsyfikowane, a zastępują je kolejne. Chodzi jednak o to, że nauka w swojej naturze ma stałe dążenie do wyjaśniania materialnej rzeczywistości. Nie może tego dążenia zatrzymać i nie może przed żadnym zjawiskiem niewyjaśnionym skapitulować. Warto powtórzyć, że takie postawienie sprawy nie jest radykalnym naturalizmem metafizycznym, ale zwyczajnym naturalizmem metodologicznym, bez którego nauka w ogóle nie jest możliwa. Zawsze musi ona szukać naturalnego wyjaśnienia zjawisk materialnych. Tymczasem Larmer faktycznie głosi, że nauka jest w stanie wskazać na Bożą sprawczość, obecną w jakimś zjawisku (Larmer, 2022, 138). Wydaje się to być pomieszaniem porządków poznania i wezwaniem nauki do przekraczania swoich kompetencji. Jeśli z kolei nauka miałaby stwierdzać, że danego zjawiska nie da się naukowo wyjaśnić, to oznaczałoby, że istnieją w świecie zjawiska, o których nauka nie może nic powiedzieć, lecz można je przyjąć tylko na gruncie wiary. Ten swoisty dualizm zjawisk jest bardzo problematyczny z punktu widzenia dynamiki samej nauki. Nauka niestrudzenie docieka naturalnych przyczyn zjawisk. Gdyby w pewnych wypadkach wycofywała się i uznawała, że nastąpiło „zjawisko nadprzyrodzone”, o którym nie może nic powiedzieć, jej rozwój byłby niemożliwy. Gdyby naukowcy stosowali się konsekwentnie do sugestii Larmera, nauka nie osiągnęłaby współczesnego stadium rozwoju. Ponadto kanadyjski filozof zdaje się nie odpowiadać satysfakcjonująco

na pytanie, co zrobić, gdy okaże się, że wydarzenie, uznane dawniej za cudowne, ma jednak naturalne wyjaśnienie. Być może należy wtedy uznać, że to nie był cud, po czym szukać innych, tym razem prawdziwych. W rzeczywistości jednak sprawa rodzi szereg komplikacji. Rozgłaszanie opowieści o cudach jest w religiach czymś powszechnym, gdyż historie te mają umacniać czy nawet rodzić wiarę słuchaczy. Jeśli okaże się, że cud jednak nie był cudem (przynajmniej w znaczeniu supranaturalistycznym), to wiara związana z opowieścią o nim kompromituje się. Tym samym wiązanie wiary religijnej z jakimiś konkretnymi opowieściami o cudach jest bardzo ryzykowne dla samej religii, czego Larmer, mając nastawienie apologetyczne, zdaje się nie dostrzegać. O tym zaś, czy dane wydarzenie da się wyjaśnić naturalnie, czy też nie, nie możemy do końca wiedzieć, dopóki nie uda się tego zrobić. Pojęcie cudu staje się więc puste, bo w skończonym czasie może nie być możliwe uzyskanie naturalnego wyjaśnienia. Nawet jeśli nikt nigdy nie wyjaśni jakiegoś zdarzenia naukowo, nadal nie będzie to oznaczało, że tego zdarzenia wyjaśnić się nie da na gruncie nauk. Czym innym są wyjaśnienia teologiczne, które również są wyjaśnieniami, ale w zupełnie innym porządku, niż te stosowane w naukach ścisłych. To, że jakieś zdarzenie da się wyjaśnić na płaszczyźnie teologicznej, nie może być żadnym argumentem dla nauk ścisłych. Wyjaśnienia, płynące z ust teologów, nie mogą w żaden sposób wpływać na poszukiwania naukowców, dążących do uzyskania wyjaśnień naukowych.

Trzeci zarzut, jaki można postawić Larmerowi na płaszczyźnie filozoficznej, jest mniej istotny, jednak również warty odnotowania. Dotyczy on przedstawionych przez niego opisów zdarzeń cudownych. Chodzi o dodatek do książki, w którym przedstawione są cztery przypadki cudownego uzdrowienia. Otóż znaczące jest właśnie to, że są to historie o uzdrowieniach, a nie o jakichkolwiek innych cudach. Uzdrowienie jest najczęstszym przypadkiem zdarzenia, które bywa uznawane przez ludzi za cudowne. Sam Larmer dopuszcza możliwość cudów rozmaitych, często mówiąc zwłaszcza

o tych opisanych w Nowym Testamencie, jak choćby wskrzeszenie zmarłego od kilku dni Łazarza czy rozmnożenie chleba. Przytacza nawet słowa Plantingi, piszącego, że: „Jest całkowicie możliwe, aby Bóg stworzył w pełni dorosłego konia na środku Times Square” (Larmer, 2022, 76). Gdy jednak Larmer chce opowiedzieć o realnie dokonujących się dzisiaj cudach, mówi jedynie o uzdrowieniach. Takie przypadki przebadał i takie relacjonuje, mając do tego pełne prawo. Oparcie argumentacji na przykładach cudownych uzdrowień jest jednak problematyczne, ponieważ są to bardzo specyficzne zjawiska spośród tych, które określa się mianem cudownych. Powstaje zatem pytanie, czy Larmer dostrzega różnicę pomiędzy uzdrowieniami, a innymi rodzajami cudów. Otóż odzyskanie przez kogoś zdrowia, nawet błyskawiczne i spektakularne, nie równa się czemuś tak jawnie sprzecznemu z potocznym obrazem świata, jak zmaterializowanie się dużej ilości chleba czy pojawienie się w jednej chwili konia na środku placu w środku miasta. Uzdrowienia zawsze budzą szereg pytań, szczególnie w czasach, gdy wiemy już niemało o oddziaływaniach psychosomatycznych. Stan psychiczny człowieka (w tym jego wiara) może wpływać na jego stan fizyczny nawet w bardzo spektakularny sposób. Nie jest więc jasne, czy każde nagłe odzyskanie zdrowia przez osobę, która na przykład modliła się o uzdrowienie, jest wynikiem punktowej interwencji Boga w rzeczywistość świata. Larmer nie zauważa tego problemu, przedstawiając kilka historii o uzdrowieniach jako „zbadane” świadectwa ewidentnych cudów. Uzdrowienia same w sobie stanowią najśłabszy przykład cudu i są najbardziej podatne na uzyskanie wyjaśnień naturalnych, nawet jeśli jeszcze nie dziś, to w przyszłości. Wyjaśnienia te nie są wcale oczywiste i wiele elementów oddziaływania pomiędzy ludzką psychiką a ciałem pozostaje na razie tajemnicą. Nie jest jednak tak, że nauki ścisłe nie mają tu nic do powiedzenia i że nie dokonują żadnych odkryć na tym polu. Do tego dochodzą uzdrowienia zachodzące „na odległość”, na przykład bez wiedzy osoby, za której uzdrowienie ktoś się modli. Również i takie przypadki są znane, choć akurat Larmer ich nie opisuje.

W takich sytuacjach jednak nie sposób dowieść zależności pomiędzy jakąś modlitwą, a poprawieniem się (nagłym i spektakularnym) czyjegoś stanu zdrowia. Takie więc cuda, które często przyjmowane są w ramach procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych w Kościele katolickim, nie muszą być interpretowane supranaturalistycznie. Na poziomie materialnym (fizycznym) mamy tu do czynienia z poprawą zdrowia, która zbiega się w czasie z czyjąś modlitwą o jego odzyskanie. Wiara w cudowność zdarzenia pozostaje w swojej istocie czymś subiektywnym, pozostaje właśnie wiarą, nie zaś „wiedzą” opartą o przekonania supranaturalistyczno-interwencyonistyczne.

Poza wyżej wymienionymi zarzutami filozoficznymi można wskazać także inne, natury ściśle teologicznej. Nie jest bowiem tak, że jedynie współczesny obraz świata nakierowuje nas na poddanie w wątpliwość supranaturalistycznej koncepcji cudu. Koncepcja ta budzi także wątpliwości natury teologicznej, jak choćby te związane z obrazem Boga, jaki się z niej wyłania.

Po pierwsze supranaturalizm i interwencyonizm Larmera implikuje pewien dualizm w zakresie działania i natury Boga. Dla Larmera Bóg jest zarówno podstawą i źródłem wszelkiego istnienia, przenikającym i umożliwiającym istnienie wszelkich bytów, jak i działającym w świecie i historii bytem. Nie jest to wprawdzie wewnętrznie sprzeczne, jednak rodzi pewne wątpliwości. Jeśli coś jest źródłem i przyczyną wszystkiego, co się dzieje i istnieje, dlaczego ma również w stwarzanej i utrzymywanej przez siebie w istnieniu rzeczywistości wprost działać jako podmiot obok innych podmiotów? Nie chodzi o pytanie o motywację Boga, bo w te nie mamy wglądu. Chodzi o pytanie, czy można być zarazem źródłem istnienia całej rzeczywistości i jednym z elementów tej stworzonej przez siebie rzeczywistości. Faktem jest, że w optyce Larmera Bóg jest nie tylko transcendentny, ale także immanentny jako podmiot działań w świecie. To czyni Go jednak uczestnikiem świata, bo kto dokonuje jakichś działań w ramach stworzonej rzeczywistości, jest jej elementem. Można wprawdzie argumentować, że Bóg mógłby

działać w świecie od zewnątrz. Co jednak oznacza owo bycie „na zewnątrz”? Wykonywanie konkretnych działań w fizycznej rzeczywistości czyni jakiś podmiot uczestnikiem tej rzeczywistości, a więc częścią świata. Bycie niewidzialnym niczego tu nie zmienia. Jeśli działanie *X* można przypisać Janowi, a działanie *Y* Bogu, to Bóg jest podmiotem analogicznym w działaniu do Jana. Tak jak Jan jest częścią świata i jednym z działających w nim podmiotów. Działanie Boga jest wówczas analogiczne do działania ludzi, zwierząt czy zjawisk meteorologicznych. Jest to działanie na tym samym poziomie i w tym samym sensie, a zatem podmiot tego działania musi być rozumiany jako będący na tym samym poziomie i istniejący w tym samym sensie. Supranaturalizm interwencjonistyczny sprowadza więc Boga, jak się wydaje, do poziomu stworzenia. Trafnie zauważył to choćby Kasper, cytowany zresztą przez Larmera (Kasper, 1976, 92; Larmer, 2022, 169). Choć Larmer nie ma z pewnością zamiaru sprowadzać Boga do poziomu stworzenia, jego stanowisko prowadzi do takiej konkluzji. Przypisując Bogu interwencjonistyczne działania w świecie, będące podobnymi do na przykład działań ludzkich, pojmuje się owego Boga jako element szerszej rzeczywistości, w ramach której różne podmioty dokonują swoich aktów. Bóg jest więc tu zrównany ze stworzeniem, co jest nie tylko teologicznym błędem, ale także z religijnego punktu widzenia idolatrią. Upatrywanie w Bogu źródła ingerencji w świecie nieuchronnie do takiej idolatrii prowadzi. Jeśli natomiast o Bogu chce się myśleć jako o rzeczywiście transcendentnym, trzeba i o Jego działaniach myśleć jako o transcendentnych, czyli przekraczających normalny bieg wydarzeń w świecie, choć realizujących się w nich i poprzez nie. Działanie Boga nie jest alternatywą wobec działania człowieka czy natury, ale jest obecne w nich i przez nie. Takie ujęcie sprawy nie jest, jak twierdzi Larmer, deizmem czy panenteizmem, ale przyznaniem Bogu statusu rzeczywistej transcendencji. Warto zaznaczyć, że powyższego wywodu nie obala chrześcijański dogmat o wcieleniu, który nie oznacza uczestnictwa Boga jako Boga w skończonym świecie, lecz uczestnictwo w nim Boga wcielowego, czyli

Boga jako człowieka. Właściwie rozumiany dogmat o wcieleniu nie implikuje supranaturalizmu czy interwencjonizmu, lecz potwierdza, że działanie Boga ujawnia się w świecie poprzez naturalne wydarzenia i przyczyny, co znajduje swoją kulminację w życiu konkretnego człowieka, Jezusa z Nazaretu. Supranaturalistyczna interpretacja dogmatu o wcieleniu nie jest bynajmniej jedyną możliwą, a nawet nie wydaje się najbardziej adekwatną. Szukanie w Jezusie tego, co wykracza poza naturę ludzką, wydaje się być w pewnym napięciu z orzeczeniem Soboru w Chalcedonie, gdzie powiedziano, że w Chrystusie to, co boskie, jest „niezmieszane” z tym, co ludzkie.

Po drugie w obliczu interwencjonistycznej koncepcji cudu powstaje nieuchronne pytanie o to, dlaczego cuda raz się dokonują, a innym razem nie. Brak Bożych interwencji w sytuacjach szczególnie tego wymagających rodzi zarzut niesprawiedliwości Boga. Jak pamiętamy, Larmer omawia to zagadnienie bardzo skrótowo i pobieżnie. Jego zdaniem pytanie o brak cudownych interwencji w niektórych przypadkach jest przedłużeniem klasycznego pytania o obecność zła w świecie. I jest to pytanie, na które „nie jest łatwo odpowiedzieć” (Larmer, 2022, 165). Odwołanie się do tajemniczych zamysłów Boga, których nie możemy zgłębić, nie wydaje się być jednak w tym wypadku w pełni satysfakcjonujące. Larmer podkreśla, że cuda dokonują się w kontekście wiary i życia wspólnoty wierzących, co ma być pewną podpowiedzią, dlaczego czasem mają miejsce, a czasem nie. To jednak znów rodzi pewne problemy. Cuda – najczęściej znów chodzi o uzdrowienia – dokonujące się w kontekście modlitwy ludzi wierzących, nie mogą zmienić faktu, że wiele innych osób równie żarliwie modliło się o cud, lecz go nie dostało. Wmawianie tym osobom, że widocznie mają zbyt mało wiary (a takie sytuacje mają rzeczywiście miejsce na przykład w niektórych radykalnych formach ruchu zielonoświątkowego), zdaje się być druzgocące psychologicznie i duchowo. Zaznaczmy, że Larmer nic takiego nie robi. Chodzi jedynie o to, że takie rozwiązanie w sposób nieunikniony często pojawia się w chrześcijańskiej teorii i praktyce. Abstrahując jednak od

tę, problem występowania i niewystępowania cudów, rozumianych jako dosłowne Boże ingerencje, jest o wiele głębszy i poważniejszy. Dlaczego osoba doświadcza strasznego cierpienia, a interweniujący Bóg nie chce go ukrócić, podczas gdy ktoś inny dostępuje uzdrowienia? Dlaczego Bóg, jeśli jest rzeczywiście podmiotem działań w świecie, po prostu nie uzdrowi wszystkich ludzi w jednym momencie? Narracja, wedle której Bóg chce cierpienia wielu ludzi, by wychować ich ku jakiemuś dobru, nie jest satysfakcjonująca. Mówimy przecież także na przykład o cierpieniu ciężko chorych małych dzieci, które umierają zaraz po urodzeniu. W ich wypadku trudno byłoby mówić o jakimś wychowaniu i oczyszczeniu przez trudy życia. Sytuacja pogarsza się jeszcze, gdy weźmiemy pod uwagę cuda inne niż uzdrowienia. Załóżmy prawdziwość interwencjonistycznie rozumianych cudów o charakterze „propagandowym”, na przykład całun turyński, cuda eucharystyczne czy płaczące figury Matki Bożej. Supranaturalista musi odpowiedzieć na zarzut, dlaczego Bóg prowadzi tego rodzaju spektakularną działalność o profilu „marketingowym”, ingerując w porządek świata, a nie chce ingerować, gdy ludzie umierają z głodu lub doświadczają zbrojnej inwazji postkomunistycznego imperium (zob. Küng, 1980, 652). Teoria cudu, jaką przedstawia Larmer, rodzi więc szereg pytań o charakterze teodycealnym. Odpowiedzi na te pytania, jakich udziela Larmer, nie wydają się satysfakcjonujące.

Trzeci zarzut natury teologicznej, jaki można postawić Larmelowi, dotyczy kwestii egzegezy biblijnej. W swojej książce kanadyjski filozof bardzo mocno koncentruje się na cudach biblijnych, a konkretnie wydarzeniach opisanych w Nowym Testamencie. Najczęściej to właśnie te cuda służą mu za przykłady zdarzeń cudownych. W rozdziale ósmym okazuje się nawet, że to właśnie cuda dokonywane przez Jezusa i opisane na kartach Ewangelii są najlepiej poświadczonymi i najbardziej ewidentnymi cudami ze względu na swój ściśle religijny kontekst i z uwagi na to, że potwierdzają je także rozmaite zapowiedzi i proroctwa. Cuda Jezusa są więc, po pierwsze, poświadczone w tekstach Ewangelii, po drugie, wpisują się

w kontekst Jego nauczania i mesjańskiej czy boskiej tożsamości, po trzecie zaś świetnie spełniają zapowiedzi Starego Testamentu i zapowiedzi samego Jezusa (jak w przypadku zmartwychwstania). Wszystko to – jak wskazuje Larmer – pasuje do siebie doskonale i stanowi pewien model autentyczności jakiegokolwiek cudu. Według Larmera należy przyjąć opisy cudownych zdarzeń z Ewangelii jako dosłowne opisy faktów, a wówczas trudno uznać, że bardziej wiarygodne od cudownego jest ich wyjaśnienie naturalne. Problem w tym, że wcale nie trzeba uznawać tych opisów za dosłowne opisy faktów historycznych (Meier, 1994). Współczesna biblijna egzegeza krytyczno-historyczna uczy sceptycyzmu w tej kwestii. Bez dorobku egzegezy krytyczno-historycznej nie sposób dziś na poważnie prowadzić dyskusji o początkach chrześcijaństwa i o życiu Jezusa. Larmer tymczasem obstaje przy zupełnie dosłownej lekturze tekstów Ewangelii, tak jakby były one historycznym reportażem. Jego zdaniem uznanie, że Ewangelie wiernie relacjonują wydarzenia historyczne, jest najbardziej adekwatnym podejściem do tych ksiąg (Larmer, 2022, 255). Autor zupełnie nie bierze pod wagę kontekstu powstawania Ewangelii, rozwoju zawartej w nich myśli teologicznej, różnic pomiędzy poszczególnymi Ewangeliami odnośnie do opisu tych samych wydarzeń. Jest to podejście *de facto* fundamentalistyczne, a na dodatek w żaden sposób nieuzasadnione przez autora. Choć zamysłem książki jest uwiarygodnienie chrześcijańskiego przekazu w XXI wieku, na polu interpretacji tekstu biblijnego mamy tu do czynienia raczej z kompromitacją tego przekazu. Przyjęcie takiej egzegezy, jaką proponuje Larmer, oznacza faktycznie czytanie Biblii tak, jak czytało się ją przed narodzinami oświeceniowego sceptycyzmu (Ehrman, 1999, 23). Poglądy egzegetyczne Larmera nie należą do istoty książki, którą stanowi filozoficzna teoria cudu. Warto jednak zwrócić uwagę na to, jak traktuje on Biblię i jak ją odczytuje. Przyjmowanie opisów cudów z Nowego Testamentu jako relacji z faktycznych zdarzeń to poważny mankament pracy Larmera, tym bardziej, że cuda ewangeliczne są dla niego zasadniczymi przykładami wydarzeń cudownych, mającymi

przemawiać za jego teorią. Można oczywiście zapytać, dlaczego lektura krytyczno-historyczna Biblii miałaby być lepsza czy bardziej zasadna niż lektura dosłowna, którą proponuje faktycznie Larmer. Otóż błędem jest w ogóle postawienie obok siebie tych dwóch propozycji jako równorzędnych. Metody historyczno-krytyczne to nie jedna z wielu dróg interpretacji tekstów biblijnych, ale po prostu naukowe (historyczne) podejście do tych tekstów. Nie idzie tu więc o dwie alternatywne drogi lektury Biblii, ale o kontrast pomiędzy naukowym podejściem do starożytnych tekstów, a ich przedkrytyczną i czysto religijną lekturą. Innymi słowy, podobnie jak w rozumieniu pojęcia cudu, tak i w podejściu do Biblii Larmer popełnia ten sam błąd – jest to błąd odrzucenia poznania naukowego i zaprzeczania mu z powodów religijnych.

4. PODSUMOWANIE

Robert Larmer podjął w swojej książce *Wiarygodność cudu* próbę filozoficznego uzasadnienia chrześcijańskiej wiary w cuda. Przedstawił także konkretne rozumienie pojęcia cudu, które można określić mianem supranaturalistycznego i zarazem interwencjonistycznego. Według niego cud to interwencja Boga lub innej istoty nadprzyrodzonej w świat materialny. Tego rodzaju cuda, jako punktowe ingerencje Boga, zdarzają się w świecie i nie łamią przy tym praw przyrody, wyznaczonych przez tego samego Boga. Zmieniają jedynie warunki fizyczne świata, który od momentu cudu znów działa na tych samych zasadach. Cudowne ingerencje nie zmieniają, zdaniem Larmera, faktu, że w większości zdarzeń, dokonujących się na świecie Bóg jest obecny jedynie pośrednio, jako przyczyna wszelkiego istnienia. Według Larmera tak rozumiane cuda są dobrze udokumentowane. On sam twierdzi, że kilka z nich „zbadał”, to znaczy wysłuchał opowieści zaprzysiężonych współwyznawców na temat ich nagłego powrotu do zdrowia dzięki modlitwie. Larmer utrzymuje, że najważniejsze i najlepiej udokumentowane cuda to te, których dokonywał Jezus

i które zostały opisane na kartach Nowego Testamentu. Teksty biblijne Larmer rozumie jako dosłowny zapis wydarzeń historycznych, nie mając wątpliwości na przykład co do faktyczności wskrzeszenia nieżyjącego przez kilka dni Łazarza czy co do historyczności zmateralizowania się bochenków chleba w ramach jego rozmnożenia.

Ujęcie Larmera, jak się wydaje, ma w zamyśle pomagać chrześcijanom w przeżywaniu i przyjmowaniu wiary w cuda we współczesnym kontekście kulturowym i w zderzeniu z nowoczesnym obrazem świata. Jest to jednak próba skazana na porażkę. Supranaturalizm w ujęciu Larmera jest niewiarygodny z kilku powodów, zarówno filozoficznych, jak i teologicznych. Po pierwsze interwencjonistycznie rozumiane cuda kłócą się z codziennym doświadczeniem świata i naukowym obrazem rzeczywistości, niezależnie od tego, czy łamią prawa natury, czy jedynie zmieniają „warunki materialne”. Po drugie przyjęcie tak rozumianych cudów za faktycznie mające miejsce nie jest do pogodzenia z naukowym podejściem do rzeczywistości, a sama nauka może łatwo skompromitować roszczenia do takiej cudowności. Coś, co wcześniej uznawano za cud, z upływem czasu może zostać naukowo wyjaśnione. Nie oznacza to, że w każdym przypadku tak się zdarzy. Trzeba odróżniać płaszczyznę ontologiczną (czy naprawdę zaistniał cud) od epistemologicznej (czy coś słusznie uznano za cud). Pozostaje jednak problem tego, czy w ogóle można coś ostatecznie uznać za cud, dopóki nauka nie rozwinie się do końca i nie stwierdzi, że naprawdę nie da się wyjaśnić naturalnie danego zjawiska (a nie stanie się to nigdy). Po trzecie, Larmer przedstawia jako przykłady dokonujących się dzisiaj cudów jedynie uzdrowienia, nie zauważając, że jest to bardzo specyficzny rodzaj cudu, podatny na wyjaśnienie naturalne.

Jeśli chodzi o kwestie teologiczne, to po pierwsze cuda w ujęciu Larmera zdają się ostatecznie (choć nie takie są z pewnością jego intencje) zaprzeczać transcendencji Boga i stawiają Go w jednym rzędzie z przyczynami wtórnymi, działającymi w świecie. Tym samym ich przyjęcie prowadzi w sensie religijnym do idolatrii. Po drugie

uznanie hipotezy Boga interweniującego w bieg rzeczy w świecie każe pytać o to, dlaczego interweniuje On w tym, a nie w innym momencie. Rodzi to potężne problemy na polu teodycei, a w konsekwencji po dokładnym przemyśleniu tej teorii okazuje się, że może ona raczej wiarę w Boga osłabiać niż ją wzmacniać. Po trzecie Larmer odwołuje się do cudów opisanych w Nowym Testamencie w sposób zupełnie bezkrytyczny, proponując *de facto* egzegezę fundamentalistyczną. Tym samym neguje dorobek współczesnych badań krytycznych nad Biblią i opiera swoją teorię na bardzo wątpliwym gruncie teologicznym.

Odrzucenie supranaturalizmu/interwencjonizmu nie oznacza, że pojęcie cudu należy uznać za wewnętrznie sprzeczne, puste lub zbędne. Chrześcijaństwo, które przedstawia Boga jako żywego i działającego w życiu człowieka, nie może nie mówić o cudzie. Nie trzeba jednak rozumieć owego cudu jako ingerencji Boga w bieg rzeczy (Tillich, 2004, 112; Edwards, 2013; Pabjan, 2016). Cud można rozumieć jako wydarzenie, w którym Bóg objawia się człowiekowi. Objawia się jasno i w sposób nieodparty, jeśli człowiek przyjmuje to wydarzenie w wierze. Chodzi więc o wydarzenie, które przez człowieka wierzącego zostaje uznane za takie, w którym objawił mu się Bóg. Korelatem cudu jest zatem wiara. Cudem jest wydarzenie, które jako takie zostaje odczytane w perspektywie wiary religijnej. Nie znaczy to jednak, że to szczególne wydarzenie jest niewyjaśnialne naukowo lub że należy do jakiejś innej klasy zjawisk. Bóg objawia się za pośrednictwem rzeczywistości stworzonej, nie ingerując w nią. Jako Stwórca rzeczywistości, podstawa i sens jej istnienia, Bóg objawia się w całym świecie, we wszystkich jego elementach. Nie ingeruje w przebieg historii i w kształt świata, ale objawia się w nim i przez niego. Nieinterwencjonistyczna teoria cudu omija problemy związane ze współczesnym obrazem świata, ale także z niektórymi kwestiami teodycei (znika problem tego, dlaczego Bóg interweniuje arbitralnie), rozumienia transcendencji Boga czy współczesną egzegezą krytyczno-historyczną. Można jej zarzucić pewien subiektywizm, bo

cudem w tym ujęciu może być tak naprawdę wszystko. Nie znaczy to jednak, że pojęcie cudu staje się puste. Cudem jest to, co dla odbiorcy jest cudem, czyli takie zdarzenie, które szczególnie wyraźnie objawia mu Boga i wiąże go z Nim. Obiektywistyczne rozumienie cudu, choć bardzo mocno usadowione w myśli filozoficzno-teologicznej, nie jest jedynym możliwym rozumieniem. Owszem, jak wspomniano wcześniej, istnieją na przykład w Kościele katolickim zobiektywizowane procedury orzekania o cudzie, choćby w związku z procesami kanonizacyjnymi. Właśnie te procedury wydają się być jednak bardzo nietrafne z punktu widzenia tego, co napisano powyżej. Proponowane tu rozumienie cudu zakłada, że jest on raczej czymś ze sfery subiektywnej niż obiektywnej. Nasuwają się na myśl często powtarzane przez Jezusa słowa: „twoja wiara cię uzdrowiła”. Oczywiście stwierdzenie, że wiara jest warunkiem zaistnienia cudu, można nadal interpretować supranaturalistycznie. Jednak silnie podkreślany w Nowym Testamencie związek wiary z cudem zdaje się sugerować, że wiara jest podstawą odczytywania zdarzenia właśnie jako cudu. Na żądanie obiektywnego znaku z nieba, wyrażone przez faryzeuszów, Jezus odpowiedział: „Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku proroka Jonasza” (Mt 12,38). Związek cudu z wiarą człowieka i z kategorią objawienia Boga wydaje się być bliższy tak ważnym dla Larmera obrazom biblijnym niż obiektywistyczne poszukiwanie „zjawisk nadprzyrodzonych”, które wskutek badań naukowych mogą się okazać całkowicie naturalne.

BIBLIOGRAFIA

- Allison, D. (2009). *The Historical Christ and the Theological Jesus*. Eerdmans.
Bonhoeffer, D. (1970). *Wybór pism*. Więź.
Bultmann, R. (1984). *The New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. SCM.

- Bylica, P. (2004). Naturalizm metodologiczny jako warunek naukowości w kontekście relacji nauki i religii. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 51(3), 163–175.
- Dawkins, R. (2006). *The God Dellusion*. Bantam Press.
- Edwards, D. (2013). *Jak działa Bóg?*. WAM.
- Ehrman, B. (1999). *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium*. Oxford University Press.
- Ehrman, B. (2015). *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*. HarperCollins.
- Flew, A. (1961). *Hume's Philosophy of Belief*. Routledge and Kegan Paul.
- Fredriksen, P. (2002). *What Does Jesus Have to Do with Christ? What Does Knowledge Have to Do with Faith? What Does History Have to Do with Theology?*. W A.M. Clifford, A.J. Godzieba (red.), *Christology: Memory, Inquiry, Practice* (3–17). Orbis Books.
- Hume, D. (1977). *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Wydawnictwo PWN.
- Kasper, W. (1976). *Jesus the Christ*. Paulist Press.
- Küng, H. (1980). *Does God Exist?: An Answer for Today*. Doubleday.
- Larmer, A.R. (2013). *The Legitimacy of Miracle*. Bloomsbury Publishing.
- Larmer, A.R. (2022). *Wiarygodność cudu. Rozważania na temat zasadności wiary w cuda*. Fundacja Prodoteo.
- Lewis, S.C. (2010). *Cuda. Rozważania wstępne*. Media Rodzina.
- Malebranche, N. (2002). *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*. Znak.
- Meier, P.J. (1994). *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Volume 2: *Mentor, Message and Miracles*. Doubleday.
- Moszyński, K. (1934). *Kultura ludowa Słowian. Część II: Kultura duchowa*, z. 1. Polska Akademia Umiejętności.
- Pabjan, T. (2016). Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 35(1), 33–49.
- Panasiuk, K. (2008). Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej. *Studia Bydgoskie*, 2, 53–78.
- Plantinga, A. (2006). Divine Action in the World (Synopsis). *Ratio*, 19, 495–504.
- Rusecki, M. (2002). *Cud*. W M. Rusecki, K. Kaucha, I. Ledwoń, i J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej* (271–283). Wydawnictwo M.
- Russel, B. (1970). *Mój rozwój filozoficzny*. PWN.
- Sporniak, A. (2013). Zakwestionowany cud. *Tygodnik Powszechny*, 20(3332), 9.
- Swinburne, R. (1970). *The Concept of Miracle*. Macmillan.
- Tillich, P. (2004). *Teologia systematyczna*. Tom 1. Antyk.
- Wright, N.T. (2010). *Simply Christian: Why Christianity Makes Sense*. HarperCollins.

THE UNRELIABILITY OF LARMER'S SUPRANATURALISM

Abstract. This article provides a critical appraisal of Robert Larmer's *The Legitimacy of Miracle* (2013, Polish edition 2022). This book is an attempt to justify the belief in miracles in the modern world and its intellectual context. In doing so, miracles are understood here as literal interventions of God in the course of events. Larmer argues that miracles understood in this way do not contradict the modern worldview as it emerges from the sciences. He also argues that many miracles are so well documented that the most rational approach is to accept them as real. Moreover, miracles confirm the veracity of theism, and indirectly also point to the authenticity of Christianity, as a faith that has at its origin a whole host of miracles that are well-documented, substantiated and announced by prophecies. Since Hume, the most popular objection against miracles understood in this way has been that accepting them would entail that the laws of nature do not work in certain situations. Larmer therefore devotes considerable attention to refuting this charge. Larmer's views can be described as supranaturalism or interventionism. However, his overall argument does not seem convincing. The first part of this paper will outline the main theses of the book, while the second part will carry out a polemic against his take.

Keywords: Robert A. Larmer; miracle; credibility; supranaturalism; interventionism; David Hume

MARCIN WALCZAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
(The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8189-6392>
marcin.walczak@kul.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.08



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 9/06/2024. Zrecenzowano: 16/09/2024. Zaakceptowano do publikacji: 2/11/2024.

KAROLINA ROZMARYNOWSKA

Etyka obowiązku i wartości. Księga Jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej i dydaktycznej ks. prof. Ryszarda Monia,
red. A. Kobyliński, A. Waleszczyński, Wydawnictwo Naukowe UKSW,
Warszawa 2023, ss. 522.

Streszczenie. *Etyka obowiązku i wartości* to księga jubileuszowa, która została wydana z okazji 40-lecia pracy naukowej i dydaktycznej zasłużonego polskiego filozofa ks. prof. Ryszarda Monia. Księga została podzielona na trzy główne części, zatytułowane: *Listy gratulacyjne*, *Życie i działalność Jubilat* oraz *Opracowania naukowe dedykowane Jubilatowi*. Działalność naukowo-dydaktyczna oraz dorobek naukowy Ryszarda Monia zostały opracowane obszernie i starannie. Czytelnik może się dowiedzieć, jakie osiągnięcia w dziedzinie filozofii ma na swoim koncie Jubilat i jak szerokie zainteresowania filozoficzne rozwijał przez 40 lat swojej kariery naukowej. W artykułach dedykowanych Ryszardowi Moniowi, zamieszczonych w księdze, poruszone są w sposób ciekawy, ale zarazem krytyczny, aktualne problemy filozoficzne z zakresu antropologii, etyki i fenomenologii.

Słowa kluczowe: Ryszard Moń; obowiązek; wartość; normatywność; prawa człowieka; podmiotowość

Etyka obowiązku i wartości to księga jubileuszowa, która została wydana z okazji 40-lecia pracy naukowej i dydaktycznej zasłużonego polskiego filozofa, przede wszystkim etyka, księdza profesora Ryszarda Monia. Redaktorami naukowymi tej monografii są ks. dr hab., prof. UKSW, Andrzej Kobyliński (kierownik Katedry Etyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie) oraz dr Andrzej Waleszczyński (adiunkt w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie). Księga została wydana w szacie graficznej, nawiązującej do tematyki publikacji. Na okładce znajduje się obraz Giorgione¹, włoskiego malarza okresu Renesansu pt. *Trzej filozofowie na tle krajobrazu* (ok. 1509). Przedstawienie to stanowi zapowiedź

1 Giorgio Barbarelli da Castelfranco lub Zorzi di Castelfranco (1477-1510).

zawartości książki². Została ona podzielona na trzy główne części, zatytułowane: *Listy gratulacyjne*, *Życie i działalność Jubilata* oraz *Opracowania naukowe dedykowane Jubilatowi*.

Listy gratulacyjne napisali: kardynał Kazimierz Nycz, rektor Akademii Katolickiej w Warszawie – ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina, rektor Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie – ks. dr hab., prof. UIK, Tomasz Homa oraz dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie – ks. dr hab., prof. UKSW, Maciej Bała. Wszyscy autorzy złożyli Jubilatowi gratulacje oraz wyrazili swoją wdzięczność za wiele lat jego pracy naukowej i dydaktycznej. Jednocześnie zgodnie podkreślili wielkie doświadczenie, wiedzę i pasję ks. prof. Ryszarda Monia, cenionego przede wszystkim za swoją mądrość i odpowiedzialność. Ze wspomnianych listów wyłania się obraz nie tylko zasłużonego naukowca i wykładowcy, ale przede wszystkim wyjątkowego człowieka: życzliwego, pełnego pokoju i cierpliwości.

Fragment poświęcony życiu i działalności Jubilata obejmuje trzy części: charakterystykę działalności naukowo-dydaktycznej ks. prof. Ryszarda Monia, wywiad z Jubilatem oraz opis jego dorobku naukowo-dydaktycznego.

Charakterystykę działalności naukowo-dydaktycznej opracował ks. dr hab. Andrzej Kobyliński. Podkreślić należy, że w opisie tym zostały szczegółowo przedstawione najważniejsze fakty, dotyczące formacji naukowej i duszpasterskiej ks. prof. Monia, począwszy od uczelni i seminariów, z którymi w poszczególnych latach był związany, a kończąc na specyfice jego działalności naukowej i zainteresowań badawczych. Ks. prof. Moń ukończył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym, a następnie kontynuował naukę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

2 Obraz przedstawia trzech mężczyzn na tle pejzażu. Łączy malarstwo z filozofią, skłaniając do refleksji nad wiedzą ludzką. Tytuł sugeruje, że mogą to być trzej mędrcy z *Ewangelii według św. Mateusza*, ale równie dobrze filozofowie, matematycy lub inni uczeni. Zob. Targosz, 1995.

Studiował również w Instytucie Katolickim w Paryżu. W 1983 roku uzyskał tytuł doktora nauk humanistycznych na podstawie rozprawy doktorskiej pt. *Problem determinacji zasad życia społecznego według Johna Rawlsa*. W czasie swojej kariery naukowo-dydaktycznej wykładał w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym, Seminarium Diecezji Warszawsko-Praskiej, Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu, Centrum Katechetycznym w Wilnie na Litwie, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (który w 2020 roku został przekształcony w Akademię Katolicką w Warszawie) i na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (wcześniej: Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie). W 2000 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia na podstawie rozprawy habilitacyjnej pt. *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości? Potrzeba i możliwości rozwinięcia koncepcji Emmanuela Lévinasa*. Natomiast w 2012 roku Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej nadał jubilatowi tytuł profesora nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia.

Andrzej Kobyliński, opisując działalność naukową Jubilata, podkreślił jego bardzo szerokie zainteresowania naukowe. Wskazał, że w prowadzonych przez siebie badaniach naukowych ks. prof. Moń podejmował takie zagadnienia, jak: uzasadnienie norm etycznych, istota i źródła normatywności, relacja wartości do powinności, zależność między teleologizmem a deontologizmem, stosunek wolności do odpowiedzialności, rozumienie podmiotu i podmiotowości, istnienie faktów i ogólnych zasad moralnych, filozoficzne aspekty praw człowieka, performatywna funkcja języka, a także kwestie metaetyczne. Zajmował się filozofią francuską (m.in. Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Jacques Lacan, Alain Badiou, Vladimir Jankélévitch), filozofią brytyjską (m.in. Bernard Williams, John Mackie, James Griffin, Richard Brandt, Harold Prichard, David Ross), filozofią polską (m.in. Tadeusz Styczeń, Tadeusz Ślipko, Józef Tischner, Karol Wojtyła), a także filozofią niemiecką (m.in. Immanuel Kant,

Hans Jonas, Aleksander Pfänder). W tej części czytelnik znajdzie szczegółowy opis prowadzonych przez Jubilata badań naukowych, zarówno ich treści, jak i ostatecznych wniosków, do jakich ks. prof. Moń dochodzi w swoich analizach.

Na kolejnych stronach książki znajduje się zapis rozmowy pt. *I należy i warto*, którą z Jubilatą przeprowadziła Julia Rejewska, doktorantka filozofii w Szkole Doktorskiej UKSW. Z uwagi na to, że jest to jedyne miejsce, w którym znajduje się jego bezpośrednia wypowiedź, fragment ten nabiera wyjątkowej wymowy. Dzięki pytaniom, które zadaje Rejewska, zyskuje on osobisty i zarazem literacki charakter. Moń opowiada w nim o początkach swojej przygody z filozofią, atmosferze, jaka panowała na KUL-u w latach 80., spotkaniach z Karolem Wojtyłą i relacjach ze swoimi mistrzami: Tadeuszem Styczniem i Stanisławem Kamińskim. Opisuje swoje filozoficzne doświadczenia, które wpłynęły na sposób uprawniania przez niego etyki. Zapytany, kim jest jako filozof, odpowiada, że określiłby siebie jako personalistę, przyjmującego wizję natury ludzkiej, na którą składają się: czynnik biologiczny, czynnik psychiczny i czynnik duchowy. W konsekwencji, jako etyk uznaje, że dobre jest to, co odpowiada naturze człowieka.

Ostatnią część rozdziału poświęconego działalności Jubilata stanowi opis jego dorobku naukowo-dydaktycznego. Trzeba podkreślić, że mamy tu do czynienia z niezwykle skrupulatną, dokonaną z dbałością o wszystkie szczegóły charakterystyką dokonań ks. prof. Monia. Całość dorobku została podzielona na dwadzieścia kategorii, co sprawia, że jest ona przejrzysta i czytelna. W tym bogatym i zarazem niezwykle różnorodnym dorobku ks. prof. Monia szczególną uwagę należy zwrócić na dwie monografie: *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości? Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa* (1999) oraz *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności* (2011). O tym, jak bogatym dorobkiem pochwalić się może Jubilat, świadczy fakt, że jest on ponadto współautorem 8 monografii naukowych, autorem 37 rozdziałów w monografiach naukowych, 41

artykułów naukowych w czasopiśmie i redaktorem 8 monografii naukowych. Imponujący jest również dorobek dydaktyczny ks. prof. Monia. Pod jego kierunkiem zostało napisanych 15 rozpraw doktorskich i 217 prac magisterskich. Niewątpliwe sukcesy na polu naukowo-dydaktycznym, o których dowiadujemy się z tej części *Etyki obowiązku i wartości*, stanowią dowód na zasadność opracowania i publikacji książki, mającej na celu uczczenie warszawskiego filozofa.

Największą wartość poznawczą ma z pewnością ostatnia (i najdłuższa) część, na którą składają się opracowania naukowe, dedykowane Jubilatowi. Wszyscy ich autorzy to osoby bliskie ks. prof. Moniowi – ci, z którymi współpracował przy projektach naukowych, współpracownicy z uczelni, doktorzy, którzy swoje rozprawy przygotowali pod jego kierunkiem. Napisane przez nich artykuły zostały podzielone na trzy bloki tematyczne.

Pierwszy z nich został zatytułowany *W kręgu filozofii chrześcijańskiej* i obejmuje pięć tekstów. Stanisław Janeczek w artykule *Ratio et fides – między filozofią integralną a filozofią chrześcijańską. Kilka refleksji na jubileusz chrześcijańskiego filozofa* postuluje odbudowę filozofii integralnej (przeciwstawionej filozofii naukowej), której fundamentem jest metafizyka i która ma odniesienie do ludzkiej *praxis*. Jak dowodzi autor, wymogi te spełnia filozofia chrześcijańska, która umożliwia autentyczny postęp intelektualny w służbie jednostkowej i społecznej egzystencji ludzkiej.

W artykule *Wierność jako istota bycia sobą* Krzysztof Stachewicz podejmuje kwestię wierności, rozumianej jako fundament tożsamości człowieka. W niezwykle inspirujący sposób pokazuje, że wierność jest tym fenomenem, dzięki któremu człowiek zachowuje stałość w czasie, niezmiennność mimo zmian, trwałość siebie. Wierność człowiek realizuje w odniesieniu do dóbr, wartości moralnych i uznanych przez siebie ideałów, co oznacza, jak podkreśla Stachewicz, że właściwą przestrzenią poszukiwania tożsamości człowieka jest moralność. Tożsamościotwórcza rola wierności sprawia, jak konkluduje autor, że poza nią trudno mówić o byciu sobą.

Artykuł Jacka Grzybowskiego *Opowieść o wieży Babel – tęsknota za doskonałym językiem i idealną wspólnotą* dotyczy poszukiwań doskonałego, wspólnego wszystkim ludziom języka, którego znakami byłyby słowa, oddające istotę rzeczy samych. W centrum tych rozważań znajduje się biblijna opowieść o wieży Babel jako symbol niezrozumienia i niemożności współpracy między ludźmi. Stanowi ona jednocześnie, jak wskazuje Grzybowski, wyraz tęsknoty za językiem doskonałym i początek poszukiwania językowej jedności. I właśnie historię tego poszukiwania w erudycyjny i zarazem ciekawy sposób opisuje autor. Przedstawia także postmodernistyczną pozytywną interpretację wielojęzyczności, pluralizmu i różnorodności, by na końcu dojść do wniosku, że opowieść o wieży Babel jest w istocie przestrogą.

W artykule *Simone Weil i Tadeusza Stycznia rozumienie człowieka* Sylwia Tondel zestawia poglądy tytułowych filozofów na temat osoby ludzkiej. Przedstawiona charakterystyka ujęta jest w trzech aspektach: 1. miejsca człowieka wobec świata i Boga, 2. miłości i 3. prawdy. Tondel zauważa, że mimo odmiennych założeń, jakie przyjmują Weil i Styczeń, dochodzą oni do podobnych wniosków, mianowicie że o wyjątkowości człowieka stanowi jego relacja ze Stwórcą. To On wzywa człowieka do miłości. Jak zauważa autorka, Styczeń zakłada, że warunkiem samorealizacji człowieka jest właśnie miłość – odpowiedź, jakiej „ja” udziela „ty”, akt afirmacji osoby przez osobę. Z kolei Weil wiąże miłość z postawą powściągliwą, wycofaniem wobec osoby, której obecność jest człowiekowi niezbędna. Ma więc charakter poświęcenia. Jeśli zaś chodzi o prawdę, to oboje, zarówno Styczeń, jak i Weil, zgodnie postrzegają ją jako warunek ludzkiej wolności.

Ostatni w tym bloku tematycznym artykuł Julii Rejewskiej *Człowiek jako twórca kultury w ujęciu Josefa Piepera* dotyczy wizji człowieka jako tego, który mając relację ze światem, tworzy kulturę. W tym kontekście szczególne znaczenie zyskuje, w przekonaniu niemieckiego filozofa, właściwa postawa człowieka wobec śmierci, która polega na uznaniu jej za dobrą i sensowną karę oraz na zaakceptowaniu

jej taką, jaka jest. Człowiek, który jest twórcą (filozofem, artystą, mistykiem) powinien ponadto, opisuje autorka, prezentować całościowe i pełne pokory nastawienie do rzeczywistości, bo tylko wówczas będzie miał szansę dotrzeć do istoty rzeczy. Fundamentem prawdziwej twórczości jest, w ujęciu Piepera, gotowość realizowania poznanej prawdy o rzeczywistości.

Drugi blok tematyczny, zatytułowany *Między antropologią a etyką*, otwiera artykuł *Fenomenologiczna krytyka podmiotu* autorstwa Piotra Karpińskiego. Prezentuje on fenomenologiczną krytykę koncepcji podmiotu w ujęciach Kartezjusza, Immanuela Kanta i Edmunda Husserla, by przedstawić propozycje Jeana-Luca Mariona, Michela Henry'ego i Jeana-Louisa Chrétiena, ukazujące podmiot jako fenomen etyczny i religijny. Jest to podmiot odczuwający, pobudzalny, przyjmujący to, co się jawi jako dające siebie. Istotą ego jest, jak wyjaśnia Karpowicz, otrzymywanie siebie poprzez dawanie odpowiedzi na wezwanie.

Problematykę podmiotowości podejmuje także Jarosław Łęcarski w artykule *Rola pojęcia podmiotu Kartezjańskiego w koncepcji podmiotowości w filozofii Charlesa Taylora*. Pokazuje, że Taylor nie zgadza się z Kartezjuszem, który oczyścił podmiot z pamięci, wyobraźni i prawd rozumowych, i w konsekwencji otrzymał podmiot pusty, punktowy, zredukowany do samoświadomości. Taylor, jak wyjaśnia Łęcarski, twierdzi, że podmiot to istota zakorzeniona, która posługuje się językiem, należy do pewnej kultury, pozostaje w relacjach międzyludzkich, ma swoją historię, jest ucieleśniona.

W artykule *Utylitaryzm – jego odmiany i udoskonalenia* Anna Drabarek poddaje analizie trzy rodzaje utilitaryzmu: utilitaryzm aktów, utilitaryzm reguł i utilitaryzm preferencji. Wykazuje, że utilitaryzm preferencji, zyskujący ostatnio coraz więcej zwolenników, jest zasadnie krytykowany przez przedstawicieli etyki cnót. Cynizm utilitaryzmu i eksponowanie zasady użyteczności, argumentuje Drabarek, prowadzi do trywializacji, komercjalizacji i defraudacji pojęcia szczęścia. Jednocześnie zasada ta, dodaje, przekształcona w procedurę

zarządzania kapitałem ludzkim, prowadzi do relatywizmu i chaosu moralnego. W konsekwencji autorka postuluje uzupełnienie utylitaryzmu o etykę cnót, która wzbogaciłaby go o potrzebę doskonalenia moralnego, wrażliwości moralnej i empatii.

W kolejnym artykule, zatytułowanym *Przedmiotowe i podmiotowe aspekty normatywności w etyce Jamesa Griffina*, Ewelina Katarzyna Pyrka wykazała, że w etyce Griffina podstawowym źródłem normatywności jest wizja dobrego życia (*well-being*) jako ostateczny horyzont dążenia każdego człowieka. Owo *well-being* jest oceniane przez pryzmat podstawowych potrzeb człowieka, wynikających z jego natury (m.in. autonomia, głębokie relacje z innymi, radość). Dlatego czynnikiem fundującym obowiązywalność praw człowieka jest, w ujęciu Griffina, zdolność podmiotu do poszukiwania i realizowania wizji wartościowego życia.

W artykule *Rozumienie sumienia w pismach Johna Henry'ego Newmana i Romano Guardiego* Andrzej Kobyliński pokazał, że wspólnym elementem dociekań prowadzonych przez tytułowych filozofów jest dowartościowanie roli sumienia w ludzkim życiu oraz połączenie perspektywy filozoficznej z teologiczną. Newman twierdzi, że fundamentem sumienia jest prawo naturalne, które stanowi formę istnienia prawa Bożego w stworzeniu rozumnym. Tym samym, tłumaczy Kobyliński, angielski filozof odrzuca zarówno indywidualistyczne, jak i kolektywne koncepcje sumienia. Natomiast Guardini przyjmuje koncepcję sumienia jako organu, dzięki któremu człowiek odpowiada na zobowiązania, płynące ze strony dobra, które utożsamia z Bogiem. W konsekwencji, wyjaśnia autor, niemiecki filozof ujmuje sumienie jako swoisty most, na którym człowiek doświadcza wspólnoty z Bogiem.

Artykuł *Moralność, wartości i powinność w perspektywie etyki Romana Ingardena* autorstwa Andrzeja Waleszczyńskiego stanowi analizę podstawowych założeń etyki polskiego filozofa z perspektywy pytań o źródło moralnej powinności. W ujęciu Ingardena, jak wyjaśnia autor, na człowieku ciąży obowiązek realizacji wartości

moralnych. Powołuje on je do istnienia na drodze celowych i dobrowolnych działań. Ale doświadczyć ich może również, podkreśla Waleszczyński, przy podejmowaniu decyzji czy postanowień. Cechą charakterystyczną wartości moralnych, odróżniającą je od innych jej rodzajów, np. wartości utylitarnych, jest ich obligatoryjność. Wartości moralne nalegają na realizację, a ta z kolei czyni człowieka moralnie wartościowym.

Bożena Mioduszevska w ostatnim w tym bloku artykule *Hylemorfizm fenomenologiczny i klasyczny. Analiza porównawcza koncepcji Michela Henry'ego i Arystotelesa* wskazała, że francuski fenomenolog odrzuca koncepcję człowieka jako istoty złożonej z dwóch odrębnych substancji: duszy i ciała. Autorka dowodzi, że jego ujęcie bytu ludzkiego jako niepodzielnej jedności przypomina koncepcję Arystotelesowską. U Arystotelesa hylemorficzna jedność formy (duszy) i materii pierwszej (potencjalnej) tworzy substancję człowieka, będącą podstawą ciała organicznego, tzw. materii drugiej ożywionej. Podobnie, zauważa Mioduszevska, w koncepcji Henry'ego substancję konkretnej jednostki tworzy jedność życia i materii afektywnej, zwana cielesnością. W ujęciu Arystotelesa dusza oznacza ożywiającą, metafizyczną zasadę, która aktualizuje materię pierwszą, a także bytowo organizuje materię drugą. Podobną rolę w koncepcji Henry'ego odgrywa życie w stosunku do cielesności oraz ciała organicznego. Natomiast cielesność podmiotu wykazuje cechy materii pierwszej jako metafizycznej zasady potencjalności. W konsekwencji Mioduszevska dochodzi do wniosku, że koncepcja wewnętrznej struktury bytu ludzkiego Henry'ego to swoisty antropologiczny hylemorfizm.

Trzeci, ostatni blok tematyczny, zatytułowany *Aktualne zagadnienia etyki społecznej*, otwiera artykuł Pawła Borkowskiego *Sprawiedliwość społeczna – czyli jaka?*. Autor przedstawia w nim genezę pojęcia sprawiedliwości społecznej oraz dwa wybrane sposoby jej rozumienia, zaproponowane przez Tadeusza Ślipkę i Michaela Novaka. W ujęciu Ślipki sprawiedliwość społeczna obejmuje te uprawnienia i obowiązki, które zachodzą między członami społecznej całości,

do których należą m.in. rodzina, grupy etniczne, klasy społeczne, grupy zawodowe. Novak z kolei, referuje Borkowski, sprawiedliwość społeczną rozumie jako moralną kwalifikację jednostek, ukierunkowaną na współpracę w dążeniu do dobra ogółu. Jak zauważa autor, obie propozycje nie są pozbawione słabości, cechuje je bowiem brak precyzji i niekompletność. Koncepcji Ślipki Borkowski zarzuca silne niedookreślenie logiczne i faktyczne podmiotów sprawiedliwości społecznej oraz ich wzajemnych stosunków. Novak z kolei ignoruje wieloznaczność pojęcia sprawiedliwości, zakładając, że można o niej sensownie mówić jedynie jako o cnocie.

W kolejnym artykule pt. *Sprzeciw filozofa wobec zła w polityce. Przypadek Dietricha von Hildebranda* Alfred Marek Wierzbicki ukazuje religijny i filozoficzny wymiar oporu niemieckiego fenomenologa wobec nazizmu. Wskazuje, że Hildebrand interpretuje idolatrię totalitarnego państwa oraz antysemityzm jako formy politycznego zła, powstałe wskutek ślepoty na wartości. Wierzbicki zauważa również, że w myśli niemieckiego filozofa odnaleźć można etyczne idee wspólnoty narodów Europy. Podkreślał on bowiem obiektywność wartości, które są uniwersalne i ponadnarodowe. Wobec silnej dzisiaj tendencji populistycznej myśl Hildebranda, jak konkluduje autor, zyskuje na aktualności.

Tadeusz Biesaga w artykule *Prawo naturalne a genderowa ideologia wyzwolenia* ujawnia i omawia źródła ideologii *gender*, wśród których wymienia: 1. oszustwa naukowe amerykańskich seksuologów; 2. ateistyczny i nihilistyczny francuski egzystencjalizm; 3. niemiecki freudyzm i neomarksizm; 4. komunizm Antonio Gramsciego. Pokazuje, że przekonanie zwolenników genderyzmu o płynnej płciowości jest nieuzasadnione na gruncie nauki. Ujęcie płci jako konstruktu społecznego stoi ponadto, argumentuje Biesaga, w sprzeczności z realistycznym ujęciem człowieka i prowadzi do zniszczenia jego tożsamości cielesnej i seksualnej.

W artykule *(Ograniczone) prawo do życia czy (ograniczone) prawo do aborcji? Rozstrzygnięcia polskiego Trybunału Konstytucyjnego*

i amerykańskiego Sądu Najwyższego a aksjologiczne podłoże sporu o legalność przerywania ciąży Adam Cebula w niezwykle wnikliwy sposób analizuje kluczowe założenia aksjologiczno-metodologiczne tytułowych werdyktów, odnoszących się do przepisów prawa, regulujących dopuszczalność aborcji. W konsekwencji dochodzi do wniosku, że w warunkach pluralizmu podstawowych założeń aksjologicznych uznanie szeroko rozumianej racjonalności ustawodawstwa jest niewystarczającym kryterium konstytucyjności przepisów, dotyczących ochrony życia w fazie prenatalnej. Jeśli w rozstrzygnięciach prawno-konstytucyjnych, argumentuje autor, zastosowanie znajdzie jedynie systemowo-koherencyjna metodologia uzasadniania twierdzeń, nie sposób przewidzieć jednoznacznego kierunku tego typu orzecznictwa. Podwyższyć poziom ochrony życia nienarodzonych można, w jego przekonaniu, jedynie poprzez wprowadzenie wiarygodnych odwołań do obiektywnego porządku moralnego.

Robert Sroka w artykule *Prawa podstawowe Ferdinanda von Schiracha – nowe obszary, stare wyzwania* krytycznie analizuje propozycję tytułowego myśliciela w świetle wyzwań związanych z prawami człowieka. Postulat sześciu praw podstawowych Schiracha odpowiada, zdaniem autora, na wyzwanie związane z praktyczną możliwością ich zastosowania. Co więcej, prawa zaproponowane przez niemieckiego prawnika, są dostosowane do współczesnych warunków społecznych, modeli biznesowych i nowych technologii. Schirach nie odnosi się jednak, co zauważa Sroka, do fundamentalnego problemu, a mianowicie zagadnienia kryterium uznania ważności prawa człowieka i sposobu ich istnienia.

W artykule *Wpływ filozofii Tomasza Morusa na kształt Unii Europejskiej* Maria Kluza ukazuje powiązania między poglądami tytułowego myśliciela a obecnym kształtem Unii Europejskiej. Obraz idealnej Utopii powinien być, zauważa autorka, zachętą dla urzędników europejskich, aby ograniczać zbędną biurokrację, zachowując w ten sposób przestrzeń wolności obywatelskich. Aktualną inspiracją dla współczesnej Unii Europejskiej jest również, opisane przez

Morusa, ściśle połączenie prawa i obowiązków. Mieszkańcy Utopii traktowali swoje obowiązki działania na rzecz dobra całego społeczeństwa bardzo poważnie i odpowiedzialnie. Tymczasem obywatele państw UE, zauważa Kluza, coraz częściej uznają swoje prawa za ważniejsze od obowiązków wobec społeczeństwa.

Klara Kostrzewa w artykule *Filozofia wychowania* poddaje analizie pojęcie starożytnej *paidei*, oznaczającej edukację i kształcenie moralne. Autorka zauważa, że praktyczne, czyli psychologiczno-pedagogiczne ujęcie wychowania należy uzupełnić o aspekty etyczne. Wychowanie polega, w przekonaniu autorki, na wydobywaniu z dziecka jego pełnego potencjału, dzięki któremu może stać się osobą świadomie realizującą się w życiu. Tak rozumiane wychowanie należy, jej zdaniem, uzupełnić o życzliwość, którą Spaemann definiuje jako czynienie celów drugiej osoby swoimi własnymi celami. Podkreśla też rolę środowiska przyrodniczego w procesie kształtowania młodego człowieka.

W ostatnim artykule *Ani bezbronni, ani w pancerzu. Immunologia antropologiczna* Petera Sloterdijka Maciej Papierski przedstawił poglądy niemieckiego filozofa w kwestii napięcia między ludzkimi potrzebami więzi i autonomii. Omówił trzy formy społecznego funkcjonowania człowieka: (1) bańki, które są synonimem tego, co intymne i własne; (2) globy, które symbolizują to, co powszechne, totalne i wspólne; (3) pianę, która jest syntezą bezpieczeństwa i otwartości. Autor pozytywnie ocenia propozycję Sloterdijka, przedstawiającego taką wizję życia w społeczeństwie, która godzi dwie pozornie sprzeczne potrzeby: docenia znaczenie prawdziwych międzyludzkich więzi i jednocześnie zachowania tego, co intymne. Pewną słabość Papierski dostrzega jednak w poetyckości myśli niemieckiego filozofa i posługiwaniu się przez niego licznymi metaforami, które każą się zastanowić nad tym, na ile dokonywany przy ich pomocy opis rzeczywistości jest adekwatny.

Nawet ten pobieżny opis zamieszczonych w księdze artykułów wyraźnie pokazuje z jednej strony bogactwo tematyczne prowadzonych

w nich analiz, z drugiej zaś ich wzajemne powiązanie tematyczne. Znamienne, że to, co łączy te teksty, pokrywa się jednocześnie z tematyką poruszaną w badaniach naukowych prowadzonych przez Jubilatą. Nieustannie przewija się więc wątek wartości, normatywności, podmiotowości, natury ludzkiej i praw człowieka. Prowadzone w nich analizy są logiczne, uporządkowane, przejrzyste. Poruszone w tekstach problemy filozoficzne są nie tylko aktualne, ale też w ciekawy i zarazem krytyczny sposób opisane. Wszystko to sprawia, że *Etyka obowiązku i wartości* jest pozycją niezwykle cenną w polskim dorobku filozoficznym, która powinna dotrzeć do szerokiego grona czytelników.

BIBLIOGRAFIA

- Kobyliński, A., Waleszczyński, A. (red.). (2023). *Etyka obowiązku i wartości. Księga Jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej i dydaktycznej ks. prof. Ryszarda Monia*. Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Moń, R. (1999). *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości? Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa*. Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.
- Moń, R. (2011). *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*. Wydawnictwo UKSW.
- Targosz, K. (1995). Mikołaj Kopernik jednym z trzech filozofów Gorgiona?. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 40(3), 49-88.

ETHICS OF DUTY AND VALUES. A JUBILEE BOOK CELEBRATING 40 YEARS OF ACADEMIC AND TEACHING WORK BY REV. PROF. RYSZARD MOŃ [ETYKA OBOWIĄZKU I WARTOŚCI. KSIĘGA JUBILEUSZOWA Z OKAZJI 40-LECIA PRACY NAUKOWEJ I DYDAKTYCZNEJ KS. PROF. RYSZARDA MONIA], EDITED BY A. KOBYLIŃSKI AND A. WALESZCZYŃSKI, WYDAWNICTWO NAUKOWE UKSW, WARSZAWA 2023, PP. 522.

Abstract. *Ethics of Duty and Values* is a jubilee book published on the occasion of the 40th anniversary of the scientific and teaching career of the distinguished philosopher Rev. Prof. Ryszard Moń. The book is divided into three main parts, entitled: *Congratulatory Letters, Life and Work of the Jubilee Celebrant*, and *Scientific Studies Dedicated to the Jubilee Celebrant*. The scientific and teaching activities and achievements of Rev. Prof. Ryszard Moń have been compiled reliably and with the utmost care. Readers can learn about the Jubilant's great achievements in the field of philosophy and how he developed his broad philosophical interests in a career spanning over 40 years. The articles dedicated to Rev. Prof. Ryszard Moń address current philosophical issues (from anthropology, ethics, phenomenology) in an interesting but critical manner.

Keywords: Ryszard Moń; duty; value; normativity; human rights; subjectivity

KAROLINA ROZMARYNOWSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3479-7495>
k.rozmarynowska@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.R.01



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 2/05/2025. Zrecenzowano: 10/06/2025. Zaakceptowano do publikacji: 20/06/2025.

MICHAŁ KRUSZELNICKI, WOJCIECH KRUSZELNICKI

Powrót wielkich syntez filozoficznych. Marcin Długaj, *Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2023, ss. 362.

Streszczenie. Problem pogodzenia wolności i konieczności, indywidualnej świadomości z całością Bycia, ludzkiej twórczej i autentycznej egzystencji z absolutnym znaczeniem, nadanym jej przez kosmiczny porządek stawania się, a wreszcie ludzkiej woli, istniejącej w porządku czasowym z nieskończonym wymiarem, który uwiecznia jednostkę, jest jednym z centralnych dylematów współczesności. Problem ten przenika historię przynajmniej od czasów J.-J. Rousseau, poprzez romantyków jenańskich i niemiecki idealizm, aż po wielkiego filozofa i analityka kultury – Fryderyka Nietzschego. Kwestia ta spektakularnie rezonuje w ramach kluczowych idei Nietzschego, takich jak wieczny powrót i wola mocy. Temat ten został dogłębnie omówiony w książce Marcina Długaj *Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej* (2023). Niniejszy tekst ma na celu zbadanie treści i podkreślenie wartości tej pracy, a także wskazanie ewentualnych uzupełnień, poprawek i podjęcie dialogu z autorem.

Słowa kluczowe: Fryderyk Nietzsche; wolność; konieczność; mistyka panteistyczna.

Problem powiązania wolności i konieczności, jednostkowej świadomości z całością Bytu, twórczej, autentycznej egzystencji człowieka z nadającym mu bezwzględne znaczenie porządkiem kosmicznego stawania się, wreszcie istniejącej w porządku temporalnym woli ludzkiej z eternizującym jednostkę wymiarem wieczności/nieskończoności należy do czołowych dylematów nowoczesności. Przewija się w jej dziejach co najmniej od czasów Jeana-Jacquesa Rousseau, poprzez romantyków jenańskich i idealizm niemiecki i jako taki podjęty zostaje przez wielkiego filozofa i analityka kultury – Fryderyka Nietzschego – spektakularnie opalizując w kontekście kluczowych dla jego myśli idei wiecznego powrotu i woli mocy. Temu problemowi zasadniczo poświęcona jest książka Marcina Długaj *Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej*

mistyki panteistycznej (Dżugaj, 2023). Niniejszy tekst ma za zadanie prześledzić treść i ukazać wartość tej pracy, nie rezygnując jednak ze wskazania możliwych uzupełnień, korekt i dyskusji z Autorem.

Obok wymiaru historyczno-filozoficznego korpus tych intrygujących zagadnień, z tytułowym problemem wolności i konieczności na czele, problematyzowany jest już wcześniej w ramach niemieckiej mistyki panteistycznej, która wywiera, jak twierdzi Marcin Dżugaj, „podskórny wpływ” (Dżugaj, 2023, 10) na filozofię niemiecką oraz, co prawda w trudnym do ścisłego uchwycenia, często przetransponowanym i zapośredniczonym przez poprzedników zakresie – na myśl Nietzschego. Autor jest świadomy, że w przypadku Nietzschego nie można mówić o żadnym bezpośrednim lineażu między mistyką śląską a jego myślą, zadowala się więc wskazaniem na otwartość kwestii takowych związków i atrakcyjności poznawczej, wyłaniającej się na takim przecięciu problematyki, którą będzie poddawał głębszej analizie. Nie podlega dyskusji, że filozofia i w ogóle humanistyka bardzo zyskują na każdej próbie przebywania na pograniczach dyskursów, naświetlania podobieństw i różnic między zdawałoby się odrębnymi polami problemowymi. W tym przypadku chodzi rzecz jasna o pogranicze filozofii i teologii/mistyki chrześcijańskiej. Zyskuje tym bardziej, gdy wstępującemu na owo pogranicze towarzyszy spora wiedza i pasja wobec przedmiotu swoich badań, którą ewidentnie w książce widać. Co jednak ciekawsze, obserwujemy w tym przypadku rzadkie zjawisko postawienia sobie przez młodego jeszcze badacza ambicji stworzenia wielkiej syntezy filozofii nowoczesnej w odniesieniu do fundamentalnego dla niej i jakże wciąż znaczącego problemu.

Autor robi wiele i to, co trzeba, aby uzasadnić wybór tematu i ugruntować hipotezę roboczą swojej rozprawy. Przekonuje, że uwaga, jaką poświęcono związkom między Nietzschem a mistyką panteistyczną, wydaje się nikła, wskazując co prawda głównie na dzieło Karla Löwitha *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów* (Löwith, 2002), który dostrzegł w myśli Nietzschego pracę niejawną pojęciowej matrycy teologicznej,

niewiele mówiąc jednak o mistyce, w mniejszym stopniu wskazuje na dzieło Carla Jaspersa *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo* (Jaspers, 1991) i Eugena Finka *Nietzsche's Philosophy* (Fink, 2003). Trzeba przyznać, że w ogromnej literaturze poświęconej Nietzschemu i religii nie ma wielu pozycji, mówiących o mistyce i mistycyzmie, choć kilka innych ważnych publikacji na ten temat dałoby się z pewnością znaleźć. Taką jest praca Tylera T. Robertsa *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion* na czele (Roberts, 1998), w której cały rozdział czwarty poświęcony został mistycznym elementom w myśli Nietzschego, a którą Autor niestety zignorował. Wśród badań polskich odnotowuje Dżugaj jedynie wątle wzmianki na rzeczony temat, co w rzeczy samej pozwala mu wynająć własną „szufladkę” w historii recepcji i interpretacji nietzscheańskiego dzieła.

Przebieg planowanych rozważań został jasno przedstawiony we *Wstępie* do rozprawy. Obejmuje ona najpierw, w rozdziale pierwszym, przedstawienie specyfiki mistyki panteistycznej i jej głównych motywów, występujących w dziełach Mistra Eckharta, Frankfurtczyka, Jana Taulera, Jakuba Böhme'go i Angelusa Silesiusa, ograniczonych co prawda przez wzgląd na ich możliwe oddziaływanie czy raczej właśnie interferowanie z refleksją Nietzschego, przede wszystkim więc takich, jak: metafizyka woli, panteizm, problem wolności i konieczności, „zwłaszcza relacja między koniecznością a wolą, etyki oraz trójfazowej koncepcji dziejów, znajdującej swe zwieńczenie w zjednoczeniu wszystkich rzeczy (*unio mystica*)” (Dżugaj, 2023, 19). W rozdziale drugim mowa jest o „zmierzchu” mistyki i narodzinach nowoczesności, a następnie o jej głównych polach problemowych, rozważanych u Immanuela Kanta, Friedricha Schillera, romantyków jenajskich, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, Artura Schopenhauera i Georga Wilhelma Friedricha Hegla z uwypatnieniem problemu wolności i konieczności, a także o wpływie tych poglądów na myśl Nietzschego. Rozdział trzeci poświęcony został samemu Nietzschemu i trudnościom, jakie u(nie)możliwiły mu

rozwiązanie owego fundamentalnego problemu pojednania wolności i konieczności.

Geneza mistyki panteistycznej wywodzącej się z neoplatonizmu (powrót do Prapoczątku/Jedni jako cel ludzkiego życia u Plotyna), jej pojęciowość i inspirujące odejścia od czy to teologicznej, czy filozoficzno-metafizycznej tradycji zachodniej zostały sprawnie przedstawione, prowadząc Autora do zagadnienia wolności i konieczności, czyli „kwestii, jak pogodzić indywidualną, zdeterminowaną i zanurzoną w świecie wolę ludzką z ogólną, niezdeterminowaną i z tego względu znajdującą się poza wszelkim bytem – poza wszelkimi determinantami – uniwersalną wolą boską, i dlatego w ogóle tego typu rozwiązanie – anihilacja własnej indywidualności i stopienie się z boskością – jest w tej perspektywie czymś chcianym i wyzwającym?” (Dżugaj, 2023, 32). Wybija się krytyczne w ujęciu mistyków i ważne w kontekście późniejszej refleksji nowoczesnej podejście do indywidualizmu, który, odpowiadając za odpadnięcie jednostki od całości świata przeżywanego w boskiej harmonii, stoi na przeszkodzie w powrocie do stanu Jedności, w sposób niezastąpiony odmalowanej w biblijnym przekazie o wyjściu z Raju, w którym człowiek żył w harmonii ze sobą, światem i Bogiem, tyle że nie bardzo mógł sobie samemu przypisać zasługę bycia cnotliwym i dobrym, bo właśnie nie posiadał świadomości/wiedzy o swojej sytuacji. Filozofowie od razu operują tu skojarzeniami z mitem/hipotezą stanu naturalnego u Rousseau i rozwijanej przez niego, dalej przez Schillera i romantyków jenańskich, aż po Nietzschego tzw. trójfazowej koncepcji dziejów, w której stan pierwotnej jedności zostaje utracony, świat pogrąża się w podziałach i konfliktach, by ostatecznie jednak powrócić, w bliżej nieokreślonej przyszłości, do stanu jedności, tym razem już zrefleksywizowanej, zinterioryzowanej moralnie i intelektualnie, a więc uwzględniającej ludzką wolność i odpowiedzialność. Zasługą Dżugaja jest tu ciekawe ukazanie interferowania nowoczesnej myśli historiozoficznej z dyskursem teologicznym i mistycznym, a także naświetlenie aporii współdzielonych przez niego z późniejszą

refleksją. Już na gruncie mistyki występuje bowiem napięcie między jednostkową wolą, która ma się ograniczyć czy ulec anihilacji na rzecz uniwersalnej wszechwoli boskiej, a niezbędnym właśnie dla zrealizowania się jednostki w planie historyczno-kulturowym i twórczym procesem przejścia owej woli z nieświadomej jedności w jednostkowe, refleksyjne formy istnienia.

Uszczegóławiając swoje rozważania, Dżugaj ukazuje obecność owych aporii zrazu w myśli Mistrza Eckharta, który opowiada się po stronie wyrugowania jednostkowości na rzecz roztopienia się w mistycznie przeżywanej, poza-świadomej boskości, dalej u Taulera, który docenia co prawda sprawczość ludzkiej woli, niemniej jednak przykazuje zrezygnowanie z niej w celu zjednania się z wolą bożą. Wola rezygnująca z samej siebie przestaje być suwerenną wolą i tak problem napięcia między wolnością a koniecznością powraca również u kolejnych mistyków, najpierw u Frankfurczyka, następnie u Böhme'go i Angelusa Silesiusa, ostatecznie postulujących wyrzeczenie się woli/myślenia przez człowieka i zespolenie się z wszechwolą boską, co generuje jednak te same trudności. Napięcie to jest dobrze ukazywane np. u Angelusa Silesiusa, który postuluje co prawda pełną suwerenność człowieka, z drugiej jednak strony każe mu wypełniać swoimi czynami „boski plan”, więc jego wola jest *de facto* również wolą Boga. Wolność zostaje poddana konieczności. Mistyka, jak słusznie wskazuje Autor, nie rozwiązuje tych trudności na poziomie teoretycznym, odnosząc do porządku serca/wiary/doświadczenia mistycznego w celu ich przezwyciężenia.

W rozdziale drugim zasadnie wskazano na przejście i utrzymanie się w nowoczesnej refleksji filozoficznej fundamentalnego dla mistyki panteistycznej – już jednak zsekularyzowanego – motywu relacji między wolnością a koniecznością, pomimo przemian światopoglądowych związanych z rozwojem nauk przyrodniczych i procesów indywidualizacji. Ten ostatni proces polegał na stopniowym wyodrębnianiu się człowieka z porządku metafizycznego (autorytet religii) oraz z ograniczającego siłę sprawczą indywiduum porządku

społecznego i jego właściwych narodzinach jako jednostki autonomicznej intelektualnie i moralnie. Jednocześnie wskazane zostają (punkt 2.1.) źródła zachodniego antagonizmu/dualizmu, który już tutaj, a więc u zarania nowoczesności, po odrzuceniu światopoglądu greckiego (uporządkowany kosmos) i chrześcijańskiego (kuratela dobrego Boga nad światem) zostaje skonstatowany jako istniejący między człowiekiem a naturą. Racjonalizując, demitologizując i sekularyzując egzystencję człowieka, absolutyzując w nim rozum i krytyczność myślenia (o tym wszystkim jest też w książce mowa, np. w kontekście dylematu Giordano Bruno czy Francisca Bacona: jak gruntować autonomię człowieka w obliczu wszechkonieczności przyrodniczej? – Dżugaj, 2023, 79), nowoczesność ostatecznie przepoławia, rozdziera wewnętrzny świat człowieka na dwie antagonistyczne sfery, które już nigdy nie ulegną scaleniu. Pierwsza to sfera świadomości i tożsamości jednostki, jej refleksyjnego odbioru samej siebie jako osadzonego w planie historycznym i społeczno-kulturowym podmiotu, konstatującego dystans między sobą a rzeczą, podmiotem a przedmiotem. Z drugiej sfery, kryjącej metafizyczne (religijne czy *quasi-religijne*) potrzeby i marzenia, płynie niewygasłe, choć już utopijne w warunkach nowoczesnego świata, pragnienie odnalezienia utraconej całości, bezpośredniości i bliskości w doświadczeniu świata, pragnienie „komunikacji z nieokreśloną rzeczywistością – sakralną i niemożliwą” (Matuszewski, 2006, 78), jak by to ujął Georges Bataille. Dżugaj mówi o poczuciu obcości bytu, który wraz z odkryciami naukowymi okazuje się nieskończony i istotowo obcy człowiekowi. Mamy tu jak najbardziej potrzebne w tym kontekście odniesienie do Pascala i jego posępnych enuncjacji na temat kosmicznej samotności człowieka w obliczu głuchego i zimnego wszechświata oraz tragicznego rozdarcia jednostki między „dwoma nieskończonościami”. Autor z rozmachem i erudycją omawia procesy rozwoju nowoczesnego racjonalizmu i indywidualizmu oraz skutki związanej z nim desakralizacji istnienia, odczarowania świata, ukazując w nader przystępny sposób całą ambiwalencję epoki *modernitas* i to nie

spuszczając oka z zasadniczego zagadnienia wolności i konieczności. Wskazuje więc na przykład, że zdobycze nowoczesności na rzecz idei zapanowania nad przyrodą, indywidualizmu i autonomii jednostki bez Boga i tradycji, przyniosły zarazem jednostce poczucie jakiegoś strasznego braku i niespełnienia, alienacji z życia oraz marzenie (zaledwie marzenie!) o przywróceniu dawnego, przednowoczesnego poczucia pełnej i autentycznej przynależności do Natury/Kosmosu. Odniesienie do Nietzschego narzuca się samo i zostaje dobrze, m.in. w oparciu o witalne ustalenia Löwitha, w książce wyeksponowane, przewidując i zapowiadając przyszłe partie wywodu.

Trudno nie dać się porwać lekturze w momencie, gdy Autor zaczyna kreślić imponujące panoramy poglądów kluczowych dla historiozofii nowoczesności myślicieli (Kant, Rousseau, Schiller, Jenajczycy, Schopenhauer, Schelling, Hegel...), panoramy będące niemal – nie wahamy się twierdzić – poręcznymi mini-monografiami tych myślicieli, śledząc zarazem wpływ mistycznych motywów u wybranych twórców i zabiegając o uwypuklanie co jakiś czas głównego problemu wolności i konieczności. Rzuca tym samym czytelnikowi nie lada wyzwanie. Kolejne podrozdziały są długie, gęsto nasycone treścią, wymagają od czytelnika znacznych kompetencji filozoficznych. Może warto było przemyśleć przeprowadzenie dodatkowych podziałów rozważań, wyodrębnienie głównych wątków, które omawiano by w przypadku każdej postaci w kolejnych jeszcze podrozdziałach.

Problem dualizmu bytu i zjawiska, człowieka i natury, badany jest najpierw u Kanta (punkt 2.2.), który w pełni autonomizuje jednostkę, uzależniając ją już nie od kosmosu, Boga czy innych zewnętrznych autorytetów, lecz od jej własnej rozumno-celowościowej woli, uzgadniającej się z uniwersalnym prawem moralnym. Autor pokazuje, jak Nietzsche dziedziczy po Kancie problem uzgodnienia wnoszącej do świata nowe wartości jednostki z podlegającym stałym przyrodniczym prawom kosmosem. Za Kantem postuluje też Nietzsche istnienie aktywnego, twórczego podmiotu, który potrafi

dyscyplinować swe partykularne skłonności czy instynkty, z drugiej jednak strony odchodzi od niego, wyraźnie kwestionując wolność i odpowiedzialność człowieka i uzasadniając ich brak w oparciu o metafizykę sił i woli mocy. W ten sposób autor *Zaratustry* skazuje się na dwuznaczność: „raz przeciwstawia autonomiczną jednostkę obojętnemu kosmosowi, a raz podkreśla jedność człowieka z dionizyjskim kosmosem, próbując tym samym pojednać wolność z koniecznością” (Dżugaj, 2023, 93).

Dalej przedstawiany jest sposób, w jaki ludzką wolność uzasadniał Johann Gottlieb Fichte (punkt 2.3.), który zabsolutyzował ludzkie „Ja”, czyniąc z niego niemal Boga-podstawę oraz prawodawcę świata. Jeden tylko Friedrich Heinrich Jacobi dostrzegał wtedy ambiwalencję tej zaszczytnej dla człowieka nominacji, inspirując z kolei romantyków jenajskich. „Filozofia Fichtego, odzwierciedlając tendencje nowożytności, przenosi akcent z konieczności na wolność, stając się w konsekwencji manifestem ludzkiej wolności” – mówi słusznie Dżugaj (2023, 102), wskazując zarazem zadłużenie Fichtego w zsekularyzowanej wersji niemieckiej mistyki panteistycznej, której założeniu o podleganiu konieczności z powodu sprzeniewierzenia się boskiej woli Fichte przeciwstawia naukę o bezwzględnej, sensotwórczej aktywności poznającego, transcendentalnego podmiotu. Autor *Teorii wiedzy* opowiada się po stronie nadającego bezwzględny sens rzeczywistości Ja, tym samym zaś znosi dualizm między wolnością a koniecznością, czyniąc całość rzeczywistości projekcją owego Ja. Nietzsche inaczej, będzie się starał je pojednać, by przywrócić zatraconą całość ludzkiego doświadczenia świata.

Pierwszą próbę efektywnego pogodzenia wolności z koniecznością słusznie odnajduje Autor u niezwiązanego bynajmniej z mistyką Schillera, któremu poświęca podrozdział 2.4., dbając uprzednio, by ukazać wpływ myśli Rousseau, dotyczącej rozdzierającego nowoczesność dualizmu i wynikającego z niego kryzysu kultury. Doprecyzowana i steoretyzowana przez Schillera w *O poezji naiwnej i sentymentalnej* myśl Rousseau, który z jednej strony nostalgicznie

spoglądał wstecz, inwokując „słodki głos natury” i „szczęśliwe życie złotego wieku”, z drugiej już doskonale wiedział, że stan, który *de facto* nie jest już dostępny dla człowieka nowoczesności (harmonia wewnętrzna i poczucie bycia „całością” z otaczającym bytem, niewinność, „bliskość” natury), nie bardziej tak naprawdę znali ludzie przednowocześni, bo jako z kolei niewystarczająco refleksyjni, „nie wiedzieli oni, czym on jest, gdy mogli się nim cieszyć” (Rousseau, 1961, 329), została znów przejrzyscie i atrakcyjnie przedstawiona. To, co kiedyś, w pre-społecznym stanie było nierefleksyjne i pozamoralne, przynosząc jednostce hipotetyczną zaledwie niewinność i szczęście, trzeba w nowoczesności jednak refleksyjnie przyswoić, tak by jednostka mogła świadomie i odpowiedzialnie (moralnie) przeżywać swoje poczucia jedności ze światem. W kolejnej spektakularnej panoramie Dżugaj naświetla kluczowe wątki Schillerowskiej diagnozy kryzysu kultury i sposobów jej przewyciężenia. Jego wywód oparty jest tu, podobnie jak w przypadku pozostałych myślicieli, na rzetelnie przepracowanych tekstach źródłowych i twórczo przyswojonych komentarzach znakomitych polskich znawców filozofii nowoczesności, takich jak Paweł Pieniążek. Stanowi upadku przeciwstawia Schiller niemiecki ideał starożytnej Grecji i jej pełnego, całościowego indywiduum, wie jednak – i Dżugaj świetnie ten wątek podkreśla – że ideału tego nie da się przywrócić, bo Grekom brakowało tego właśnie, co już dla Rousseau było najważniejsze – refleksyjności, która zaświadcza dopiero o zasłudze, jaką człowiek żyjący w pełni i harmonii ze światem mógłby sobie przypisać. Stąd Schillerowski ideał „nowej Grecji”, „gdzie właściwy Grekom bezpośredni kontakt z całością istnienia zostałby wzbogacony o samowiedzę, tak by poczucie jedności z samym sobą i ze światem nie było dziełem ślepego przypadku, lecz było wynikiem w pełni wolnej decyzji jednostki” (Dżugaj, 2023, 116). Właściwym lekiem na kryzys i dezintegrację, umożliwiającym ponowne zjednanie rozbitych sfer rozumu, natury, zmysłowości i duchowości, tym samym zaś przywrócenie pełni i autentyczności istnienia, jest u Schillera oczywiście sztuka/piękno.

To one pozwalają ostatecznie pojechać wolność i konieczność, refleksyjną, wolną jednostkę (zagubioną wręcz we własnej uczoności i spekulacji) z prerefleksyjną i zdeterminowaną naturą. Jest więc dogłębnie rozczytany Schiller, ale o dziwo brakuje Johanna Wolfganga Goethego (poza paroma standardowymi w kontekście Nietzschego skojarzeniami wpływu, np. wrogości wobec romantyzmu), a zwłaszcza jego koncepcji jedności jako wielości, bez której trudno zrozumieć na przykład to, dlaczego Nietzsche wybrał Dionizosa (boga rozerwanego na kawałki) właśnie jako personifikację pełni i całości, czym zachwycić się będzie Carl Gustav Jung.

Kolejne podrozdziały są poświęcone romantykom jenajskim (Friedrichowi Schleglowi i Novalisowi zwłaszcza), Schellingowi, Schopenhauerowi i Heglowi. Znowu są to rozdziały bardzo ciekawie referujące myśl tych twórców, wskazujące na niewątpliwe, jak i tylko potencjalne długi, jakie owi myśliciele zaciągnęli u mistyków, a także na ważny motyw krytyki całej formacji romantycznej w dziele Nietzschego. Autor uwydatnia wątki diagnozy kryzysu kultury i dezintegracji jednostki w ujęciu tych myślicieli oraz proponowane przez nich sposoby przezwyciężenia dualizmu wolności i konieczności, dbając o to, by nic przewodnia jego rozważań nie wymknęła mu się z dłoni. I tak mowa tu choćby o romantycznych koncepcjach estetyzacji egzystencji i poetyzacji rzeczywistości, wybitnej jednostki, artysty-filozofa, roli ironii i stylu aforystycznego u Jenajczyków. Dobrze zarysowana zostaje arcyważna dla podjętych rozważań myśl Novalisa, który na gruncie nowoczesnej historiozofii wierzył, że na zgłiszczach *modernitas* powstanie epoka „nowej ludzkości”. Jej idealnym acz minionym wzorem była dla Novalisa uduchowiona epoka chrześcijańskiego Średniowiecza, która „upadła pod naporem zepsucia, materializmu, zeświecczenia”. Zastąpiono ją światłem nauki, wymazano „każdy ślad świętości, sarkazmem obrzydzono wspomnienie o wszystkich wzniosłych wydarzeniach i postaciach i pozbawiono świat całej jego barwnej ozdoby. (...) nazwali swój wielki kram oświeceniem” (Novalis, 1984, 160). Na wyższym

poziomie pogodzi ona jednostronnie dotychczas rozwinięte „uzdolenienia człowieczeństwa”, zjedna jednostkową refleksyjność z naturą i przywróci człowieka światu, sprawi, że stanie się on dlań znowu „domem”. Dalej czytamy o pierwszeństwie Schellinga w sformułowaniu ważnej dla Nietzschego koncepcji Dionizosa jako upojnej siły twórczej, o jego metafizycznym ugruntowaniu zasady *pozytywności* zła jako warunku nieograniczonej wolności człowieka, a wreszcie o Heglu, którego chrześcijańskiej ostatecznie z ducha filozofii („jedność wolności z koniecznością jest jednak dla Hegla spełnieniem przejawiającego się w historii rozumnego procesu, dążenia Boga do objawienia pełni swej istoty”) Nietzsche przeciwstawi heroiczną akceptację praw „bezrozumnych i wiecznie powracających zdarzeń bezbożnego kosmosu” (Dżugaj, 2023, 171). Ciekawe, dlaczego Autor ani razu nie zainspirował się i nie odniósł do ustaleń Gillesa Deleuze’a, który tyle pisał o antyheglowskiej orientacji Nietzschego.

Z kolei arcykrytycznie nastawiony do idealizmu niemieckiego, osamotniony (w obliczu dominacji tego ostatniego w Niemczech jego czasu) w swoim pesymistycznym myśleniu, wykluczającym perspektywę przyszłego pojednania zdualizowanych egzystencjalnych potrzeb jednostki, Schopenhauer głęboko już inspiruje Nietzschego swoją wizją bezcelowego i irracjonalnego uniwersum. Schopenhauer jest bodaj najsilniej zadłużony u mistyków, stojąc na stanowisku, że „negacja świata poprzez wyrzeczenie się samego siebie oraz wszystkiego, co oferuje ten świat, wyraża najwłaściwszą postawę wobec rzeczywistości” (Dżugaj, 2023, 181). Nietzsche uczy się od Schopenhauera, przy czym raz jest uczniem pokornym, czerpiącym z nauki mistrza np. ideę wybitnej, genialnej jednostki i konsolacyjnej funkcji sztuki w życiu człowieka, innym razem uczniem zbuntowanym, przeciwstawiającym się m.in. Schopenhauerowskiej wykładni greckiej tragedii, która zdaniem Nietzschego nie miała wzmacniać postawy odwracania się od życia i potępiania go, lecz postawę jego najwyższej afirmacji w całej nędzy, grozie i niesionych przez nie cierpieniach. Nietzsche ostro odpiera też apoteozę litości i współcierpienia z innym,

wznosząc własne koncepcje silnego indywiduum i hierarchii wśród ludzi, z których liczą się dlań tylko najsilniejsze, najzdrowsze, najbujniej się rozwijające „rośliny” (Nietzsche, 1907, 49). To zaś dzieje się zwłaszcza w czasach niepewności, konfliktu, wojny, utrapień, których po prostu nie przeżyją ludzie słabi i mierni.

Tytuł zamykającej rozdział drugi części rozważań (*Idea woli mocy i idea wiecznego powrotu jako wyraz transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej na gruncie idealizmu niemieckiego*) na pierwszy rzut oka może wydawać się kontrowersyjny. Czy idee woli mocy i wiecznego powrotu też są „wyrazem transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej”? Wiemy już, że fundamentalna kwestia wolności (wola ludzka) i konieczności (wola boska) została najpierw sformułowana przez mistyków i następnie podjęta przez Kanta i idealizm niemiecki w nowym kontekście próby przezwyciężenia dualizmu zdesakralizowanego Bytu i jednostki. Ale jak to się konkretnie ma do Nietzschego, który chrześcijaństwo zwalczał, o mistykach powiadał, że „brakuje im poczucia własnej tożsamości (*Selbst-Gefühl*)” (Nietzsche, 1988, 268), o ideale zjednoczenia z Bogiem (*unio mystica*) wyrażał się w kategoriach nihilistycznego pożądania „nicości” (Nietzsche, 2003a, 21), a tak w ogóle to pism mistyków niemieckich tak naprawdę w ogóle nie znał? Z jakim dokładnie rodzajem mistycyzmu mamy do czynienia w przypadku czołowych wątków filozoficznych jego myśli? Na pewno nie mamy do czynienia z chrześcijańskim, co Dżugaj oczywiście wie, podkreślając jedną z największych stawek Nietzscheańskiego dzieła, czyli „destrukcję” odcieleśniającego i denaturalizującego jednostkę chrześcijaństwa i sugerując jedynie „transformację” wątków mistycznych: „fundamentalny dla mistyki problem dotyczący tego, jak pogodzić indywidualną wolę ludzką z uniwersalną wolą boską, przechodzi przez idealizm niemiecki i przybiera w filozofii Nietzschego formę konfliktu pomiędzy autonomiczną, twórczą jednostką a zdeterminowanym, mechanicystycznym kosmosem, który powraca w tej samej formie w nieskończoność” (Dżugaj, 2023, 204). Szkoda, że Autor nie rozważył jeszcze innych

możliwości rozumienia i konceptualizowania „mistycyzmu” w odniesieniu do filozofii Nietzschego. Obok wskazywania na „głębokie osadzenie [filozofii Nietzschego] w tradycji niemieckiej mistyki pan-teistycznej” (pomimo antychrześcijańskiego charakteru) (Dżugaj, 2023, 204) – kwestia tego, jak właściwie „głębokie” jest to osadzenie, pozostaje jednak nie do końca jasna dla samego Autora. Czy można by mówić o elementach wiedzy hermetycznej/ezoterycznej, czy o gnozie, o pewnej wiedzy wyzwalającej, a może wręcz pewnym tajemnym szyfrze, mającym wybranym, zdolnym do jego odczytania jednostkom przynieść jakieś tragiczno-radosne upojenie? Być może tak... Ostatecznie przecież Nietzsche z całych sił starał się dostarczyć swoim przemyśleniom w kwestii *ewige Wiederkehr* podstaw teoretycznych i empirycznych, lecz w pewnym momencie konstatawał, że – jak w przypadku każdego mitu lub każdego doświadczenia mistycznego właśnie (jak tego dnia nad jeziorem Silvaplana, „6.000 stóp poza człowiekiem i czasem” – Nietzsche, 2003b, 55) – warunkiem jego oddziaływania musi być trwała obecność elementu metafizycznego, jeśli nie quasi-metafizycznego, niewypowiadalnego – pewnej gnozy właśnie.

Przedmiotem rozdziału trzeciego jest bardziej szczegółowa analiza tytułowego problemu już ściśle w myśli Nietzschego. O ile rozdział poprzedni miał w punkcie 1.1. *Wprowadzenie*, to w rozdziale pierwszym i trzecim takowego nie ma. W ogóle brakuje czasami w książce konsekwencji kompozycyjnej. Autor, owszem, bardzo świadomie prowadzi wywód, na początku każdej części znajdziemy fragmenty metanarracji, ale byłoby znacznie bardziej elegancko i z korzyścią dla czytelników, gdyby każdy rozdział rozpoczynał się klasycznym wprowadzeniem, w którym prezentowano by przebieg dalszych rozważań i kończył podsumowaniem, informującym o przebytej drodze i płynnie zapowiadającym dalsze postępowanie. Otwiera się w każdym razie przed nami spektakularna problematyka, rzeczywiście kluczowa dla zrozumienia filozofii Nietzschego we wszystkich jej trudach, zakrętach i tragicznym ostatecznie niespełnieniu. Dżugaj

właściwie dobiera punkt wyjścia dla analizy tej problematyki w postaci przyswojonego przez Nietzschego niemieckiego „mitu Grecji”. Dawna, grecka pełnia istnienia i jedność człowieka z naturą i państwem (sferą kultury) jest wszelako dla Nietzschego tylko Schillerowską utopią. To tragiczna dionizyjska wiedza, aktualizująca się w czasie misterii, dawała Grekowi wgląd w posępną istotę świata, pozwalała heroicznie zjednać się – w afirmacji własnego cierpienia i jego twórczej roli – i zinterioryzować konieczność pełnego grozy i cierpienia kosmosu, w czym wielką rolę odgrywała sztuka tragiczna. Wątki te, jak również kwestia różnic, dzielących inspirowaną Grekami myśl Nietzschego od mistyki panteistycznej, zostały dobrze omówione. Wolność okazuje się jednak w tej greckiej perspektywie mirażem, skoro świat ma charakter tragicznej i poza-moralnej dionizyjskiej konieczności. Nietzsche rozwiązuje zrazu ten problem za sprawą koncepcji greckiego *agonu* i jego roli indywidualizującej i kulturotwórczej. Duch *agonu* motywował jednostki do tworzenia nowych osiągnięć kulturowych, sportowych czy politycznych. Napięcie i współzawodnictwo między miastami stały się czynnikiem sprawczym największych dzieł greckiej literatury, filozofii i sztuki. Agon służył dobru wszystkich Greków, pobudzając ambicję jednostki do działania na rzecz własnego miasta-państwa. Rywalizując, Grecy osiągnęli wolność, uzgadniającą się z dobrem *polis*. Stąd z kolei możliwe jest przejście do filozofemu woli mocy. Nie sposób tu cokolwiek zarzucić rozumowaniom Autora, nie oglądającego się już nawet na komentatorów i bazującego jedynie na rozprawach samego Nietzschego (najpierw *Rywalizacja Homera*, potem *Filozofia w tragicznej epoce Greków* w kontekście myśli Anaksagorasa i Heraklita nad koniecznością). Można by się co prawda obruszać, że pisząc na wysokim poziomie, Autor nie dostarczył swojej książce prawdziwie fachowych podstaw źródłowych i nie cytuje Nietzschego najpierw ze źródeł oryginalnych, czyli KSA (*Kritische Studienausgabe*), następnie dopiero z polskich przekładów, których selekcji nigdzie zresztą w książce nie uzasadnił. Kwestia cytowania źródeł oryginalnych,

które dają podstawę do kwestionowania i poprawiania takich a nie innych decyzji polskich tłumaczy, jest fundamentalna, tak samo, jak posiadanie wglądu w całą twórczość badanego filozofa, w tym więc także wszystkie tomy *Nachlassu*, który przywoływany jest tylko z trzech tomów (10, 12, 13), opublikowanych w Polsce. Dżugaj w rezultacie nie odniósł się bezpośrednio do krytycznej opinii Nietzschego o niemieckich mistykach, zawartej we fragmencie 26[442] w tomie 10 KSA. Szkoda.

Na środkowym etapie swojej myśli (*Ludzkie-Arcyludzkie, Wędrowiec, Jutrzenka, Wiedza radosna*) Nietzsche zdaje się wierzyć w zbawiającą moc nauki i postępu. Świat jest przyrodniczo, ślepo, bezcelowo zdeterminowany i tylko naiwne chrześcijaństwo na próżno usiłowało nadać takiemu uniwersum moralny charakter. Dopiero w owym rozświetlonym przez zdobycze nauki świecie może człowiek eksperymentować swoją wolność. Autor wie, że ten etap jest u Nietzschego dwuznaczny, nietypowy, a nade wszystko przejściowy. Na tym samym bowiem etapie myśli, w tej samej *Wiedzy radosnej*, w której znajdziemy fragmenty rekomendujące odważne wejście „na okręty” i zanurzenie się w stanie *flux et vertigo*, zawarta jest inna niepokojąca uwaga: oto bowiem leżący wokół człowieka ocean okazuje się „nieskończony”, a „nie ma nic strasliwszego nad nieskończoność” (Nietzsche, 2003c, 110). Od tego momentu, rzecz można, myśl Nietzschego zaczyna podążać dwutorowo. Obok terapii szokowej, służącej przygotowaniu człowieka do egzystencji postmetafizycznej, w stanie ekscytującego *free drift*, czy może *free falling*, pośród kosmicznej głupoty świata pozbawionego celu, gruntu, sensu, rozwija się inna, cicha myśl i inna nadzieja. Buńczuczne okrzyki „nowego Kolumba” i jego zachwyty nad świeżo rozwartą otchłanią rządzących światem praw fizycznych (Dżugaj komentuje np. Nietzscheański aforyzm zatytułowany „*Niech żyje fizyka!*” – 2023, 245-247) ustępują miejsca innej stawce, zupełnie innemu celowi. Nietzsche – już w ostatniej, późnej fazie myśli – spostrzega, że prawdziwa filozoficzna gra musi toczyć się o coś zupełnie innego i odwrotnego względem jego

dotychczasowych zapewnień: o znalezienie fundamentu, do którego można by na powrót przywiązać dryfującą pośród nieogarnionego Ogromu egzystencję ludzką. Czy nasze istnienie jest od czasu definiującego nowoczesność wydarzenia „śmierci Boga” czymś zupełnie przypadkowym czy koniecznym? Co je usprawiedliwia? Czy historia, a wraz z nią nasze cele, nadzieje i osiągnięcia, dryfują, jak my, pośród wiecznego stawania się, pośród bezsensownego pochodzenia kolejnych wydarzeń, czy może coś wiąże je w rozsądną całość? Czy formuła *amor fati*, oznaczająca akceptację losu-*fatum* pośród jedności Bytu, daje się w jakikolwiek sposób uzgodnić z indywidualną wolnością woli, wprowadzającą wszakże zasadę separacji, emancypacji człowieka od naturalnej Całości, do której przynależać tak desperacko on pragnie? Czy ludzkie pragnienie wieczności, nieśmiertelności – pragnienie przezwyciężenia czasu – można pogodzić z historycznością egzystencji? Czy w kosmicznie zdeterminowanym świecie wolna wola i jednostkowa decyzyjność nie są czystą iluzją? Zestaw tych zagadnień prowadzi z wolna do filozofemu wiecznego powrotu, co Autor we właściwym miejscu już sugeruje.

W podrozdziale 3.2. pochyła się on nad problemem wolności w myśli Nietzschego oraz trudną próbą jej uzgodnienia z koniecznością świata. Najpierw maluje tło historyczno-ideowe, uruchamiając refleksję nad rozumieniem wolności i jej przemianami w filozofii nowożytnej. I znów pozostaje tu tylko podziwiać erudycję Autora. Zwraca uwagę choćby świetne wyjaśnienie Nietzscheańskiej krytyki *liberum arbitrium*, z nawiązaniami do św. Augustyna, Marcina Lutra, Schopenhauera, Schellinga i uwypukleniem roli Sørensa Kierkegaarda w kontekście przerostu refleksyjności, prowadzącej do relatywizmu, sceptycyzmu i paraliżu działania. Opatrznie rozumiana wolność sprowadza się do folgowania wszelkim, banalnym nawet kaprysom, podczas gdy Nietzsche chciał widzieć w niej zdolność jednostki do hierarchizacji celów i samodyscypliny, służących najbardziej twórczemu rozwojowi. Wolna jednostka umie dyscyplinować swoje popędy i namiętności, zaprzęgać je do twórczej pracy w zgodzie

z prawem, co zbliża Nietzschego do Kanta, ale jeszcze wcześniej jakoś zadłuża u mistyków niemieckich. Autor przekonuje, że zarówno dla mistyków, jak i dla Nietzschego, „wolność jest rozumiana jako samodeterminacja” (człowiek w mistyce suwerennie formuje sam siebie, nie bardzo oglądając się na autorytety i obrządki Kościoła). Cóż, Dżugaj oczywiście jest świadom, że w mistyce ostatecznie jednostka musi się wyrzec samej siebie, swojej wolności i po prostu całkowicie „oddać Bogu”, nie przeszkadza mu to jednak twierdzić, że „wolny i stanowiący o sobie samym nadczłowiek jest pod pewnymi względami odległą transformacją obrazu twórczej i niczym uprzednio niezdeterminowanej jednostki w mistyce” (Dżugaj, 2023, 331). Dość brawurowe twierdzenie. Między autentyczną ludzką wolnością czy suwerennością a Bogiem stoi naszym zdaniem wielki znak nierówności i dobrze był tego świadom Lew Szestow, całe życie walczący z przejawami praw, oczywistości, konieczności czy po prostu tego, co nazywał „wszystkością” (*всечемство*). Bóg stanowi ostateczny symbol końca ludzkich dążeń i zmagañ, symbol pełni, oczywistości, końca – a więc ideałów, którym jakaś część Szestowa – a także jego wielkiego antenata – Fiodora Dostojewskiego – nigdy nie była w stanie do końca zaufać, które zawsze starał się podważyć (por. Kruszelnicki 2017, 165).

W ostatniej części trzeciego rozdziału Dżugaj decyduje się wprowadzić problem uzgodnienia wolności z koniecznością z silnej interpretacji Karla Löwitha. Niemiecki uczony autoryzuje twierdzenie, że Nietzsche usiłuje przywrócić człowieka naturalnej całości Bytu poprzez odbudowę u szczytu nowoczesności antycznego światopoglądu tragicznego. Jest to zresztą myśl towarzysząca Nietzschemu od samych początków jego drogi filozoficznej, uspojująca ją, bo nie podlegająca, jak się zdaje, żadnej większej transpozycji w przestrzeni dzieła. Dżugaj prędko przystępuje do analizy klasycznych wykładni wiecznego powrotu, które rzecz jasna prowadzą go do uwypuklenia konfliktu między jego interpretacją etyczno-egzystencjalną, a kosmologiczno-fizyczną i dionizyjską. Nietzsche, jak się zdaje, ponieważ dopuszcza wszystkie te wykłady, lawiruje wśród nich, przez

co skazuje swoją myśl na dwuznaczność i aporetyczność. Autora *Zaratustry* zawsze mocno pociągała wizja ekstatycznego roztopienia się w beznamiętnie stojącej się „prajedni” kosmosu, całkowitego oszołomienia, błogiego zapomnienia, wygaśnięcia *principium individuationis*, kiedy to „strona subiektywna ustępuje całkowicie wobec przemocy tego, co ogólnie-ludzkie, a nawet wszech-przyrodnicze” (Nietzsche, 1994, 55). Z drugiej strony filozofem woli mocy stawiał przed jednostką imperatyw twórczej egzystencji, dyktowania nowych wartości, budowę nowego świata! I te dwie wykluczające się perspektywy Nietzsche chciał w jakiś szalony sposób połączyć. Pragnął mieć jednocześnie i wolną, twórczą, refleksyjną egzystencję ludzką, i zarazem wpisać ją, uzgodnić z cyklem naturalnego świata/kosmosu, uwiecznić. Löwith zażartował sobie, że możliwe byłoby to co najwyżej wtedy, gdyby „uczasowiona wola ludzka wleciała do nieba pre-Kopernikańskiego świata, aby wirować w samym wnętrzu Bytu” (Löwith, 1978, 83). Trudności piętrzące się przed kosmogoniczną i dionizyjską wykładnią wiecznego powrotu zostały przez Autora dość drobiazgowo objaśnione, m.in. z zastosowaniem zdumiewająco jasnowzrocznych argumentów: „W jaki sposób naturalne, kosmiczne prawo miałoby być obiektem wyboru, skoro sam wybór niczego by nie zmieniał, ponieważ sam ten wybór jest przejawem konieczności? Jeśli wcześniej nie żyłem w taki sposób, by chcieć swego życia jeszcze raz, to teraz też nie mogę żyć tak, by chcieć swego życia jeszcze raz, ponieważ wszystko powtarza się wiecznie. Jeśli jednak teraz mogę wybrać takie życie, to znaczy, że nie mamy do czynienia z wiecznym powrotem. Poza tym, nawet jeśli w poprzednim życiu ktoś napisałby identyczną sentencję, co ja w tej chwili, to ten ktoś nie byłby mną z czasu obecnego w sensie właściwym. Ten, kto uświadamia sobie, że się powtarzał, jest już inny, odmienny od siebie, który istniał, ponieważ ma metaświadomość, której tamten nie miał” (333-334).

Niewątpliwie trudno w książce tak wielowątkowej odnieść się do wszystkich dylematów, na jakie natrafia koncepcja wiecznego powrotu. Można by przecież wskazywać, że Nietzscheańska nadzieja

na przyszłość, jego wola stworzenia jej w celu przerwania potwornej alienacji świata i człowieka jest niegrecka, o tyle, o ile żaden z filozofów antycznych nie myślał w horyzoncie przyszłości (por. Löwith, 1978, 120). I dalej, w filozoficznej koncepcji woli mocy tak samo nie ma nic greckiego: wola mocy, wola czegokolwiek zresztą, chce przyszłości, a więc nie uzgadnia się z wiecznym cyklem powstawania i ginięcia, nieznanym niczego takiego, jak zamysł czy cel. Dla Greków ów proces niewinnego stawania się istotnie był objawieniem kosmicznego Logosu i boskiej doskonałości świata. Tymczasem dla Nietzschego wieczne powracanie zawsze jawiło się jako idea „najstraszliwsza”, może dlatego, że przeczyła jego desperackiej nadziei na przyszłe *redemption* człowieka współczesnego oraz jego samego. Filozofia wiecznego powrotu zawiera w sobie element nadziei na jakieś zbawienie człowieka, a wręcz na wywindowanie go do stanu ponadludzkiej afirmacji stawania się i tworzenia, która położy kres nihilizmowi owej nieszczęsnej istoty, pozbawionej orientacji w świecie bez Boga. Nietzsche chciał przekroczyć skończoność czasu ku wieczności, w jakiej udział gwarantuje ponoć doświadczenie dionizyjskie i wieczny powrót. Tak wyobrażał sobie pojednanie człowieka z Bytem. Tymczasem, jak przypomniał Löwith, „według greckiego rozumienia człowieka, bycie nim oznacza bycie »śmiertelnikiem«, podczas gdy Nietzsche rzeczywiście chciał »uwiecznić« przemijającą egzystencję skończonego człowieka” (Löwith, 1978, 121). Wreszcie, Grecy odczuwali bojaźń i respekt wobec bezwzględного losu. Nietzsche zaś podejmował nadludzki wysiłek, by chcieć losu i kochać go – *amor fati* – co istotnie czyniło z jego wizji mentalności antycznej nie tyle projekcję, co raczej świadome przeinaczenie.

Trochę można by tu jeszcze uzupełniać, ale przecież nie jest to zarzut. W końcu Autor musi jakoś orientować swoje kroki ku konkluzji, z którą występuje, twardo lansując teorię wiecznego powrotu jako eksperymentalnej koncepcji etycznej, wznoszącej imperatyw afirmowania i brania bezwzględnej odpowiedzialności za własne życie (por. Dżugaj, 2023, 337). To właśnie etyczną wykładnię wiecznego

powrotu Dżugaj uznaje w *Zakończeniu* za rzekomo „dominującą w dziełach Nietzschego” (Dżugaj, 2023, 349) i nieproblematyczną – na przekór znawcom rangi Martina Heideggera, Deleuze’a, Ilsey-Niny Bulhof-Rutgers, Finka, a w Polsce Pieniążka, którzy opowiadają się za interpretacją dionizyjską – i jest to pociągnięcie ryzykowne, może wręcz niepotrzebne. Wszak wola mocy niczego nie może „chcieć” i nie dąży do żadnego, nawet najbardziej abstrakcyjnego, ideału etycznego (np. „afirmacji”), bo nie wypływa z namysławiającej się świadomości, lecz ze sfery popędowo-emotywniej, z nadwyżki siły i dostojnych odczuć, będąc funkcją niewinnego stawania się w jego konieczności i totalności. Autor płaci kilkoma finalnymi symplifikacjami za próbę przekonania czytelników, że Nietzschemu jednak udało się dokonać syntezy wolności i konieczności w etycznej wykładni wiecznego powrotu.

Dobra książka ma rzucać wyzwanie intelektualne, zachęcać do myślenia i dyskusji. Z taką rozprawą bez wątpienia mamy do czynienia w tym przypadku. Marcin Dżugaj postawił sobie niełatwe zadanie przeanalizowania jednego z głównych dylematów filozofii nowożytnej i sposobów jego problematyzacji u najważniejszych myślicieli epoki *modernitas*. Dostarczył przy tym przekonujących dowodów na poparcie swojej tezy, że problem wolności i konieczności rodzi się na gruncie chrześcijańskiej mistyki panteistycznej i stamtąd, ulegając licznym transpozycjom, oddziałuje pośrednio na późniejszą myśl filozoficzną od Kanta, romantyków jenajskich, idealizm niemiecki, aż po Nietzschego. Zdołał konsekwentną i uporządkowaną refleksją objąć bardzo rozległą domenę, konstytuowaną przez różnorodne wątki z zakresu filozofii zachodniej XVIII i XIX wieku, nie tracąc z pola widzenia tytułowego zagadnienia. Książka napisana jest z wielkim rozmachem i erudycją, z pewnością wymagała lat pracy, wyczerpanych lektur i własnych przemyśleń, z których relacja została też pieczołowicie zdana w licznych przypisach. Dżugaj niejednokrotnie wręcz oczarowuje feeriami syntez ideowych, a także zadziwia umiejętnością dostrzegania wpływów i zależności między różnymi

myślicielami i tradycjami filozoficznymi. Język, w jakim rzecz jest sporządzona, jest rzeczowy, fachowy, zarazem elegancki i przejrzysty. Niemal wszystkie pisarskie i edytorskie kryteria, brane pod uwagę w ocenie zaawansowanych prac naukowych, zostały spełnione przez Autora w wysoce satysfakcjonującym stopniu. Książka jest uczciwą i rzetelną rozprawą, odsłaniającą dużą wrażliwość i filozoficzną pasję swojego twórcy. Mamy tu do czynienia z wartościowym głosem nowego przedstawiciela młodszego pokolenia polskich znawców myśli Fryderyka Nietzschego.

BIBLIOGRAFIA

- Dżugaj, M. (2023). *Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Fink, E. (2003). *Nietzsche's Philosophy*. Continuum.
- Jaspers, C. (1991). *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kruszelnicki, M. (2017). *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Löwith, K. (1978). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. University of California Press.
- Löwith, K. (2002). *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Wydawnictwo Antyk.
- Matuszewski, K. (2006). *Georges Bataille. Inwokacje zatraty*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Nietzsche, F. (1907). *Poza dobrem i złem*. Jakób Mortkowicz.
- Nietzsche, F. (1994). *Światopogląd Dionizyjski*. W F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*. Wydawnictwo Inter Esse.
- Nietzsche, F. (2003a). *Z genealogii moralności*. Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003b). *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*. Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003c). *Wiedza radosna*. Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Band 11: Nachgelassene Fragmente 1884-1885*. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.

- Novalis. (1984). *Chrześcijaństwo, czyli Europa*. W Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*. Czytelnik.
- Roberts, T.T. (1998). *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*. Princeton University Press.
- Rousseau, J.-J. (1961). *Geneza społeczeństwa i jego sprzeczności*. W B. Baczek (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia*. PWN.

**THE RETURN OF GREAT PHILOSOPHICAL SYNTHESSES. MARCIN DŹUGAJ,
THE PROBLEM OF FREEDOM AND NECESSITY IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY.
NIETZSCHE AND THE GERMAN TRADITION OF PANTHEISTIC MYSTICISM
[PROBLEM WOLNOŚCI I KONIECZNOŚCI W FILOZOFII NIETZSCHEGO. NIETZSCHE
WOBEK TRADYCJI NIEMIECKIEJ MISTYKI PANTEISTYCZNEJ], WYDAWNICTWO
UNIwersytetu Łódzkiego, ŁÓDŹ 2023, PP. 362.**

Abstract. The problem of reconciling freedom and necessity, that is individual consciousness with the entirety of Being, human creative and authentic existence with the absolute significance conferred upon it by the cosmic order of becoming, the human will existing within the temporal order with the infinite dimension that eternalizes the individual, is undoubtedly one of the central dilemmas of modernity. It has permeated its history at least since the time of Rousseau, through the Jena Romantics and German Idealism, and was eventually taken up by the great philosopher and cultural analyst Friedrich Nietzsche. This issue spectacularly resonates within the framework of Nietzsche's key ideas, such as the eternal return and the will to power. This topic is thoroughly addressed in Marcin Długaj's book *The Problem of Freedom and Necessity in Nietzsche's Philosophy. Nietzsche and the German Tradition of Pantheistic Mysticism* ([Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej], 2023). This article aims to examine the contents and highlight the value of Długaj's work, while also pointing out possible additions, corrections, and engaging in a dialogue with the author.

Keywords: Friedrich Nietzsche; freedom; necessity; pantheistic mysticism

MICHAŁ KRUSZELNICKI

Wyższa Szkoła Kształcenia Zawodowego
(Higher School of Professional Education, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4987-9218>
michal.kruszelnicki@wskz.pl

WOJCIECH KRUSZELNICKI

Uniwersytet Śląski w Katowicach

(University of Silesia in Katowice, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7005-1266>

wojciech.kruszelnicki@us.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.R.02



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 27/11/2024. Zrecenzowano: 28/02/2025. Zaakceptowano do publikacji: 2/04/2025.

DANIEL MILEWSKI

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej *Immanuel Kant w przestrzeni naukowej i edukacyjnej*, zorganizowanej przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Archiwum Państwowe w Olsztynie oraz Stowarzyszenie „Bajka”, Olsztyn, 17-18.10.2024 r.

Streszczenie. Międzynarodowa konferencja naukowa *Immanuel Kant w przestrzeni naukowej i edukacyjnej* (17-18 października 2024 roku) zorganizowana w Olsztynie z okazji 300. rocznicy urodzin filozofa z Królewca, zgromadziła badaczy różnych dziedzin. Świadczy to o interdyscyplinarnym charakterze dziedzictwa oświeceniowego filozofa. Wykłady i dyskusje dotyczyły kluczowych aspektów kantowskiej filozofii, takich jak: przewrót kopernikański, związki kantyizmu z nauką oraz jego relacje z myślą współczesnych filozofów, zwłaszcza Martina Heideggera. Wydarzenie stało się okazją do pogłębienia badań nad dziedzictwem Kanta oraz integracji środowisk naukowych, tworząc również przestrzeń międzypokoleniowego dialogu.

Słowa kluczowe: Immanuel Kant; 300-lecie urodzin Kanta; konferencja naukowa; *Krytyka czystego rozumu*; przewrót kopernikański

Sejmik Województwa Warmińsko-Mazurskiego ustanowił rok 2024 Rokiem Immanuela Kanta na Warmii i Mazurach w związku z 300. rocznicą urodzin tego słynnego filozofa z Królewca. Kant, który w trakcie swoich nielicznych podróży odwiedził miejsca obecnie znajdujące się na terenie Warmii i Mazur, takie jak Jarnołtowo i Gołdap, pozostawił ślad w historii regionu. W związku z tym Instytut Filozofii Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie we współpracy z Archiwum Państwowym w Olsztynie oraz Stowarzyszeniem „Bajka” zorganizował międzynarodową interdyscyplinarną konferencję naukową pt. *Immanuel Kant w przestrzeni naukowej i edukacyjnej*. Wydarzenie odbyło się w dniach 17-18 października 2024 roku na Wydziale Humanistycznym UWM w Olsztynie.

Podczas otwarcia konferencji odczytano list od Minister Edukacji, Barbary Nowackiej. W swoim przesłaniu pani minister podkreśliła znaczenie badań nad dziedzictwem Kanta oraz potrzebę integracji środowisk naukowych, w tym filozofów, historyków i socjologów. Referat inauguracyjny wygłosił prof. Emmanuel Picavet (Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne), skupiając się w swojej wypowiedzi na spuściźnie Kanta w kontekście globalizacji. Prelegent poruszył m.in. kwestie związane z kantowskim podejściem do zbrojnych interwencji w sprawy innych państw oraz rozumieniem społeczeństwa cywilizowanego.

Kolejnym punktem programu konferencji była dyskusja zatytułowana *Młodzi o Kancie*, w której wzięli udział uczniowie szkół podstawowych z regionu. Młodzież rozważała m.in., czy Kant mógłby być uważany za filozofa *fair play*, czy pochwalałby szczerość w codziennych interakcjach szkolnych, takich jak ocena wyglądu przyjaciela, oraz czy odnalazłby się jako *influencer* lub *podcaster* w erze mediów społecznościowych.

Właściwą część konferencji rozpoczął wykład dr hab. Marii Gołębiewskiej, prof. IFiS PAN (Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk), zatytułowany *Immanuela Kanta pojęcie ideału*. W referacie zaprezentowano fragmenty *Krytyki czystego rozumu*, które ukazują rozumienie przez Kanta pojęć „idei” i „ideału”. Omówienie tych pojęć pozwoliło prelegentce na ukazanie ich związku z zagadnieniami doskonałości człowieka oraz esencjalizmu antropologicznego. Porównała również kantowskie ideały z platońskimi ideami, a także wskazała na rolę idei i ideału w kontekście etycznym.

Następnie dr inż. Józef Okulewicz (emerytowany pracownik Politechniki Warszawskiej) przedstawił referat pt. *Niedokończony przewrót kopernikański Emanuela Kanta*. W referacie zwrócił uwagę na niekompletność przewrotu kopernikańskiego. Podkreślił, że u Kanta należy mówić o nieskończonej liczbie warunków związanych z zaistnieniem poznawanej rzeczywistości, co sprawia, że są one niemożliwe do poznania przez człowieka, a jedynie przez Absolut. Prelegent

zaznaczył, że ta niemożliwość blokuje dopełnienie przewrotu kopernikańskiego. W tym kontekście odniósł się do rozważań Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, którego praca, wykorzystująca pojęcie przeliczalności zamiast nieskończoności warunków oraz wprowadzenie tzw. „praw tworzenia”, może stanowić obiecujący kierunek w dążeniu do pełniejszego sformułowania kantowskiego przewrotu.

Prezentacja dr. Jędrzeja Stanisławka (Politechnika Warszawska) dotyczyła oceny dokonania przewrotu kopernikańskiego z punktu widzenia współczesnej nauki. Prelegent podkreślił, że projekt krytyki Kanta motywował ideał związany z Kartezjuszem i Johnem Lockiem – ideał poszukiwania wiedzy niepodważalnej, odrzucający tym samym wiedzę niepewną. Stanisławek wskazał, że współczesna nauka rezygnuje z takiego ideału. Z drugiej strony dostrzegana jest także wielka wartość przewrotu kopernikańskiego, związana z nadaniem kluczowego znaczenia sądom syntetycznym *a priori*, które autor wystąpienia rozumie jako hipotezy empiryczne, modyfikowane przez ustalenia kolejnych naukowców.

Mgr Bogusław Maryniak (Uniwersytet Łódzki) przedstawił referat zatytułowany *Transcendentalizm Kanta w interpretacji Marka Siemka i Krzysztofa Michalskiego*. Podkreślił w nim, że transcendentalizm, rozumiany jako określenie formalnych warunków możliwości wszelkiego myślenia, był centralnym zagadnieniem w refleksji zarówno Siemka, jak i Michalskiego. Siemek podkreślał przy tym, że „byt wiedzy” nie zamyka się jedynie w obszarze epistemologicznym – ważnym elementem jego myśli jest ontologizacja poznania. Według Maryniaka Michalski miał natomiast proponować ciągłość pomiędzy myśleniem Kanta i Martina Heideggera. Refleksja nad byciem autorstwa tego ostatniego miała być kontynuacją projektu Kanta. Część dyskusyjna po referacie poświęcona była specyfice obu prezentowanych filozofów, w trakcie której zastanawiano się, w jakim stopniu myśl Siemka i myśl Michalskiego były niezależne, a na ile stanowiły swoistą popularyzację lub zaszczerpienie w polskiej myśli filozoficznej idei wielkich europejskich myślicieli połowy XX wieku.

Wykład mgr. Konrada Nicponia (Uniwersytet Wrocławski), zatytułowany *Kantowskie rozumienie krytyki w odniesieniu do Heideggerowskiej koncepcji sporu*, również dotyczył relacji między myślą Kanta i Heideggera. Prelegent zwrócił uwagę na napięcie obecne w filozofii Kanta, wynikające z dążenia do odrzucenia dogmatyzmu i sceptycyzmu z jednej strony, oraz zachowania ich kluczowych elementów, takich jak zasadność dogmatycznego postępowania w nauce i wartość metody sceptycznej, z drugiej strony. Na tym tle Nicpoń zestawiał kantowskie rozumienie krytyki z heideggerowskim ujęciem sporu jako procesu ujawniania tego, co istotne w krytykowanym przedmiocie.

Kolejny referat pt. *Motywy transcendentalne u Witkacego* wygłosił dr hab. Krzysztof Kościuszko, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie). Prelegent porównał myśl Witkacego i myśl Heideggera w kontekście filozofii Kanta. Zwrócił uwagę na wspólne obu myślicielom motywy, takie jak: znaczenie metafizycznych doświadczeń i nastrojów, krytyka technologizacji i mechanizacji myślenia, a także sprzeciw wobec kantowskiego twierdzenia o konstytutywnej roli podmiotu wobec czasu. Autor zaznaczył, że obaj filozofowie pracowali nad tymi zagadnieniami niezależnie, stąd pokrewieństwo ich myśli jest zjawiskiem zastanawiającym.

Mgr Krzysztof Habdas przedstawił temat *Kantyzm nestinarstwa*. Referat zawierał wywód, wskazujący na możliwość interpretowania nestinarstwa – tradycji „chodzenia po rozżarzonych węglach” – jako wyzwania dla podstaw współczesnych nauk. Autor odwoływał się do bioenergoterapii, twierdząc, że nauka, choć wyrosła na fundamencie ateizmu, napotyka na konieczność przekraczania jego ograniczeń. Jednym z powtarzanych przez prelegenta zdań było enigmatyczne twierdzenie: „Teologicznie definiowana duchowość jest zbiorem nie-pustym istnienia”. Dyskusja po wystąpieniu wskazała na trudności słuchaczy w zrozumieniu tez referującego oraz brak wyraźnego związku jego rozważań z filozofią Kanta.

Ostatnim prelegentem pierwszego dnia konferencji był mgr Patryk Głowacki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), który

wyłosił wykład pt. *Podróż Immanuela Kanta*. Głowacki podkreślił, że, wbrew popularnej opinii, Kant kilkakrotnie opuszczał rodzinny Królewiec, spędzając poza nim łącznie około 10 lat. Wystąpienie przybliżyło fakty historyczne związane z podróżami filozofa i obaliło stereotypy, dotyczące jego rzekomo mechanicznego i nudnego trybu życia. Autor analizował również biograficzne wątki związane z planami zawodowymi Kanta, takimi jak praca nauczyciela domowego czy rola wolnego pisarza.

Drugi dzień konferencji otworzył występ grupy teatralnej zatytułowany *Dzień i Noc*. Uczniowie miejscowej szkoły podstawowej w sposób obrazowy przedstawili wybrane idee filozoficzne Kanta, nadając im kreatywną formę artystyczną. Po występie miała miejsce dyskusja z udziałem olsztyńskich licealistów, w trakcie której skupiono się na pojęciu wolności i jej granic, zwłaszcza w kontekście współczesnych mediów społecznościowych. W toku rozmowy podjęto zagadnienie, czy wolność może być ograniczana w imię dobra. Wskazano, że to nie prawo, lecz lenistwo i gnuśność człowieka najczęściej ograniczają jego wolność. Dyskutowano również o wartości filozofii i krytycznego myślenia w czasach dezinformacji, podkreślając ich znaczenie dla budowania świadomego społeczeństwa. W końcowej fazie dyskusji do debaty dołączyli uczestnicy konferencji, co przyczyniło się do zawiązania międzypokoleniowego dialogu.

Pierwsze wystąpienie drugiego dnia konferencji przypadło mgr. Filipowi Biernackiemu (Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych Uniwersytetu w Białymstoku), który wyłosił referat zatytułowany *Wzniosłość, władza, wrażenie: Deleuze'a subwersywna lektura Kanta*. Prelegent, nawiązując do myśli Gillesa Deleuze'a, wskazał, że doświadczenie wzniosłości destabilizuje funkcjonowanie kantowskich władz. Doświadczenie wzniosłości nakierowuje na to, co nieograniczone lub bezkształtne, na moment, w którym wyobraźnia wyzwala się spod jarzma intelektu, a myśl staje się doświadczeniem estetycznym. Biernacki zastanawiał się również nad pojęciem

monstrualności, oznaczającym u Deleuze'a to, co absolutnie zewnętrzne, nie dające się wtłoczyć w homogenizujące kategorie myślenia Kanta. W tym ujęciu doświadczenia monstrualności i wzniosłości mają pełnić funkcję otwarcia przestrzeni dla twórczego myślenia.

Następnie mgr Jurand Barlik (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Koszalinie) zaprezentował referat zatytułowany *Deontologia a metaforologia*. Prelegent postawił pytanie, czy możliwe jest uczynienie kantowskiej deontologii bardziej przystępną i atrakcyjną poprzez zastosowanie współczesnych narzędzi interpretacyjnych, takich jak metaforologia Hansa Blumenberga? Barlik zaznaczył, że metaforologia, jako nauka badająca pierwotne struktury orientacji w myśleniu, może dostarczać przystępnych form wyobrażeniowych, uzupełniając tym samym etyczną refleksję Kanta i ukazując jej holistyczne znaczenie.

Kolejne wystąpienie, zatytułowane *Aktualność rozważań I. Kanta o złu radykalnym*, przedstawiła mgr Krystyna Demkowicz (Uniwersytet Gdański). Kantowska koncepcja zła radykalnego, którą prelegentka analizowała przede wszystkim w świetle rozprawy *Religia w obrębie samego rozumu*, wiąże się ze stwierdzeniem, że zło jest głęboko zakorzenione w naturze ludzkiej. Prelegentka argumentowała, że współczesne, niespokojne czasy dostarczają kolejnych dowodów na potwierdzenie tez Kanta i stanowią powód do ponownego pochylenia się nad kwestią zła. Prelegentka odwołała się również do analogicznych stanowisk w historii myśli, m.in. do idei gnostycznych, przykładów zaczerpniętych z literatury, obrazu złego demiurga oraz refleksji Chantal Delsol nad niezmywalnością grzechu pierworodnego, rozumianego jako potencjału do czynienia zła. Podkreśliła znaczenie tych rozważań dla współczesnej kondycji moralnej człowieka.

Mgr Daniel Milewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) zaprezentował referat pt. *Co Kant ma do powiedzenia kolejnym pokoleniom? Dwie lekcje do wyciągnięcia z debaty Cassirera i Heideggera w Davos*. Opierając się na rozważaniach Michaela Friedmana, Milewski stwierdził, że debata „o właściwą wykładnię myśli Kanta”

w Davos ujawniła pęknięcie w filozofii, które stało za rozłamem na filozofię kontynentalną i filozofię analityczną. Diagnozę tę prelegent uzupełnił uwagami Petera Gordona, który podkreśla kluczową rolę, jaką debata w Davos odgrywa dla rozumienia tożsamości filozofii kontynentalnej. Starając się poszerzyć rozważania powyższych myślicieli, autor wystąpienia sięgnął do przemyśleń Roberta Hanna, który poszukuje drogi do drugiego przewrotu kopernikańskiego, takiego, który byłby w stanie dokonać syntezy skrajnych stanowisk we współczesnej filozofii.

Theodoras Skalidakis (Uniwersytet Kreteński [Πανεπιστήμιο Κρήτης]) wygłosił referat zatytułowany *Question and Problem of Moral Progress in Kant's Philosophy*. Autor wykorzystał kantowski eksperyment myślowy, dotyczący państwa stworzonego przez diabły, wskazując na możliwość moralnego postępu nawet wśród skrajnie egoistycznych podmiotów. Wiąże się to z tym, jak wskazuje Skalidakis, że, zdaniem Kanta, właściwą miarą tego postępu jest zwiększenie ilości działań podejmowanych w zgodzie z obowiązkiem, niezależnie od motywacji. Autor argumentował, że pełen rozwój zdolności ludzkich możliwy jest jedynie w układzie kosmopolitycznym, a kantowskie zasady tolerancji i obywatelstwa kosmopolitycznego mogą przyczynić się do budowy pokoju w zróżnicowanym społeczeństwie. Prelegent podkreślił zwłaszcza potrzebę zabezpieczenia możliwości krytyki, której wszystko powinno podlegać.

Ważnym punktem programu konferencji było wystąpienie mgr. Krzysztofa Piętaka (Szkola Doktorska Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego) zatytułowane *Berkeley, Bergson and qualia: an attempt to overcome the Kantian's legacy in contemporary philosophy*. Piętaś rozpoczął od uwagi, że dorobek filozoficzny Kanta jest o wiele bardziej szanowany we współczesnej filozofii niż dorobek filozoficzny George'a Berkeley'a. Zaznaczył, że sytuacja ta nie jest przypadkowa, a wynika z antagonizmu między Berkeley'm i Kantem, który Piętaś nazwał najbardziej radykalnym antagonizmem współczesnej filozofii. Wystąpienie zostało pomyślane jako przyczynek do hipotetycznej

krytyki, jaką Berkeley mógłby przeprowadzić względem systemu myśli Kanta. Aby osiągnąć ten cel, Piętak sięgnął do filozofii Bergsona, którą uważa za blisko spokrewnioną z myślą Berkeley'a. W wystąpieniu zasugerował, że zasada metafizyczna Berkeley'a (*esse est percipi*) oraz bergsonowskie pojęcie intuicji są blisko związane ze współczesnym stanowiskiem w kwestii *qualiów*.

Aleksandra Piechnik (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) zaprezentowała referat pt. *Toward a World Republic: Kōjin Karatani and Revisiting the Kantian Critique*. Karatani w swoich rozważaniach osadza kantowskie idee w kontekście krytyki marksistowskiej, stawiając jednocześnie pytania o rozbieżność pomiędzy obecnym stanem ekonomii światowej, a wizją nakreśloną w projekcie krytycznym Kanta. Piechnik wyjaśniła, że Karatani w swojej kluczowej pracy *The Structure of World History* (2014) analizuje historię ludzkości przez pryzmat czterech fundamentalnych trybów wymiany. Podkreśliła również, jak japoński filozof, opierając się na tej analizie, odczytuje na nowo m.in. kantowskie państwo celów, aby zaproponować praktyczny plan realizacji idei „Republiki Światowej” w dzisiejszej, zdominowanej przez globalny rynek epoce neoliberalnej, co może stanowić obiecujący kierunek na drodze do przekroczenia dominujących relacji wymiany.

Referat mgr Malwiny Tkacz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), zatytułowany *Law and Morality in Gustav Radbruch's Legal Philosophy: A Kantian Perspective*, był prezentacją zależności między porządkiem prawnym a moralnością w filozofiach Gustava Radbrucha i Kanta. Autorka wskazała, że zestawienie tych myślicieli jest zasadne ze względu na specyfikę poruszanych przez nich problemów oraz podobieństwa w przyjmowanych przez nich modelach etycznych. Zgodnie z głównym wnioskiem referatu, kluczowym aspektem relacji między prawem a moralnością w ujęciu obu filozofów jest to, że moralność stanowi główny sposób uprawomocniania prawa. Dlatego, wedle Tkacz, na

gruncie teorii Kanta i Radbrucha nie można mówić o „całkowitym i trwałym rozdziale moralności i prawa”.

Przedostatni referat wygłosił dr Gerard Gentry (Uniwersytet Johannesena Gutenberga w Moguncji [Johannes Gutenberg-Universität Mainz]) pt. *Kant and the Problem of the idealism of art: freedom, nature and self-legislation of the mind*. W swoim wystąpieniu prelegent przyjrzał się *Krytyce władzy sądzenia*, stawiając pytanie o to, co sprawia, że dana rzecz staje się dziełem sztuki. Według sugestii prelegenta tym, co konstytuuje dzieło sztuki – odróżniając je od obiektów jedynie wywołujących estetyczną wolną grę władz poznawczych – jest prezentowanie przez nie, jako swojej własnej formy, pewnego rodzaju wewnętrznej celowości bez celu, czyli otwartej, ożywionej formy samej w sobie. Analizując dalej ten problem, odniósł się do kantowskich pojęć geniuszu i wolności twórczej, przy czym podkreślił, że ta ożywiona forma, nadawana dziełu poprzez geniusz (przez który, jak twierdził Kant, przyroda ustanawia reguły dla sztuki), pozwala sztuce funkcjonować jako specyficzny „rodzaj poznania”.

Konferencję zakończyło wystąpienie pt. *Earthquake on reason: anthropological reflections in Kant's trilogy on 1755 Lisbon earthquake*, którego autorem był Martin Obreque Gallegos (Uniwersytet Diego Portalesa w Chile [Universidad Diego Portales, UDP]). Prelegent skupił się na przedkrytycznych esejach Kanta, w których filozof poświęca uwagę trzęsieniu ziemi w Lizbonie (1755). Gallegos podkreślił, że w tych wczesnych pracach, odmiennie niż w swoim późniejszym projekcie krytycznym, Kant formułuje tezę, iż człowiek powinien nauczyć się przystosowywać do przyrody, a nie dążyć do tego, by przyroda przystosowała się do niego. Gallegos rozumie powyższe sformułowanie jako krytykę ludzkiej pychy. Ten wczesny, nieantropocentryczny namysł nad relacją człowieka z przyrodą, jak argumentował Gallegos, jest zasadniczo odmienny od perspektywy, w której później Kant podkreślał prymat rozumu nad naturą.

Opisywana konferencja stanowiła dynamiczne forum wymiany myśli, ukazujące wielowymiarowość i trwałą aktualność filozofii

Immanuela Kanta. W jej ramach badacze z różnych dziedzin podjęli próbę reinterpretacji i oceny kluczowych zagadnień myśli filozofa z Królewca. Ożywione dyskusje wzbudziło dziedzictwo kantowskiego przewrotu kopernikańskiego, analizowane zarówno pod kątem jego nieukończonego charakteru, jak i jego wartości dla współczesnej nauki. Choć odchodzi ona od kantowskiego ideału wiedzy niepodważalnej, wciąż czerpie z jego koncepcji sądów syntetycznych *a priori*, rozumianych jako modyfikowalne hipotezy empiryczne. Istotnym nurtem obrad było badanie złożonych relacji między myślą Kanta a koncepcjami innych filozofów. Szczególną uwagę poświęcono Martinowi Heideggerowi, analizując zarówno związki projektu krytycznego Kanta z ontologią fundamentalną, jak i konsekwencje historycznej debaty z Cassirerem w Davos dla rozumienia podziałów w filozofii XX wieku. Badano również, w jaki sposób dziedzictwo Kanta jest podejmowane i reinterpretowane przez myślicieli próbujących odpowiedzieć na współczesne wyzwania społeczne. W tym duchu, analizowano koncepcję Karataniego, który – osadzając idee kantowskie w kontekście krytyki marksistowskiej – poszukuje dróg przekroczenia dominujących relacji ekonomicznych. Podobnie eksplorowano kantowskie inspiracje w filozofii prawa, gdzie na przykładzie myśli Radbrucha podkreślano rolę moralności jako głównego czynnika uprawomocniającego porządek prawny. Inspirujące okazały się także konfrontacje kantowskiego rozumienia krytyki, podmiotowości czy czasu z perspektywami Witkacego, Deleuze’a czy nawet Berkeley’a, co otwiera pole do dyskusji nad oryginalnością i aktualnością myśli Kanta.

Szczególną uwagę poświęcono również praktycznym wymiarom filozofii królewieckiego myśliciela, a także innym, rzadziej eksponowanym aspektom jego myśli i życia. Analizowano kantowskie pojęcie ideału w kontekście doskonałości człowieka i jego etycznych implikacji, a także aktualność jego refleksji nad złem radykalnym w kontekście współczesnej kondycji moralnej. Wskazywano na możliwości ożywienia kantowskiej deontologii za pomocą współczesnych

narzędzi, takich jak metaforologia, oraz na znaczenie jego myśli dla koncepcji postępu moralnego w ramach ładu kosmopolitycznego. Poruszono też mniej znane aspekty myśli Kanta, takie jak jego przedkrytyczne, nieantropocentryczne refleksje nad relacją człowieka z przyrodą, stanowiące krytykę ludzkiej pychy, oraz wątki biograficzne, związane z podróżami królewieckiego filozofa.

Konferencja okazała się ważnym wydarzeniem, które zgromadziło wielu badaczy w celu pogłębienia refleksji nad dziedzictwem myśli Kanta. Wydarzenie sprzyjało integracji środowisk naukowych i nawiązaniu dialogu międzypokoleniowego, tworząc przestrzeń do wymiany myśli i owocnych dyskusji. Istotnym walorem była przestrzeń konferencyjna, która ułatwiała interakcje między uczestnikami. Konferencja niewątpliwie przyczyniła się do rozwoju badań nad myślą Kanta, stanowiąc wkład w aktualny dyskurs filozoficzny i realizując cele wyrażone w liście od Minister Edukacji.

REPORT ON THE INTERNATIONAL CONFERENCE *IMMANUEL KANT IN RESEARCH AND EDUCATIONAL SPACE* [*IMMANUEL KANT W PRZESTRZENI NAUKOWEJ I EDUKACYJNEJ*], ORGANISED BY THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN, THE STATE ARCHIVES IN OLSZTYN, AND THE “BAJKA” ASSOCIATION, OLSZTYN, 17-18 OCTOBER 2024

Abstract. The conference *Immanuel Kant in Research and Educational Space* [*Immanuel Kant w przestrzeni naukowej i edukacyjnej*] (17-18 October 2024), organised in Olsztyn on the occasion of the 300th anniversary of the philosopher's birth, brought together researchers from various disciplines, emphasising the interdisciplinary nature of the Königsberg philosopher's legacy. Lectures and discussions dealt with key aspects of Kantian philosophy, such as the Copernican Revolution, the relationship between Kantianism and science, and its relations with the thought of contemporary philosophers, especially Martin Heidegger. The event provided an opportunity to deepen research on Kant's legacy and integrate the scientific community, also creating a space for intergenerational dialogue.

Keywords: Immanuel Kant; 300th anniversary of Kant's birth; academic conference; *Critique of Pure Reason*; Copernican Revolution

DANIEL MILEWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
(The Pontifical University of John Paul II in Krakow)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6467-378X>

danielxmilewski@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2025.61.S.01



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 10/01/2025. Zrecenzowano: 5/03/2025. Zaakceptowano do publikacji: 23/05/2025.